



/

ARISTIDE M. SERRA, O.S.M.

Professore di esegesi biblica
nella Pontificia Facoltà Teologica «Marianum»

MARIA A CANA E PRESSO LA CROCE

SAGGIO DI MARIOLOGIA GIOVANNEA

(Gv 2, 1-12 e Gv 19, 25-27)

Terza Edizione

ROMA
CENTRO DI CULTURA MARIANA «MADRE DELLA CHIESA»
1991

PRESENTAZIONE

Nel campo della teologia e dell'esegesi da alcuni anni gli studiosi si sono orientati verso ricerche e studi monografici in sostituzione delle vaste sintesi del passato, alle quali va certo riconosciuto il merito di riepilogare in breve una tematica completa e di fornire una informazione generale. Le opere a largo respiro dovute alla penna di un solo autore, sono oggi sostituite da poligrafie coordinate e molto più spesso da ricerche minuziose attorno ad un argomento. Questo indirizzo specifico è entrato con tutto il suo peso e la sua forza persuasiva anche nel particolare campo della ricerca mariologica, che tende ad evidenziare il ruolo della Vergine nel più largo panorama della storia della salvezza.

La Pontificia Facoltà Teologica « Marianum » stimola e segue con attenzione questi tentativi, con l'intento preciso e meditato di dare spazio ad approfondimenti e puntualizzazioni nelle quali i ricercatori e gli affezionati trovino di che appagarsi; di recuperare i valori di Maria, come donna e come madre del Messia; di rivalutare le tradizioni che, vissute accanto agli insegnamenti correnti, sono state da questi assimilate.

Il presente lavoro del Prof. Aristide Serra, per il quale ho l'onore di stendere questa pagina di presentazione, si iscrive nell'alveo del rinnovamento e del ricupero della tematica mariologica ancorata alla teologia giovannea. Lo studio dei due noti testi di Giovanni - nozze di Cana (Gv 2, 1-12) e Maria presso la croce (Gv 19, 25-27) — non avviene secondo il metodo classico, che pure conserva un indubbio valore, ma integrando le tradizioni giudaiche pervenuteci dal periodo nel quale Antico Testamento e sua interpretazione formavano un tutt'uno: tradizioni che gli esperti definiscono letteratura inter-

Ex parte Ordinis nihil obstat quominus
imprimatur liber cui titulus
Maria a Cana e presso la Croce,
auctore P. Aristide M. Serra O.S.M.,
cura Centro di Cultura Mariana
Mater Ecclesiae in Urbe editus.
In quorum fidem, etc.
Romae, die 14 iunii 1978

P. Gabriel M. Gravina
Secretarius Ordinis O.S.M.

IMPRIMATUR

✠ Giovanni Canestri, Vicegerente
Dal Vicariato di Roma,
17 giugno 1978

testamentaria. Questa produzione letteraria si è rivelata indispensabile non solo per cogliere alcune sfumature concettuali, altrimenti incomprensibili, del Nuovo Testamento, ma anche per documentare la continuità tra l'Antica e la Nuova Alleanza, che i Padri della Chiesa avevano intuito più che dimostrato. Ne consegue che il mondo socio-culturale giudaico dell'immediato prima e dopo Cristo, interpellato e sollecitato, dà anche esso una sua risposta illuminante.

Il racconto delle nozze di Cana, le frasi enigmatiche che ne intessono la trama, le note redazionali dell'evangelista assumono un'importanza che va oltre il significato dell'episodio, perché inserito in uno schema apocalittico in parte rievocativo del passato e in parte proiettato verso il futuro. Da qui la bipolarità esegetica, cui dà luogo; da qui anche l'interpretazione storicizzante o politica, e una maggiore disponibilità strutturale a filtrare intenzioni recondite dell'evangelista. Confrontato inoltre con il racconto della presenza di Maria ai piedi della Croce, appare più ricco di capacità evocative e di contenuti, in quanto acquista tutto il suo significato dal costante e voluto orientamento all'Ora del Calvario. Quest'Ora, che ha minori addentellati nella letteratura intertestamentaria, trova prolungata eco e chiare risonanze nelle Scritture, soprattutto in quelle pericopi in cui la morte del Cristo è sentita come un gesto di liberazione messianica. Cana e Calvario sono due momenti nei quali Giovanni vede una correlazione stretta: la stessa « Donna » è presente quando Gesù inizia e quando cessa di operare.

Il lettore, che indugerà con calma e distensione su queste pagine che A. Serra ha stilato dopo matura riflessione, sentirà il bisogno di rivedere le sue posizioni nei confronti del ruolo di Maria e si persuaderà che attorno al Suo nome si raccoglieranno ancora i dispersi figli di Dio.

ELIO PERETTO, OSM

1

Maria a Cana

(Gv 2, 1-12)

Cana: un villaggio della Galilea¹, il cui nome è legato per sempre alle memorie cristiane da questa pagina del quarto vangelo.

Un giorno si celebrava là una festa di nozze. Alla gioia umanissima di quella mensa furono invitati Gesù, sua madre e i discepoli. Circa i probabili motivi dell'invito, si potrà ricordare che Natanaele, uno dei primi « chiamati » da Gesù (Gv 1, 41-51), era originario del luogo (Gv 21, 2) e che S. Anna — madre della Vergine, secondo il protovangelo di Giacomo² — ebbe i natali a Sefforis, un'importante città della Galilea, situata nei dintorni di Cana. Così vuole una tradizione cristiana del sec. XII³.

¹ Nel N.T. Cana di Galilea è nominata solo dal vangelo di Giovanni (2, 1; 4, 46; 21, 2). Giuseppe Flavio la ricorda nella sua *Vita* 16, 86.

Gli autori medievali, e qualcuno fra i moderni, identificano Cana con l'attuale sito di *Kirbet Qana*, posto a ridosso di una montagna, poco lontano da Sefforis, a circa 14 km N di Nazaret.

Più comunemente, però, Cana è localizzata nel ridente villaggio di *Kefar-Kana*, situato 8 km a NE di Nazaret. Il paesetto conta circa 1.500 abitanti, di cui un terzo musulmani e il resto cristiani. Ciascun rito vi possiede la propria chiesa: latini, greci uniti e greci scismatici. Questi ultimi conservano nella loro chiesa due grandi vasi che, secondo una pia tradizione, sarebbero quelle usate nel banchetto nuziale di cui parla il vangelo. Si tratta, in realtà, di due antiche urne battesimali.

Cfr. BALDI D., *Guida di Terra Santa*, Gerusalemme [1963], p. 398; BAGATTI B., *Le antichità di Khirbet Qana e di Kefr Kenna in Galilea*, in *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus*, 15 (1964-65), p. 251-292.

² GORDINI G.D., voce *Anna*, in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. I, [Roma 1961], coll. 1269-1275, con nota iconografica di E. Croce, coll. 1276-1295.

Inoltre cfr. la voce *Gioacchino (San)*, in *Enciclopedia della Bibbia*, vol. III, Torino [1970], coll. 1055-56, a cura di S. Cirac.

³ Di essa parla Giovanni di Würzburg nel 1165; cfr. la voce *Gioacchino (San)*, qui sopra citata, coll. 1053-1054.

Giovanni, però, quasi sorvola su questi dati di cronaca. Per lui conta soprattutto il fatto che in quel paesino fu ospite un giorno il Verbo, venuto a porre le sue tende fra noi (*Gv* 1, 14). E lì, nella cornice di un tripudio che stava per spegnersi in un'amara delusione, la Presenza incarnata di Dio squarciò per un momento il velo che avvolgeva il mistero della sua Persona.

Molto probabilmente anche Giovanni fu testimone oculare di quel primo « segno » operato da Gesù. La sua memoria ne rimase folgorata. Ne fece oggetto di approfondita meditazione, che va sicuramente al di là di un banale racconto. Cronaca e dottrina, storia e teologia vi si intrecciano e si compenetrano. Si avverte, in queste righe, il soffio dello Spirito, che faceva « ricordare » ai discepoli parole e gesti di Gesù (*Gv* 14, 26) alla luce della Risurrezione, che illumina a sua volta in visione retrospettiva tutto l'itinerario della salvezza.

Difatti per scandagliare la portata di questa prima « manifestazione » di Gesù, l'evangelista ispira il suo racconto a due altre grandi « rivelazioni », quella cioè del *monte Sinai* e quella del *mistero pasquale*.

Questa duplice polarità impressa al « segno » di Cana è già insinuata dalle analogie di struttura sottese ai tre eventi: Sinai-Cana-Pasqua.

Si veda il seguente raffronto:

SINAI	CANA	PASQUA
Il terzo giorno Yahwéh rivelò la sua gloria a Mosè e il popolo credette anche in lui (<i>Es</i> 19, 11. 9)	Il terzo giorno Gesù rivelò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui (<i>Gv</i> 2, 1. 11)	Il terzo giorno Gesù rivelò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui (<i>Gv</i> 2, 19-20; 20-21) ⁴

⁴ Per la discussione dei vari aspetti della tesi enunciata in questo schema, cfr. i seguenti scritti, in ordine cronologico: SAHLIN H., *Zur Typo-*

Tali corrispondenze di soli *termini*, a sé stanti, potrebbero trarre in inganno. Potrebbero, cioè, essere casuali e non volute necessariamente dall'evangelista. Le cose, però, sembrano stare diversamente. Infatti l'episodio di Cana è ricco non solo di parole, ma anche di *temi* che fanno capo ora al Sinai ora alla Pasqua, oppure all'uno e all'altra insieme.

Per convenienza di esposizione, divido in due parti questo commento. La prima, alquanto estesa, delinea quattro argomenti per i quali l'antica letteratura giudaica sembra offrire nuove prospettive. Si tratta dei seguenti punti: la settimana inaugurale del ministero di Gesù; il detto di *Gv* 1, 51, considerato in rapporto al segno di Cana e al segno del Tempio; l'invito di Maria ai servi: « Quanto Egli vi dirà, fatelo » (*Gv* 2, 5b); il vino e il suo simbolismo.

Il ricorso al giudaismo antico si rivela tanto più utile, in quanto per gli Ebrei contemporanei al Nuovo Testamento le « Scritture » comprendevano non solo il testo canonico (ispirato) dell'Antico Testamento, ma anche la sua interpretazione viva data al loro tempo⁵. In effetti, gli esegeti vanno

logie des Johannesevangeliums, Uppsala-Leipzig 1950, p. 8-12; POTIN J., *La Fête juive de la Pentecôte. Étude des textes liturgiques*, vol. I, Commentaire, Paris 1971 (« Lectio divina » 65a), specialmente p. 314-317; SERRA, *Le tradizioni della teofania sinaitica...*; OLSSON, *Structure and Meaning in the fourth Gospel...* (1974), p. 102, 105-108; *Esortazione Apostolica « Marialis Cultus »* di Paolo VI, 2 febbraio 1974, num. 57, ultimo paragrafo (cfr. *Acta Apostolicae Sedis*, 66 [1974], p. 166-167); SERRA, *Contributi dell'antica letteratura giudaica...*, p. 45-301.

⁵ VERMÈS G., *La figure de Moïse au tournant des deux Testaments*, in *Cahiers Sioniens*, 8 (1954), p. 206: « ...aux yeux d'un Juif de l'époque [de J. Flavius], Bible et traditions interprétatives, ne faisaient qu'un seul tout que l'on ne songeait même pas à dissocier »; LE DÉAUT R., *La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII*, 42, Rome 1963, p. 263: « Il sera facile de constater ici encore combien la révélation du N.T. s'inscrit dans le prolongement de la révélation antérieure, explicitée par la tradition orale surtout liturgique: mieux connaître certains traits de cette 'préparation évangélique' providentielle peut aider à percevoir plus profondément le sens de son accomplissement dans l'oeuvre du Christ »; si veda anche la recensione di quest'opera notevole in *Revue Biblique*, 71 [1964], p. 266, a firma di P. Grelot.

sempre meglio accertando che gli autori del Nuovo Testamento citano sovente brani dell'Antico, così come venivano « riletti » (cioè reinterpretati) nei loro ambienti⁶. Fra questi casi di « rilettura », vi sono anche i quattro temi enunciati qui sopra.

La seconda parte, invece, comprende osservazioni meno diffuse su altri versetti del brano. L'insieme delle due parti offre così una spiegazione sostanziale di questa pagina suggestiva del quarto vangelo.

Parte prima

ALCUNI TEMI DI GV 2, 1-12 ALLA LUCE SOPRATTUTTO DELL'ANTICA LETTERATURA GIUDAICA

I. LA SETTIMANA INAUGURALE DEL MINISTERO DI GESÙ

Il segno di Cana è datato al « terzo giorno » (2, 1). Questa annotazione cronologica ha lo scopo di porre in relazione il primo miracolo di Gesù col *Sinai* e con la *Risurrezione*.

Il Sinai

Il « terzo giorno » di Cana fa parte a sua volta dei giorni entro i quali Giovanni suddivide i primi atti del ministero profetico di Gesù⁷. Egli ottiene così una sequenza di giorni (una « emerologia »), articolata nel modo seguente:

<i>I giorno</i> (1, 19-28)	Testimonianza di Giovanni Battista davanti ai sacerdoti e leviti di Gerusalemme.
<i>II giorno</i> (1, 29-34)	Giovanni addita Gesù come l'« Agnello di Dio ».
<i>III giorno</i> (1, 35-42)	Due discepoli del Battista (di cui uno è Andrea) e Simon Pietro sono chiamati da Gesù.
<i>IV giorno</i> (1, 43-51)	Vocazione di Filippo e Natanaele.

⁶ Per un saggio sintetico, ma illuminante, sulla questione, cfr. MILLER M.P., *Targum, Midrash and the use of the Old Testament in the New Testament*, in *Journal of the Study of Judaism*, 2 (1971), p. 29-82.

⁷ I giorni inaugurali del ministero di Gesù secondo Giovanni, furono oggetto di una diffusa monografia, opera di BOISMARD M.É., *Du Baptême à*

« il terzo giorno » (2, 1-11)	Nozze di Cana.
« non molti giorni » (2, 12)	Dimora di Gesù a Cafarnao, con la madre, i fratelli e i discepoli.

Pertanto questa è la successione dei giorni suelencati: I, II, III, IV, « il terzo giorno » (quello di Cana), « non molti giorni ».

Ora la fonte alla quale si ispira Giovanni per tale schema cronologico è, molto probabilmente, un'antica tradizione giudaica, la quale era solita distribuire in più giorni i fatti che accompagnarono la rivelazione del monte Sinai, quando Yahwéh strinse l'Alleanza con Israele e gli diede la Legge,

Cana, Paris 1956 (« Lectio divina » 18). Fra l'altro l'autore si studiava di individuare il motivo teologico di questi primi giorni della missione di Cristo. Egli li riduce a sette, e vi scopre un nesso intenzionale con la settimana prima della creazione, quella di *Gen* 1-2,3. Come la prima creazione ebbe compimento in sei giorni e al settimo Dio si riposò, così Gesù dà inizio alla nuova creazione in un'altra settimana simbolica. Nei primi sei giorni chiama alla sua sequela gli apostoli, colonne del nuovo edificio della Chiesa. Poi al settimo, che simboleggia il riposo finale, egli partecipa alle nozze di Cana, figura profetica delle nozze escatologiche di Dio col suo popolo.

La tesi del p. Boismard, pregevole sotto molteplici aspetti, sembra tuttavia lasciare aperte due obiezioni:

a) Il tema della « nuova creazione » è più paolino che giovanneo.

b) Per ottenere il numero sette, il Boismard è costretto a piegare il testo alla sua tesi. Introduce, per es., il quinto e il sesto giorno, che l'evangelista non ricorda nel suo schema. Dà per scontato che il « terzo giorno » — quello di Cana — corrisponda al settimo della successione, mentre potrebbe essere anche il sesto, se il computo si effettua partendo dal quarto giorno.

Una posizione analoga a quella di Boismard, sebbene condotta su altre basi, è quella di VAN DIEMEN P., *La semaine inaugurale et la semaine terminale de l'évangile de Jean. Message et structure*. Thèse présentée à la Commission Biblique pour l'obtention du grade de Docteur en Écriture Sainte., Rome 1972.

Le interpretazioni degli altri autori che hanno scritto più brevemente sulla settimana iniziale del vangelo giovanneo sono da me riassunte in *Contributi dell'antica letteratura giudaica...*, p. 29-44.

tramite Mosè (*Es* 19-24)⁸. Qualche parola su questa tradizione.

Secondo *Es* 19, la teofania del monte Sinai ha due punti di riferimento, per quanto riguarda la cronologia, cioè:

* *Es* 19, 1:

« Nel terzo mese dall'uscita degli Israeliti dal paese d'Egitto, proprio in quel giorno, essi arrivarono al deserto del Sinai ».

* *Es* 19, 10-11. 16:

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

Ora al terzo giorno, sul far del mattino, vi furono tuoni, lampi, una densa nube sul monte... ».

Partendo da queste indicazioni, la letteratura targumica e rabbinica racconta la rivelazione del Sinai inquadrandola in uno schema cronologico di sei, sette e, forse, otto giorni:

⁸ I due temi (Alleanza e Torah), benché strettamente connessi, rimangono però distinti.

Nelle varie correnti del giudaismo si dà più importanza ora all'uno ora all'altro. Nei circoli dei farisei, la Torah diviene la ragione d'essere dell'Alleanza. Il libro dei Giubilei e la Regola di Qumràn hanno più interesse per l'Alleanza come tale.

Cfr. PERROT C., *La Lecture de la Bible dans la Synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes*, Hildesheim 1973, p. 245-249; JAUBERT A., *La notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris [1963], p. 291; POTIN, *op. cit.*, p. 135.

<i>Sei giorni</i>	Mekiltà di R. Ismaele ⁹ , R. Simeone b. Yoḥai (150 ca. d.C.) ¹⁰ , e i Rabbini in genere ¹¹ .
<i>Sette giorni</i>	Ṛ. Yosè il Galileo (110 ca. d.C.) ¹² , Seder 'Olâm Rabbah (150 ca. d.C.) ¹³ .

⁹ E' un midrash a *Es* 12, 1-23, 19; 31, 12-17 e 35, 1-3. Vi è un consenso abbastanza diffuso tra i critici nell'ammettere che la Mekiltà (= misura) di R. Ismaele rifletta l'halakah tannaitica del sec. II. Contiene però numerosi brani haggadici.

L'*halakah* è l'interpretazione dei testi legislativi della s. Scrittura (cfr. *Es* 18,20). L'*haggadah* consiste in commenti sulle parti narrative e dottrinali della medesima. Entrambe sono fatte specialmente sul Pentateuco. L'insieme dell'*halakan* e dell'*haggadah* formano il *midrash*, cioè l'«investigazione» approfondita della Bibbia (dal verbo «darash», che significa «esaminare», «studiare», «esporre», «ricercare»). Buone voci sintetiche su questi termini si trovano, ad es., nell'*Encyclopaedia Judaica, Jerusalem* [1971]; oppure nell'*Enciclopedia della Bibbia, Torino* 1969-1971.

Ritornando alla Mekiltà di R. Ismaele, per un'informazione sintetica sulla medesima cfr. HERR M.D., *Mekilta of R. Ishmael*, in *Encyclopaedia Judaica*, XI, Jerusalem [1971], coll., 1267-1269. Per le opinioni sulla datazione, cfr. WACHOLDER B.Z., *The Date of the Mekilta De-Rabbi Ishmael*, in *Hebrew Union College Annual*, 39 (1968) p. 117-144. Una nota diffusa su edizioni e studi si trova anche in TOWNER W.S., *The Rabbinic «Enumeration of Scriptural Examples». A Study of a rabbinic Pattern of Discourse with special reference to Mekilta D'R. Ishmael*, Leiden 1973, p. 51-53.

Un'ottima edizione è quella di LAUTERBACH J.Z., *Mekilta de-Rabbi Ishmael*, 2 voll., Philadelphia 1949,² (testo originale e versione inglese).

¹⁰ E' un midrash halachico-haggadico su diverse parti dell'Esodo, commentate versetto per versetto. L'attribuzione a R. Simeone b. Yoḥai (150 ca.) si spiega per il fatto che il midrash si apre con una sentenza attribuita a lui.

La data di redazione non pare anteriore all'inizio del sec. V. L'edizione più aggiornata è quella di EPSTEIN J.N.-MELAMED E.Z., *Mekilta d'Rabbi Sim'on b. Yoḥai...*, Hierosolymis 1955 (ha solo il testo originale).

Per un'informazione complessiva, cfr. HERR M.D., *Mekilta of R. Simeon ben Yoḥai*, in *Encyclopaedia Judaica*, XI, Jerusalem [1971], coll. 1269-1270.

¹¹ Talmud babilonese, *Shabbat* 86b-87a. Per un'edizione inglese integrale di questo Talmud, si veda quella edita dalla Soncino Press, London 1948-1952, in 35 voll., sotto la direzione di I. Epstein.

¹² Talmud babilonese, *Shabbat* 86b-87a. 88a; *Yoma* 4b; *Ta'anit* 28b.

¹³ *Seder 'Olâm Rabbah, sive Chronicon Hebraeorum majus et minus latine vertit Johannes Meyer*. Amsterdami 1699, cap. V-VI, p. 15-18.

<i>Otto giorni (?)</i>	Targum dello pseudo Gionata sul Pentateuco (sigla <i>TJ I</i> = Targum gerosolimitano primo) ¹⁴ . Questo Targum, nei capitoli 19-24 dell'Esodo, conta certamente sette giorni; un ottavo giorno sembra probabile, ma non certo.
------------------------	--

Vediamo ora, un po' più da vicino, ad es., lo schema dello pseudo Gionata:

<i>I giorno</i>	Gli Ebrei, al primo giorno del terzo mese (Siwan), da Rephidim giungono al deserto del Sinai (<i>TJ I Es</i> 19, 1-2).
<i>II giorno</i>	Mosè sale sul monte e poi scende verso il popolo. Riferisce quindi a Dio le parole del popolo: «Tutto ciò che ha detto Yahwéh, noi lo faremo» (<i>TJ I Es</i> 19, 3-8).
<i>III giorno</i>	Yahwéh dice a Mosè: «Ecco che io mi rivelerò a te...». E Mosè ripete le parole di Yahwéh al popolo (<i>TJ I Es</i> 19, 9).

E' una cronaca compilata in trenta capitoli, che va da Adamo fino alla rivolta di Bar Kokeba (132-135 d.C.). Per una notizia essenziale, cfr. ROSENTHAL J.M., *Seder Olam Rabbah*, in *Encyclopaedia Judaica*, XIV, Jerusalem [1971], coll. 1091-1092.

¹⁴ Per una rassegna generale sulle questioni relative a questo importante Targum, cfr. MC NAMARA M., *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Rome 1966, p. 258-259; LE DÉAUT R., *Introduction à la littérature targumique*, première partie (ad usum privatum), Rome, Institut Biblique Pontifical, 1966, p. 90-101; idem, *The Current State of the Targumic Studies*, in *Biblical Theology Bulletin*, 4 (1974), p. 243-289.

Una versione inglese di questo Targum fu curata da ETHERIDGE J.W., *The Targum of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the Pentateuch with the fragments of the Jerusalem Targum: from the Chaldee*, vol. I, London 1862; vol. II, 1865.

IV giorno

Yahwéh ordina a Mosè: « Va' verso il popolo, e preparali *oggi e domani*, e lavino le loro vesti, e siano preparati per *il terzo giorno*, perché il terzo giorno si rivelerà Yahwéh agli occhi di tutto il popolo, sulla montagna del Sinai... ». Mosè discende per ordinare al popolo tutto questo, dicendo: « Siate pronti per tre giorni » (TJ I Es 19, 10-15).

« Il terzo giorno »
(cioè il sesto del mese)

Rivelazione di Yahwéh sul monte Sinai. Mosè fa avvicinare il popolo fino ai piedi del monte.

Yahwéh invita il profeta a salire sulla cima, ove gli dice poi di scendere, e di risalire con Aronne, mentre i sacerdoti dovranno tenersi a distanza.

Mosè scende dal monte e ordina al popolo: « Avvicinatevi e ricevete la Legge con le dieci Parole » (TJ I Es 19, 16-25).

Settimo giorno

L'arcangelo Michele ordina a Mosè di salire alla presenza di Yahwéh con Aronne, Nadab, Abihu e settanta fra gli anziani d'Israele. Solo Mosè però si avvicina davanti a Yahwéh. Poi reca a conoscenza del popolo tutte le « parole » e i « giudizi » di Yahwéh, e li mette per iscritto, dopo che il popolo ha pronunciato il suo assenso corale: « Tutto ciò che ha detto Yahwéh, noi lo faremo » (TJ I Es 24, 3).

Il profeta si leva quindi di buon mattino, costruisce un altare ai piedi della montagna e dodici stele

per le dodici tribù d'Israele. Lì avviene la solenne ratifica dell'Alleanza.

Dopo ciò, Mosè, Aronne, Nadab, Abihu e settanta fra gli anziani di Israele salgono alla presenza di Yahwéh. Nadab e Abihu vedono la gloria del Dio d'Israele (TJ I Es 24, 1-10).

Ottavo giorno (?)¹⁵

Mosè e quanti sono saliti con lui videro « ... la gloria della Shekinah di Yahwéh, e si rallegrarono che le loro offerte erano state accolte con favore, come se avessero mangiato e come se avessero bevuto ». Yahwéh ordina a Mosè di salire davanti a Lui sulla montagna, per ricevere il resto dei precetti della Legge e le 613 regole. Mosè, pertanto, prende a suo fianco Giosuè e raggiunge la cima del monte. La nube della Gloria copre la montagna per sei giorni; al settimo, Dio chiama Mosè, il quale stette sul Sinai 40 giorni e 40 notti, « ... inteso ad apprendere i precetti della Legge dalla bocca del Santo: il suo nome sia lodato! » (TJ I Es 24, 11-18).

Come si vede, il calcolo di questa « emerologia » è fatto partendo dal primo giorno del terzo mese del calendario ebraico (= Siwan). Le giornate si susseguono nell'ordine seguente: I giorno, II, III, IV, « il terzo giorno » (che corrisponde al

¹⁵ L'inclusione di questo ottavo giorno nello schema dello pseudo Gionata è solo ipotetica, come spiego in *Contributi dell'antica letteratura giudaica...*, p. 70-71.

sesto, perché si computa a partire dal quarto giorno incluso). Fino a questo punto lo schema è identico in quasi tutte le fonti. Diverge, poi, in quanto alcuni aggiungono un settimo, oppure (come sembra fare lo pseudo Gionata) un ottavo giorno.

Va osservato, in particolare, che « *il terzo giorno* » (= *il sesto della serie*) è quello più importante. E' considerato infatti il giorno in cui viene donata la Legge a Mosè.

Tale schema cronologico è usato dalla tradizione giudaica esclusivamente per narrare i fatti della teofania sinaitica (*Es* 19-24). Probabilmente esso è di estrazione liturgica. Pare, cioè, che rifletta i giorni della festa che commemorava il grande evento del Sinai. Già uno o due secoli a.C., questa solennità era la Pentecoste, e veniva celebrata al terzo mese dell'anno nei circoli sacerdotali¹⁶. La festa poteva durare sei, sette oppure otto giorni, a seconda delle varie correnti del giudaismo¹⁷. Il giorno culmine era il sesto. Dal quarto giorno incluso cominciava forse un triduo di preparazione più intensa, fatta di pratiche santificatorie, come lavare le vesti e astenersi dall'intimità coniugale¹⁸. Sembra sia questo il motivo per cui nel suddetto conteggio dei giorni, dal quarto si passa al « terzo giorno », cioè il sesto. Il modello letterario è quello di *Es* 19, 10. 11: « ... oggi, domani... e il terzo giorno ». E' presumibile che nel sesto giorno avesse luogo un rito di rin-

¹⁶ POTIN, *La Fête juive de la Pentecôte...*, p. 301.

¹⁷ Nel Talmud babilonese (*Rosh Hashanab* 4b) è considerata la possibilità che la Pentecoste durasse anche otto giorni (sentenza di R. Eleazaro in nome di R. Oshaya [225 ca.]).

La Pasqua durava sette giorni (*Lv* 23, 6-8; *Dt* 16, 8; *Num* 28, 17. 24. 25); i Tabernacoli, otto (*Lv* 23, 35-36; *Num* 29, 12-35; *Nee* 8, 18).

¹⁸ *Es* 19, 10. 14; cfr. *Lv* 11, 25. 28. 32. 39. 40; 13, 53-58; 14, 9. 46-47; 15, 1 ss.; 17, 15-16; *Gn* 35, 2. Poi *Es* 19, 15; cfr. *Lv* 15, 16 ss.; 22, 3-7; *I Sam* 21, 5-6...

Anche nella Regola di Qumràn è prescritto: « ... allorché tutta l'Assemblea sarà chiamata a giudizio o al Consiglio della Comunità o alla guerra, essi si santificheranno per tre giorni; perché chiunque vada là preparato » (1QS_a, I, 25-26).

novamento dell'Alleanza, sul tipo, ad es., di quello attestato a Qumràn (IQS I, 18-II, 26).

E' molto importante stabilire, almeno entro termini approssimativi, la *data* di questa tradizione appena descritta. Al riguardo propongo alcune considerazioni, che consentono di formulare perlomeno una conclusione ipotetica.

a) La scena della Trasfigurazione di Gesù ha molti punti di contatto con la teofania del Sinai, come riconoscono tutti gli esegeti¹⁹. Tra queste mutue affinità dobbiamo includere facilmente anche l'inciso cronologico « sei giorni dopo » (= « nel sesto giorno »; *Mt* 17, 1; *Mc* 9, 1) e l'altro di *Lc* 9, 28: « Circa otto giorni dopo ».

Queste due annotazioni cronologiche potrebbero dimostrare che i Sinottici conoscevano quella tradizione giudaica che era solita inquadrare la teofania del Sinai in sei, sette oppure (ma la cosa non è sicura) in otto giorni. Per sottolineare le somiglianze tra la rivelazione di Yahwéh al Sinai e la Trasfigurazione di Cristo, i Sinottici — fra gli altri espedienti letterari — fanno ricorso anche al suddetto inciso cronologico. In altre parole: come la manifestazione di Yahwéh al Sinai avvenne il sesto (o l'ottavo giorno, come sembra dire pseudo Gionata), così la rivelazione di Gesù trasfigurato avvenne egualmente al sesto giorno (Marco e Matteo), oppure all'ottavo (Luca)²⁰.

b) Tra le fonti giudaiche nelle quali è documentata l'emero-logia del Sinai, troviamo i nomi di R. Yosè il Galileo

¹⁹ Si veda, per es., NÜTZEL J.M., *Die Verklärungserzählung im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* [Würzburg, 1973], p. 161; FEUILLET A., *Les perspectives propres à chaque Évangéliste dans les récits de la Transfiguration*, in *Biblica*, 39 (1958), p. 281-301; LÉON-DUFOUR X., *Études d'Évangiles*, Paris [1965], p. 83-122; NARDONI E., *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San Marcos*, Buenos Aires [1976], p. 169-194; SERRA, *Contributi dell'antica letteratura giudaica...*, p. 116-125.

²⁰ POTIN, *op. cit.*, p. 315 nota 17; NARDONI, *op. cit.*, p. 112, p. 155 nota 17, p. 226 nota 14; SERRA, *op. cit.*, p. 125-128.

(110 ca. d.C.), R. Simeone b. Yoḥai (150 ca. d.C.) e il Seder 'Olām Rabbah (150 ca.d.C.).

Sulla base di queste testimonianze, si può ritenere con un certo fondamento che la tradizione di cui stiamo trattando fosse conosciuta ai tempi del N.T. Di conseguenza, l'autore del quarto vangelo poteva essere a conoscenza della medesima.

La Resurrezione

Il « terzo giorno » di Cana, oltreché al « terzo giorno » del Sinai, dice ordine anche al « terzo giorno » della Risurrezione di Cristo²¹. Consideriamo i seguenti tre punti.

1. Il nesso tra il « terzo giorno » e la « morte-risurrezione » di Gesù è dichiarato in forma esplicita da *Gv* 2, 19-22: « Distruggete questo tempio [= morte] e in tre giorni io lo riedificherò [= risurrezione]... Egli però parlava del tempio che è il suo corpo ». Ciò che viene fatto « in tre giorni », avrà termine logicamente « il terzo giorno ».

Quindi anche per Giovanni, come per i Sinottici e Paolo, il « terzo giorno » è quello della Risurrezione di Cristo²². Esso faceva parte del kerigma primitivo, espresso da *I Cor* 15,3-4: « Vi ho trasmesso, dunque, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati, secondo le Scritture; fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno, secondo le Scritture ».

2. La formula « il terzo giorno », nel vangelo giovanneo, sta in relazione anche con l'« Ora di Gesù ». Questo rapporto si ricava da *Gv* 2, 1. 4: « Il terzo giorno si celebravano delle nozze in Cana di Galilea... Sua madre gli dice: "Non hanno più vino". E Gesù a lei: "Che c'è fra me e te, o Donna?"

²¹ SERRA, *op. cit.*, p. 101-109; o anche, del medesimo, *Salvezza nelle parole e nelle cose* (*Gv* 2, 1-12)..., p. 348-350.

²² Il N.T. conosce le seguenti formule circa il giorno della risurrezione di Cristo: « il terzo giorno » (*Mt* 16, 21; *Mc* 9, 31 nelle varianti; *Lc* 9, 22;

L'« Ora mia non è ancora venuta ». Come si vede, l'evangelista intende narrare il primo « segno » di Cristo in correlazione evidente col terzo giorno (2, 1) e con l'« Ora di Gesù » (2, 4).

Com'è noto, l'« Ora di Gesù » secondo il quarto vangelo designa, come una realtà unica, *passione-morte-risurrezione* del Salvatore²³. Giovanni definisce il ritorno di Gesù da questo mondo al Padre come « la sua Ora » (2, 4; 7, 30; 8, 20; 13, 1), « quest'Ora » (12, 17; cfr. 19, 27: « quell'Ora »), oppure « l'Ora » (12, 23; 17, 1). Dall'inizio alla fine (*Gv* 2, 4; 13, 1 e 19, 27), essa imprime un andamento drammatico al vangelo di Giovanni. E' il culmine della missione salvifica di Gesù. Egli è venuto per quest'Ora (12, 27). Il suo compimento è determinato dalla volontà del Padre, e non può essere anticipato né dalla richiesta della Madre (2, 4), né dalla violenza dei suoi nemici (7, 30; 8, 28).

In quell'« Ora », il Padre rivela « la gloria » del Figlio, cioè la verità piena della Persona di lui. Questa rivelazione della gloria di Cristo comprende due aspetti:

a) *La relazione di Gesù col Padre*. Egli è il Figlio del Padre fin dall'eternità, prima che il mondo fosse (*Gv* 17, 5; cfr. 1, 1-3). Rivelando in pienezza l'identità del Figlio, il Padre fa conoscere anche Se stesso (17, 1: « Padre, ... glorifica il Figlio tuo, affinché il Figlio tuo glorifichi te »). Difatti il Padre e il Figlio sono una cosa sola (10, 30).

b) *La relazione di Gesù con gli uomini*. In quell'« Ora » il Padre rivela il potere che ha conferito al Figlio su ogni

24, 7. 21. 46; *Gv* 2, 1; *At* 10, 40; *I Cor* 15, 4) - « in tre giorni » (*Mt* 26, 61; *Mc* 14, 58; *Gv* 2, 20) - « dopo tre giorni » (*Mt* 16, 21 nelle varianti; 27, 63; *Mc* 8, 31; *Lc* 9, 22 nelle varianti) - « il primo giorno della settimana » (*Mc* 16, 9; *Gv* 20, 1. 19; *At* 20, 7) - « il giorno del Signore » (*Apoc* 1, 10).

Cfr. SERRA A., « ... il terzo giorno, secondo le Scritture », in *Servitium* (centro ecumenico Giovanni XXIII, Sotto il Monte, Bergamo), 11 (1977), p. 84-98.

²³ Cfr., per es., THÜSING W., *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster 1959, p. 75-100; BROWN, *The Gospel according to St. John*, I, p. 517-18; FERRARO G., *L'« Ora » di Cristo nel quarto Vangelo*, Roma 1974.

uomo, affinché doni loro la vita eterna (17, 2), che consiste in questo: la conoscenza del Padre come unico vero Dio, e di Gesù Cristo come suo inviato (17, 3).

Questa è l'« opera » che il Padre ha affidato al Figlio sulla terra e che il Figlio ha condotto a termine. In tal modo Egli ha glorificato il Padre (17, 4), cioè ha manifestato a noi il volto di Lui (14, 9).

3. Nell'escatologia del quarto vangelo, la frase « il terzo giorno » trova un'altra equivalenza nell'espressione « in quel giorno » (14, 20; 16, 23. 26), che deriva chiaramente dal linguaggio escatologico dell'A.T., specie i profeti.

Nella dottrina di Giovanni, « quel giorno », cioè il giorno della morte e risurrezione di Cristo, è quello nel quale saranno rivelati ai discepoli due aspetti dell'unico mistero del Verbo Incarnato. Diceva Gesù ai suoi (Gv 14, 18-20):

18. « Non vi lascerò orfani, ritornerò da voi.
19. Ancora un poco e il mondo non mi vedrà più; voi invece mi vedrete, perché io vivo e voi vivrete.
20. *In quel giorno* voi saprete che io sono nel Padre, e voi in me ed io in voi ».

Ecco, dunque, la duplice rivelazione che emana dal mistero pasquale.

Primo. I discepoli conosceranno « che Gesù è nel Padre », cioè la sua uguaglianza col Padre nella divinità.

Anche altrove, nel quarto vangelo, Gesù afferma: « Il Padre è in me » (10, 38; 14, 10. 11. 20; 17, 21. 23); oppure « Io sono nel Padre » (10, 38; 14, 10. 20; 17, 21). Va notato che in tutti questi passi (eccetto 17, 23) le due frasi qui citate sono espresse in forma simultanea.

Da Gv 10, 30-39 appare in che senso Gesù affermava: « Io sono nel Padre ». Quand'Egli dice: « Il Padre ed io siamo una cosa sola » (10, 30), i Giudei vogliono lapidarlo, perché

ha bestemmiato: essendo un uomo, osa farsi Dio (10, 33). Al che Gesù replica sollecitando la loro fede nelle sue opere: « ... affinché conosciate che il Padre è in me ed io nel Padre » (10, 38).

Traspare, dunque, da questo linguaggio di Cristo l'intenzione di iniziare i suoi uditori alla dimensione trascendente della sua Persona. I Giudei, difatti, sono in grado di capire che Egli pretendeva farsi uguale a Dio (10, 33; cfr. 5, 18; 8, 59). Eppure Gesù non li contraddice. Egli rinvia la manifestazione della sua vera identità al momento della sua « esaltazione » (Gv 8, 28): « Quando avrete esaltato il Figlio dell'Uomo, allora saprete che *Io sono* ». Nella teologia giovannea, l'« esaltazione » di Cristo è la morte di croce (12, 32), contemplata alla luce della risurrezione. « In quel giorno » tutto questo diverrà manifesto. In presenza del Risorto, Tommaso esclamerà: « *Signore mio e Dio mio* » (20, 28).

Secondo. « In quel giorno » i discepoli prenderanno coscienza anche dei legami interpersonali che Gesù vuole istituire con loro: « ... voi in me ed io in voi » (14, 20). S'avvera così il desiderio ardente che Gesù esprimeva nella preghiera dell'ultima cena: « Come tu, Padre, *sei in me ed io in te, siano anch'essi in noi una sola cosa...* La gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano una sola cosa, *come noi. Io in loro e tu in me*, affinché siano perfetti nell'unità e il mondo conosca che tu mi hai mandato, e *li hai amati come hai amato me*. Padre, quelli che mi hai dato, voglio che *siano anch'essi con me dove sono io...* perché *l'amore col quale mi hai amato sia in essi ed io in loro* » (17, 21. 22-24. 26).

Da queste parole si vede che l'amore-unione del Padre col Figlio è il *fondamento* e la *causa* dell'amore-unione del Figlio coi discepoli e dei discepoli col Padre (cfr. I Gv 1, 3). L'avverbio *come* (greco « *kathôs* »), in Giovanni, non esprime

soltanto un rapporto di *similitudine*, ma indica anche la *causa*:²⁴ « come » e « poiché » il Padre ama il Figlio, il Figlio ama coloro che il Padre gli ha donato, cosicché questi sono avvolti nell'amplesso di amore del Padre per il Figlio.

Questa duplice illuminazione che emana dalla Pasqua, ribadisce quanto detto sopra circa la « glorificazione » di Cristo. Essa comprende, in maniera indivisa, *la relazione di Cristo col Padre e la sua comunione coi discepoli*. La seconda è radicata e modellata sulla prima. Da essa fluisce come da causa esemplare.

Questa immanenza reciproca di Cristo nei discepoli e dei discepoli in Cristo, è giustamente riconosciuta come la versione neotestamentaria del ritornello così frequente nell'A.T.: « Voi sarete il mio popolo e Io sarò il vostro Dio ». Gesù Risorto è il « Dio » della Nuova ed Eterna Alleanza, cosicché Tommaso può esclamare: « Signore mio e Dio mio » (Gv 20, 28). Gli attributi di « Signore » (greco « Kyrios ») e « Dio » (greco « Theos »), che erano propri di Yahwéh in relazione al popolo dell'Antico Patto, sono ora trasferiti a Gesù, il Signore²⁵.

Per concludere queste riflessioni iniziali sul « terzo giorno » di Cana, possiamo dunque dire che nell'orbita teologica del quarto vangelo un filo corre tra il « terzo giorno » del Sinai, di Cana e della passione glorificante di Cristo: tre pietre miliari dell'unico itinerario di salvezza. I vari momenti del primo « segno » operato da Gesù vanno letti in rapporto a questa duplice interrelazione.

²⁴ MOLLAT D., *Initiation à la lecture spirituelle de Saint Jean...*, p. 61; D'ARAGON J.L., *La notion johannique de l'unité*, in *Sciences Ecclésiastiques*, 11 (1959), p. 112 nota 4 e p. 114; SIMONIS A.J., *Die Hirtenrede im Johannevangelium. Versuch einer Analyse von Johannes 10, 1-18 nach Entstehung, Hintergrund und Inhalt*, Rom 1967, p. 293.

Per i brani giovannei in cui appare l'avverbio « kathôs » (= come), cfr. Gv 6, 57; 10, 15; 13, 34; 15, 9. 10. 12; 17, 11. 14. 18. 21. 22. 23; 20, 21.

²⁵ FEUILLET A., *Le mystère de l'Amour Divin dans la Théologie johannique*, Paris 1972, p. 82-132.

II. IL LOGHION DI GV 1, 51 IN RELAZIONE AL SEGNO DI CANA E AL SEGNO DEL TEMPIO

In Gv 1, 51 Gesù dice a Natanaele: « In verità, in verità vi dico: "Vedrete il cielo aperto e gli angeli di Dio salire e scendere sopra il Figlio dell'uomo" ».

La quasi totalità degli esegeti riconosce in queste parole un richiamo alla visione di Giacobbe a Betel, quando il patriarca « ... sognò di vedere una scala che poggiava sulla terra, mentre la sua cima raggiungeva il cielo. Ed ecco gli angeli di Dio salire e scendere su di essa » (Gn 28, 12)²⁶.

Tuttavia alcuni autori suggeriscono di valorizzare i commenti della tradizione giudaica sulla scala di Giacobbe²⁷. Allo scopo, si faccia conto delle seguenti osservazioni.

1. La tradizione giudaica, la cui eco si può già percepire in Filone²⁸, era solita interpretare la scala di Giacobbe come simbolo, principalmente, del *monte Sinai* e del *Tempio*.

Il Sinai. Come la scala di Betel era fissa in terra e la sua cima arrivava al cielo, così la base del monte Sinai era saldamente radicata al suolo, mentre le fiamme che sprigionavano dalla vetta s'innalzavano verso la volta celeste (cfr. Dt 4, 11). Gli angeli che salgono e che scendono dalla scala sono Mosè ed Aronne nell'atto di salire e scendere dal Sinai²⁹.

²⁶ PURY (de) A., *Promesse divine et Légende cultuelle dans le cycle de Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarcales*, Paris 1975; OLIVA M., *Jacob en Betel: Visión y Voto (Gn 28, 10-22). Estudio sobre la fuente E.*, Valencia 1975.

²⁷ MOLONEY F.J., *The Johannine Son of Man*, Roma [1976], p. 26-32; SERRA, *Contributi dell'antica letteratura giudaica...*, p. 259-301 (« Il loghion di Gv 1, 51 e il segno di Cana »).

²⁸ De Sommiis I, 133-156.

²⁹ Gn R (= Genesi Rabbah) 68, 12 a 28, 12; Es R 42, 2 a 32, 7. Per una versione inglese del « Midrash Rabbah », cfr. *Midrash Rabbah, translated to English with Notes, Glossary and Indices*, under the Editorship of H. Freedman and M. Simon, 10 volumi, London 1961, terza ristampa.

Il Tempio. La scala di Giacobbe simboleggia i gradini che conducevano all'altare del Tempio in Gerusalemme. Il terreno sul quale essa poggia, allude alla terra di cui era impastato l'altare (cfr. *Es* 20, 24). Il cielo verso il quale si eleva la scala rappresenta i sacrifici, il cui profumo sale verso il firmamento. Gli angeli sono i Gran Sacerdoti, che vanno su e giù per i gradini. E come il Signore stava accanto a Giacobbe (*Gn* 28, 13), così Egli stava a fianco dell'altare, come è detto in *Am* 9, 1. E le parole pronunciate da Giacobbe: « Questa è proprio la casa di Dio, questa è la porta del cielo » (*Gn* 28, 17), si applicano bene al Tempio, che è anch'esso « casa di Dio » e « porta del cielo »³⁰.

2. Giovanni sembra essere a conoscenza di questa tradizione giudaica che collegava la scala di Giacobbe al Sinai e al Tempio. In origine, il detto di *Gv* 1, 51 poteva essere esistito per sé, autonomo e isolato. Ma nell'attuale redazione del quarto vangelo esso pare influenzato dalla suddetta tradizione giudaica, che vedeva nella scala di Giacobbe soprattutto una figura del Sinai e del Tempio³¹. Infatti:

a) *Gv* 1, 51 — a livello di redazione — è conglobato entro quella serie di giorni (cfr. *Gv* 1, 19-2, 12) che nel giudaismo veniva impiegata per narrare la teofania sinaitica. Per

³⁰ *Gn* R 68, 12 a 28, 12 (tradizione di Bar Kappara, 220 ca. d.C.); *Midrash Sl* 78, 32 (R. Berehiah, 340 ca.; R. Levi, 300 ca.; R. Simeone b. Yosé, 270 ca., in nome di R. Meir, 150 ca.); poi *Midrash Sl* 81, 2 e 91, 11. Cfr. BRAUDE W.G., *The Midrash on Psalms*, 2 volumi, New Haven e London 1959. Per i brani qui citati, cfr. vol. II, p. 26-27, 54, 105.

La tradizione samaritana interpretava la teofania di Betel in funzione del monte Sinai e del tempio eretto sul monte Garizim. Cfr. MACDONALD J., *Memor Marqab* (= l'insegnamento di Marco), vol. I, Berlino 1963, p. 47-48, 89 (testo originale); vol. II, Berlino 1963, p. 75-77, 143-144 (versione inglese).

Per un elenco completo delle fonti giudaico-samaritane che commentano *Gn* 28, 12 in maniera allegorica, cfr. SERRA, *Contributi dell'antica letteratura giudaica...*, p. 274-289.

³¹ *Op. cit.*, p. 290-301.

di più, esso precede immediatamente il « terzo giorno » di Cana, il quale sta in rapporto anche col « terzo giorno » del Sinai.

b) Dopo le parole di Gesù a Natanaele (1, 51), che richiamano *la scala di Giacobbe*, l'evangelista fa seguire il segno di Cana (2, 1-12) — modellato anche sulle tradizioni del *monte Sinai* — e il segno del *Tempio* (2, 13-22). Ambedue i « segni » sono posti sotto l'emblema pasquale del « terzo giorno » (2, 1; 2, 19: « ... in tre giorni ») e dell'« Ora di Gesù » (2, 4; cfr. 2, 19-22: morte e risurrezione). I due episodi sono concepiti come il preludio profetico di quanto avverrà poi nel mistero pasquale. Perciò gli esegeti li ritengono come due pannelli di un dittico, due facce della medesima realtà.

Ecco, ora, la domanda: perché la successione Cana-Tempio dopo *Gv* 1, 51? Questo ordinamento della materia è casuale o intenzionale? Probabilmente esso è voluto di proposito, ossia: Giovanni conosceva la tradizione che congiungeva la scala di Giacobbe al Sinai e al Tempio. Infatti egli riferisce *la visione di Betel* a Cristo, Figlio dell'uomo (1, 51), e poi narra il segno di Cana (ispirato anche alla teofania del *Sinai*) e il segno del *Tempio*³².

In altre parole, Giovanni vede in Gesù *la nuova scala di Giacobbe*. Il Figlio dell'uomo sarà il luogo privilegiato della rivelazione celeste, di quella rivelazione che Gesù può recare al mondo in quanto Egli è in comunione perfetta e sostanziale col Padre, dall'eternità. Nel « terzo giorno » della Pasqua, Egli apparirà fra noi come il *Sinai* (cioè come la Legge) e come il *Tempio* della Nuova Alleanza fra Dio e gli uomini.

Il Sinai (ossia la Legge): in quanto la sua parola rivelatrice, di cui è figura il vino di Cana³³, attinge l'espressione definitiva quando Gesù manifesterà il mistero della sua Persona.

³² MILLER, *art. cit.*, (vedi nota 6 qui sopra), p. 55-64, in particolare p. 61, numeri 2-3.

³³ Cfr. p. 47-53.

« In quel giorno », cioè nella Pasqua, la Legge donata mediante Mosè troverà compimento pieno nella grazia della Verità evangelica, che ci è comunicata attraverso Cristo (Gv 1, 17). Detto altrimenti: Gesù glorificato è il Sinai della Nuova Alleanza.

Il Tempio: in quanto l'evento pasquale (Gv 2, 18-22) mostrerà che in Gesù dimora la gloria del Padre (17, 1, 22; 14, 9-11), col quale Egli forma una cosa sola (10, 30; 17, 22); i discepoli che accolgono la parola di Gesù saranno partecipi della comunione con Lui e col Padre (14, 20-21; 17, 21). Radunati nel mistico tempio della Persona di Cristo, i dispersi figli di Dio adoreranno il Padre accogliendo la Verità del vangelo, sotto l'impulso dello Spirito Santo (11, 51-52; 4, 23).

Concludiamo questo punto II col dire che Giovanni rilegge in senso cristologico una tradizione giudaica, secondo la quale la scala di Giacobbe era simbolo specialmente del Sinai e del Tempio. Alla luce del mistero pasquale, l'evangelista comprende che ormai Gesù, Figlio dell'uomo, è la nuova scala di Giacobbe, il nuovo Sinai e il nuovo Tempio.

III. « QUANTO EGLI VI DIRÀ, FATELO » (2, 5b)

I commentatori, di solito, pongono in relazione queste parole di Maria ai servi delle nozze di Cana con quelle che il Faraone ripeteva agli Egiziani, quando gli chiedevano pane nei sette anni della carestia: « *Andate da Giuseppe. Quanto egli vi dirà, fatelo* » (Gn 41, 55).

A voler considerare unicamente la corrispondenza terminologica, non c'è dubbio: la somiglianza delle due espressioni è pressoché totale. Tuttavia dobbiamo tener presente che nell'A.T. vi è un'altra serie di testi nei quali ricorre costantemente la frase: « Quanto il Signore ha detto, lo faremo », oppure l'equivalente della medesima. *Si tratta, cioè, di quei brani in cui*

tutto il popolo d'Israele promette obbedienza a Yahwéh, suo Signore, nella stipulazione del Patto ai piedi del monte Sinai, oppure quando il Patto o qualcuno dei suoi impegni veniva rinnovato. La Legge di Mosè è sempre il termine di riferimento attorno al quale si esercita l'obbedienza-servizio del popolo eletto. In tale contesto, la formula « Tutto ciò che Yahwéh ha detto, lo faremo », o un'altra simile, è abituale. Essa appartiene al genere letterario dell'Alleanza.

In questa categoria di testi, due elementi sono costanti:

a) *Il discorso del mediatore*, che ricorda i benefici concessi da Dio al suo popolo. Parlando in questo modo ai suoi fratelli, il mediatore cerca di illuminare la loro mente, perché siano in grado di comprendere nei giusti termini la volontà del Signore, espressa nella Legge di Mosè. Solo così potranno esprimere un atto di fede intelligente e consapevole.

Attraverso il ministero del mediatore, Dio propone, ma non impone. Se Dio ha creato liberi i suoi figli, Egli — più di ogni altro — ne rispetta la libertà.

A seconda delle circostanze, il mediatore può essere un profeta³⁴, un re³⁵, un capo del popolo³⁶, un sacerdote³⁷, un angelo³⁸. In quanto messaggero di Yahwéh, egli sta fra Dio e i suoi fratelli (cfr. Dt 5, 5). Ma non è affatto un portavoce neutro. Al contrario egli fa sue, per primo ed esemplarmente, le istanze di Colui che rappresenta³⁹.

b) *La risposta del popolo*, che dichiara unanime il proprio assenso con formule differenziate quanto ai termini, ma

³⁴ Es 19, 3-8; 24, 3-8 (Mosè); Ger 42-43, 4 (Geremia).

³⁵ II Re 23, 1-3 (Giosia); II Cron 15, 9-15 (Asa).

³⁶ Gios 1; 24, 1-28 (Giosuè); Nee 5, 1-13 (Neemia); I Mc 13, 1-9 (Simone).

³⁷ Esd 10, 10-12; Nee 9-10 (Esdra).

³⁸ Lc 1, 26-38 (Gabriele).

³⁹ Gios 24, 15; Nee 5, 10.

identiche nel contenuto. Ad esempio: « Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo e lo ascolteremo »⁴⁰, oppure: « Sia fatto secondo la tua parola »⁴¹ [cioè del mediatore]; « Noi serviremo il Signore Dio nostro e obbediremo alla sua voce »⁴².

La risposta del popolo è di grande importanza, perché la relazione che Dio vuole stabilire con Israele è di natura dialogica. Dio chiama e l'uomo risponde. Se l'uomo declina l'offerta divina, il dialogo è rotto. Dio non può agire, finché l'uomo non si converte.

La Scrittura registra perlomeno dodici brani in cui ricorre la suddetta espressione o le sue varianti. Essi riguardano la ratifica del Patto fra Yahwéh e Israele al monte Sinai⁴³ oppure il rinnovamento degli impegni che esso comportava⁴⁴. Vediamone due, a titolo di esempio.

⁴⁰ Es 19, 8; 24, 3. 7; Ger 42, 20.

⁴¹ Esd 10, 12; Nee 5, 12; I Mc 13, 9; Lc 1, 38.

⁴² Gios 24, 21. 24.

⁴³ Es 19, 3-7 (discorso del mediatore, Mosè); v. 8 (risposta del popolo). - Es 24, 3-7 (discorso di Mosè, che spiega la Legge); vv. 3. 7 (risposta del popolo).

⁴⁴ Gios 1, 1-13 (Dio parla a Giosuè e Giosuè al popolo); vv. 16-18 (risposta del popolo).

Gios 24, 1-15 (Giosuè parla al popolo); vv. 16. 21. 22-24 (risposta del popolo, seguita dalle obiezioni di Giosuè che mirano a illuminare l'assemblea).

II Re 23, 1-8 (Giosia legge il libro dell'Alleanza davanti al popolo; v. 3 (« ... E tutto il popolo entrò nell'Alleanza »).

Ger 42, 7-22 (discorso di Geremia); vv. 5. 6. 20 (risposta del popolo).

Esd 10, 9-11 (discorso di Esdra); vv. 12. 16 (risposta del popolo).

Nee 5, 7-11 (discorso di Neemia); v. 12 (risposta del popolo).

Nee 9 (discorso di Neemia, in forma di preghiera); 10, 29-30 (risposta del popolo).

I Cron 15, 1-7. 9-11 (Asa, esortato dal profeta Azaria, induce il popolo a rinnovare l'Alleanza).

I Mc 13, 2-6 (Simone parla al popolo); vv. 7-9 (risposta del popolo).

Lc 1, 26-33 (messaggio dell'angelo mandato da Dio); vv. 34-37 (obiezione di Maria e chiarificazione dell'angelo; cfr. Gios 24, 16-24); v. 38 (risposta di Maria - *Fiat!* - in qualità di « Figlia di Sion »).

Al Sinai, Mosè, dopo aver ricevuto l'oracolo da parte di Yahwéh, « ... venne, chiamò gli anziani del popolo ed espose loro quello che il Signore gli aveva ordinato. Allora tutto il popolo rispose unanime e disse: "Tutto quello che Yahwéh ha detto, noi lo faremo" » (Es 19, 3-6. 7-8). La risposta del popolo, provocata dal discorso di Mosè, è ripetuta per ben tre volte nel racconto della teofania sinaitica (Es 19, 8; 24, 3. 7).

A Sichem, quando Giosuè radunò tutte le tribù presso il santuario locale per rinnovare l'Alleanza, prima ricorda gli interventi di Dio in favore del suo popolo (Gios 24,1-13). Quindi esorta le tribù a confermare la propria volontà di servire il Signore, con sincerità e fedeltà (vv. 14-15). Il popolo acclama prontamente: « Lungi da noi l'abbandonare il Signore, per servire divinità straniera! » (v. 16).

Non contento di questo primo assenso, Giosuè obietta: « Voi non potete servire il Signore, poiché Egli è un Dio santo, un Dio assai geloso, che non sopporterà le vostre prevaricazioni, né i vostri peccati » (v. 19). Ma il popolo, stavolta ancora più consapevole, esclama: « Non sia mai!... Noi serviremo il Signore Dio nostro e obbediremo alla sua voce » (vv. 21. 24).

Come si può rilevare anche da questi soli due esempi, la frase: « Quanto Yahwéh ha detto, noi lo faremo », è innanzitutto una professione di fede incondizionata, emessa dall'intero popolo d'Israele ai piedi del Sinai. Il dono della Legge fu reso possibile dall'assenso totale alla volontà di Dio. Questa solenne promessa di fedeltà veniva ripetuta ogni volta che il popolo rinnovava l'Alleanza come tale o qualcuna delle sue clausole di fondo. Quelle parole — commenta già Dt 5, 27-29 — meritavano la compiacenza di Dio stesso: « Ho udito le parole che questo popolo ti ha rivolto: quanto hanno detto va bene. Oh, se avessero sempre un tal cuore, da temermi e da osservare tutti i miei comandi, per essere felici loro e i loro figli, per sempre » (vv. 28-29).

Non solo. Dobbiamo inoltre osservare che la risposta riferita in *Es* 19, 8 e 24, 3. 7 (« Tutto quello che il Signore ha detto lo faremo e lo ascolteremo »), è celebrata da Filone⁴⁵, dal Targum⁴⁶, dagli scritti di Qumràn⁴⁷ e, con singolare frequenza, da tutta la letteratura rabbinica⁴⁸. Era quello il « sì » della Sposa (Israele) allo Sposo (Yahwéh). Si comprende, pertanto, come la comunità del popolo eletto ne conservasse memoria vigile nello scrigno delle sue meditazioni sapienziali.

Echi di Es 19, 8 e 24, 3. 7 in Gv 2, 5b

Venendo ora all'invito rivolto da Maria ai servi del banchetto di Cana (« Quanto Egli vi dirà, fatelo »), è probabile che in queste parole l'evangelista abbia voluto racchiudere l'eco di quelle pronunciate da tutto il popolo d'Israele al Sinai (« Quanto Yahwéh ha detto, lo faremo »). Difatti:

1. Al Sinai, Mosè stava fra Yahwéh e l'assemblea dei suoi fratelli (*Dt* 5, 5).

⁴⁵ *De confusione linguarum*, 58-59.

⁴⁶ *Tg Ct* 2, 4; 6, 9; *Tg Dt* 33, 2; *Tg Is* 49, 14-15.

⁴⁷ 1QS (*Regola della comunità*) I, 16-17 e V, 8 (si confrontino questi brani con *Es* 19, 8 e 24, 3. 7).

In particolare, 4Q *Testimonia*, righe 1-8, unisce *Dt* 5, 28-29 con *Dt* 18, 18-19. La connessione di questi due passi ha un implicito valore di voto. Ossia: come al Sinai il popolo mostrò obbedienza totale alla voce di Dio trasmessa mediante Mosè (cfr. *Dt* 5, 28-29), così ci si augura che Israele, nella pienezza dei tempi, presti la stessa docilità alla voce di Dio, quale essa risuonerà in quella del profeta escatologico, il Messia (cfr. *Dt* 18, 18-19).

⁴⁸ SERRA, *Contributi dell'antica letteratura giudaica...*, p. 197-214; del medesimo, *Alleanza e Comunione di Israele al Sinai secondo la tradizione giudaica*, in *Servitium*, 6 (1972), p. 513-522; HRUBY K., *Le concept de Révélation dans la théologie rabbinique...*, in *L'Orient Syrien*, 11 (1966), p. 17-50, 168-198; del medesimo, *Begriffe und Funktion des Gottesvolkes in der rabbinischen Tradition*, in *Judaica*, 21 (1965), p. 230-256; 22 (1966), p. 167-191; 23 (1967), p. 30-48.

A Cana, Maria si tiene tra Gesù e i servi. Essa occupa un ruolo mediatore: « Dice la madre di Gesù a lui: "Non hanno più vino"... Dice sua madre ai servi: "Quanto Egli vi dirà, fatelo" » (2, 3. 5).

2. Al Sinai, il popolo si dichiarò pronto ad ascoltare e osservare tutto ciò che il Signore avrebbe detto mediante Mosè. A Cana, Maria esorta i servi a fare quanto avrebbe detto Gesù.

Abbiamo visto poi che il mediatore, nell'A.T., non è un personaggio neutro. Egli, prima degli altri, aderisce alla volontà di Dio. A pari, è presumibile che alle nozze di Cana Maria, per prima, disponesse il proprio animo ad accettare la volontà del Figlio, e comunicare così ai servi il suo abbandono totale in Lui. La frase: « Quanto Egli vi dirà, fatelo », significa allora: « Quanto Egli dirà, facciamolo ».

3. Al Sinai, il dono della Legge ebbe luogo dopo che il popolo pronunciò il suo atto di fede.

A Cana, il dono del vino nuovo (simbolo, come diremo, della nuova Legge portata da Gesù) è preceduto e propiziato dalla fede di Maria, che viene trasmessa ai servi.

4. Infine, se teniamo presente che l'occhio dell'evangelista è fisso alla teofania sinaitica, siamo in grado di comprendere perché mai Gesù si rivolga alla Madre col titolo di « Donna », per nulla abituale in un dialogo tra madre e figlio: né presso gli autori biblici⁴⁹, né presso gli scrittori greci, né in quelli rabbinici.

A riflettere bene, l'invito di Maria è identico, nella sostanza, alle parole di tutta l'assemblea d'Israele al Sinai:

⁴⁹ Nel quarto vangelo, Gesù adopera questo termine in relazione alla samaritana (4, 21), all'adultera (8, 10) e a Maria di Magdala (20, 15).

SINAI
Es 19, 8; 24, 3. 7
 « Quanto
 Yahwéh
 ha detto,
 lo faremo ».

CANA
Gv 2, 5b
 « Quanto
 Egli
 vi dirà,
 fatelo ».

Da questo parallelismo si hanno buone ragioni per concludere che l'evangelista opera una identificazione indiretta fra *tutto il popolo d'Israele e la madre di Gesù*. Infatti Giovanni pone sulle labbra di *Maria* la professione di fede che *tutta la comunità del popolo eletto* emise un giorno in faccia al Sinai.

A questo punto dobbiamo ricordare che nel linguaggio biblico-giudaico il popolo d'Israele è rappresentato sovente sotto l'immagine di una « Donna »⁵⁰. Pertanto possiamo comprendere il motivo per cui Gesù, parlando alla Madre, usi il termine « Donna ». La ragione è questa. Gesù vede nella Madre sua la personificazione dell'antico popolo d'Israele giunto alla pienezza dei tempi. Potremmo dire che l'appellativo « Donna » è la versione giovannea del tema lucano « Maria, figlia di Sion ». Luca e Giovanni salutano in Maria il simbolo personificato di Israele, proteso verso la salvezza escatologica. E ciò per via di riflessione « midrashica », cioè applicando a lei in maniera non esplicita, bensì allusiva, brani dell'A.T. che si riferivano al popolo di Dio come tale.

La *Marialis cultus* recepisce cautamente il tentativo di interpretazione che ho qui sintetizzato. Scrive difatti alla fine del n. 57:

« Sigillo della nostra Esortazione ed ulteriore argomento del valore pastorale della devozione alla Vergine nel condurre

⁵⁰ Cfr. le note 44 e 45 a p. 100.

gli uomini a Cristo, siano le parole stesse che ella rivolse ai servitori delle nozze di Cana: « Fate quello che Egli vi dirà » (*Giov* 2, 5); parole, in apparenza, limitate al desiderio di porre rimedio a un disagio conviviale, ma, nella prospettiva del quarto Evangelo, sono come una voce in cui sembra riecheggiare la formula usata dal popolo d'Israele per sancire l'alleanza sinaitica (cfr. *Es* 19, 8; 24, 3. 7; *Deut* 5, 27), o per rinnovarne gli impegni (cfr. *Gios* 24, 24; *Esd* 10, 12; *Neem* 5, 12), e sono anche una voce che mirabilmente si accorda con quella del Padre nella teofania del monte Tabor: « Ascoltatelo » (*Mt* 17, 5) »⁵¹.

A parte le incertezze che accompagnano ogni nuova prospettiva di esegesi al suo nascere, una cosa però è certa. L'invito di Maria ai servi delle nozze di Cana può dirsi il suo testamento spirituale. Sono queste le ultime parole che i vangeli ci hanno consegnato di lei. Maria non parlerà più, ma ha detto l'essenziale. Il suo compito non è quello di aprire le finestre quando Cristo sembra chiudere le porte. Come « madre » nella Chiesa, ella prega e intercede perché i suoi figli aprano incessantemente il cuore alle parole gravi, ma liberatrici, del Signore Gesù. Esse sono « parole di vita eterna » (*Gv* 6, 68).

Oggi i servi delle nozze siamo noi. Avremo la sapienza di accogliere il suo invito?

IV. IL VINO DI CANA E IL SUO SIMBOLISMO

Nel racconto delle nozze di Cana, l'elemento « vino » ha un rilievo del tutto singolare. Il termine vi appare cinque volte:

⁵¹ Cfr. *Acta Apostolicae Sedis*, 66 (1974), p. 166-167, num. 57.

- v. 3. « Ed essendo venuto a mancare il *vino*, la madre di Gesù dice a lui: "Non hanno più *vino*" ».
9. Il capo della mensa, dopo aver gustato l'acqua diventata *vino*..., chiama lo sposo,
- v. 10. e gli dice: "Ognuno serve prima il *vino buono*, e il meno buono quando si è già brilli. Tu hai conservato il *vino buono* fino adesso" ».

Inoltre la sua quantità è straordinariamente abbondante: sei giare di pietra, contenenti ciascuna due o tre metrete (v. 6), cioè dai quaranta agli ottanta litri. Esse vengono riempite fino all'orlo (v. 7), e la qualità del vino nuovo è superiore a quello venuto a mancare (v. 10).

Domandiamoci ora: qual è il simbolismo del vino nell'economia di questo primo « segno » operato da Gesù? L'evangelista non lo dichiara apertamente (cfr., invece, *Gv* 2, 21 e 7, 39). Tuttavia egli suggerisce di vedere in esso un simbolo della *Parola di Cristo*, della *sua Rivelazione*, della *Nuova Legge* da Lui portata, del *suo Vangelo*.

Questa interpretazione non è nuova. Già diversi Padri della Chiesa consideravano l'acqua delle idrie di Cana come figura della Legge e dei Profeti, che Gesù trasforma nella Grazia del suo Vangelo⁵². S. Agostino scrive: « Cristo ha conservato il vino migliore fino adesso, vale a dire *il suo*

⁵² DE LUBAC H., *Exégèse Médiévale. Les quatres sens de l'Écriture*, première partie, I, [Paris 1959], p. 344-346. Versione italiana delle Ed. Paoline; Roma 1962, dal titolo *Esegesi Medievale*, p. 621-625: « Per il miracolo di Cana il simbolismo è ricco e semplice. Gesù cambia l'acqua della lettera nel vino dello Spirito. Ereditando l'antica legge, la trasforma nella grazia del Vangelo... Con l'azione della sua grazia, cambia nel medesimo tempo i cuori di coloro che sono da lui chiamati alla novità di vita nella novità dell'intelligenza, e già trasforma la loro condizione mortale deponendo in essi il germe della risurrezione finale.

Tra i simboli forniti dal Vangelo, questo è il più sfruttato nella letteratura esegetica e nella liturgia. Esso permette di dar rilievo alla preparazione storica della venuta di Cristo, come, in un senso più debole, alla preparazione di ogni anima a riceverlo, senza correre il rischio di forzarli. Nella sostitu-

Vangelo »⁵³. E, fra i moderni, Bultmann afferma: « Il vino non va riferito a nessuno dei doni di Cristo in particolare, ma piuttosto al dono che è Gesù stesso nel suo insieme, a Gesù medesimo *in quanto Rivelatore*... »⁵⁴.

Effettivamente, questo genere di simbolismo è giustificato sia da un'inchiesta retrospettiva sull'A.T. e la tradizione giudaica, sia dal contesto del vangelo stesso di Giovanni.

IL VINO NELL'ANTICO TESTAMENTO E NELLA TRADIZIONE GIUDAICA

Essendo la Palestina un paese agricolo dell'area mediterranea, è ovvio che i suoi abitanti fossero familiari al vino e al suo molteplice simbolismo. Fra i vari significati metaforici attestati dalla letteratura biblico-giudaica, fissiamo l'attenzione su quelli che sembrano prestarsi meglio per comprendere il prodigio di Cana. Il vino, negli scritti suddetti, simboleggia specialmente le seguenti realtà.

zione del vino ordinario venuto a mancare col vino migliore si vede soprattutto il progresso segnato dalla Nuova Alleanza rispetto all'Antica che essa completa...

Il racconto di San Giovanni si prestava a parecchie altre ingegnose osservazioni. Per esempio, si ammira che le acque del Vangelo siano migliori del vino della profezia, poiché esse forniscono il vino delizioso della fine del banchetto; si sottilizza sulle anfore di pietra, sul loro numero, sulla loro capacità, come sul compito del 'capotavola' e su quello dei servi, secondo il procedimento classico dell'allegorismo...

Ma, alla fin fine, tutto questo sforzo non tende ad altro che ad esprimere, ma senza tradirla e senza esaurirla, l'idea ispirata da San Giovanni quando riferiva il miracolo. Cambiando l'acqua in vino durante il banchetto delle nozze, non è forse Gesù il Verbo incarnato venuto a invitare l'umanità alle nozze divine, che, con la sua morte e con la sua resurrezione, cambia la lettera nello spirito, la debolezza nella forza, l'uomo in Dio? ».

⁵³ *In Johannis Evangelium, Tractatus CXXIV* 9, 2 (PL 35, 1459).

⁵⁴ BULTMANN R., *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1953¹¹, p. 84 (ed. inglese *The Gospel of John. A Commentary*, Oxford [1971], p. 120).

1. *L'era escatologico-messianica*

a) Nell'A.T., i profeti dicono che quando Dio radunerà i suoi figli dalla diaspora dell'esilio per radicarli saldamente alla loro terra, il vino, come anche gli altri prodotti, sarà profuso *in abbondanza*. Chi semina, avrà alle calcagna colui che pigia, tanto il suolo sarà fecondo; le montagne gronderanno mosto, mentre le colline ne saranno come rammollite (*Am* 9, 13); i pozzetti traboccheranno di vino nuovo (*Gioe* 2, 24). Tutti saranno saziati dei beni di Yahwéh (*Ger* 31, 12; *Gioe* 2, 19-26).

Di questo vino è apprezzata inoltre la *qualità sovrappina*. I reduci dalla dispersione avranno vigne rigogliose, la cui fama sarà eguale al vino del Libano (*Os* 14, 8). Sul monte Sion, Yahwéh ha preparato loro un convito di carni grasse e di vini gravi, raffinati (*Is* 25, 6). In quei giorni di grazia, come il grano farà crescere i giovani, così il vino renderà fiorenti le ragazze (*Zc* 9, 17).

E infine la *gratuità*, poiché ai rimpatriati è garantito vino e latte, senza prezzo (*Is* 55, 1).

Da notare poi che in *Os* 2, 21-22 e *Is* 62, 5 la prosperità di questi frutti della terra è integrata nell'immagine delle

⁵⁵ *Os* 2, 21. «Ti farò mia sposa per sempre, ti farò mia sposa nella giustizia e nel diritto, nella benevolenza e nell'amore,
22. ti fidanzerò con me nella fedeltà e tu conoscerai il Signore.
23. E avverrà in quel giorno — oracolo del Signore — io risponderò al cielo ed esso risponderà alla terra;
24. la terra risponderà con il grano, il vino nuovo e l'olio e questi risponderanno a Izreèl».

nozze fra Dio e il suo popolo⁵⁵, simbolo del Patto Nuovo stipulato coi dispersi radunati dall'esilio (*Ger* 31, 8-10. 31-37).

Questa serie di immagini aperte sul futuro escatologico del post-esilio, dipingono a tinte vivaci il cambiamento di sorti operato da Dio in favore d'Israele (*Am* 9,13-15). Per completare il quadro, vanno aggiunti due altri testi direttamente messianici: la benedizione di Isacco per Giacobbe (*Gn* 27, 28-29) e soprattutto quella di Giacobbe su Giuda (*Gn* 49, 10-12). Con linguaggio iperbolico, le sorti felici dell'atteso regno messianico sono raffigurate anche con l'abbondanza del mosto (*Gn* 27, 28). Se il Messia, discendente di Giuda, vorrà legare il suo asino, non troverà che piante pregiate, come la vite; se vorrà lavare la veste, disporrà solo di vino; il suo stesso sguardo sarà sfolgorante a motivo di questo prezioso prodotto della vite (*Gn* 49, 11-12).

Speciale considerazione va riservata alla Cantica. Il desiderio ardente che i due protagonisti nutrono l'uno per l'altro, è dichiarato otto volte con la metafora del vino (*Ct* 1, 2. 4; 2, 4; 4, 10; 5, 1; 7, 3. 10; 8, 2).

b) Il *Targum*, facendo la parafrasi di *Gn* 49, 11-12, elabora un tema assai interessante circa il rapporto dell'era messianica con la vite e col vino.

Is 62, 5: «Sì, come un giovane sposa una vergine, così ti sposerà il tuo architetto; come gioisce lo sposo per la sposa, così il tuo Dio gioirà per te.

8. . . .
'Mai più darò il tuo grano in cibo ai tuoi nemici, mai più gli stranieri berranno il vino per il quale tu hai faticato.
9. No! coloro che avranno raccolto il grano lo mangeranno e canteranno inni al Signore, coloro che avranno vendemmiato berranno il vino nei cortili del mio santuario' ».

Gn 49, 11 suona così nell'ebraico: « Egli lega alla vite il suo asinello e ad una vite scelta il figlio della sua asina; lava nel vino la sua veste e nel sangue dell'uva il suo manto ». Il targum palestinese rilegge il brano sempre in riferimento al Messia di Giuda, ma applicando a lui quanto si dice di Yahwéh in Is 63, 1-6. La fusione dei due passi (uno della Torah e l'altro dei profeti) era suggerita dalla menzione del vino, comune ad entrambi. Il testo che ne risulta dice che il Messia cinge i lombi ed esce in guerra contro i nemici. Re e principi cadono sotto la sua mano. Tinge di rosso i monti col sangue degli uccisi e rende bianche le colline con la pinguedine dei suoi guerrieri. Ha le vesti intinte di sangue, come uno che piglia le uve⁵⁶.

Gn 49, 12 (« ... ha gli occhi lucidi per il vino e i denti bianchi per il latte ») viene parafrasato sia dal targum di Onkelos che da quello palestinese. Ascoltiamo, ad es., lo pseudo Gionata: « Come sono belli gli occhi del Messia! Come il vino puro! cosicché egli non poserà lo sguardo su unioni carnali illecite e sullo spargimento di sangue innocente. I suoi denti sono più puri del latte, perciò non mangeranno cose saccheggiate e rubate. E per questo i suoi monti saranno rubicondi di viti e i suoi torchi di vino, e i suoi colli saranno albeggianti per il grano e i greggi di pecore »⁵⁷.

c) La dottrina rabbinica, in accordo col messaggio profetico, prospetta la felicità dei tempi escatologico-messianici ricorrendo alla metafora del vino⁵⁸. Quello del secolo presente,

⁵⁶ GRELOT P., *L'exégèse messianique d'Isaïe, LXIII, 1-6*, in *Revue Biblique*, 70 (1963), p. 371-380.

⁵⁷ Si veda l'analisi di questo versetto nelle recensioni di Onkelos, dello pseudo Gionata e del Targum frammentario, fatta da LEVEY S.H., *The Messiah: an Aramaic Interpretation. The messianic exegesis of the Targum*, Cincinnati, New York, Los Angeles, Jerusalem 1974, p. 7-11. L'autore data questo passo al tempo della rivolta di Bar Kokeba (132-135 d.C.).

⁵⁸ Lv R 12, 5 a 10, 9 (R. Ismaele, 135 ca. d.C.; R. Hanina b. Papa, 300 ca.; i rabbini in genere); Gn R 99, 8 a 49, 11; Talmud Babilonese, *Sota* 49b (R. Eliezer il Grande, 90 ca.).

si dice, è nient'altro che una pregustazione del vino del mondo futuro⁵⁹.

d) Secondo la *Regola di Qumràn* (1QSa II, 11-22), il pane e il mosto sono le vivande esclusive del banchetto che avrà luogo quando Dio farà venire il Messia. Tanto l'uno che l'altro sono benedetti all'inizio dal sacerdote-capo di tutta l'Assemblea d'Israele. Egli, per primo, stenderà la mano sulle primizie del pane; dopo di lui, spetta al Messia d'Israele e quindi a tutti i membri dell'Assemblea.

e) Nella *cena pasquale ebraica*, la recita dell'Hallel (che si concludeva alla quarta coppa di vino), racchiudeva l'eco di cinque grandi temi: l'uscita dall'Egitto (*Sl* 114, 1), la divisione del Mar Rosso (v. 3), il dono della Torah (v. 4), la risurrezione dei morti (*Sl* 116, 9) e le tribolazioni del Messia (*Sl* 115, 1). Così insegnava R. Sheshet (260 ca. d.C.), sull'autorità di R. Eleazaro b. Azariah (100 ca.)⁶⁰.

f) Il N.T. connette il vino col « Regno di Dio » e la « Nuova Alleanza »:

* *Mc* 14, 25:

« In verità vi dico: "Non berrò più del frutto della vite fino a quel giorno in cui lo berrò nuovo, nel Regno di Dio" » (cfr. i paralleli di *Mt* 26, 29 e *Lc* 22, 18).

* *Lc* 22, 20 e *I Cor* 11, 25:

« Questo calice è la Nuova Alleanza nel mio sangue » (cfr. i passi paralleli di *Mc* 14, 24 e *Mt* 26, 28).

Si vedano anche le numerose referenze date da STRACK H.L.-BILLERBECK P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV/II, München 1965, ⁵ p. 952 (commenti a *Gioe* 4, 18).

⁵⁹ STRACK-BILLERBECK, *op. cit.*, *ib.*

⁶⁰ Talmud Babilonese, *Pesahim* 118a (R. Trifone, 100 ca.; R. Sheshet, 260 ca., sull'autorità di R. Eleazaro b. Azariah, 100 ca.); *Gn R* 88, 5 a 40, 9 (R. Giosuè b. Levi, 250 ca.).

L'opinione che l'era messianica fosse allietata da una produzione eccezionale di vino, era diffusa ai tempi del N.T. Lo provano, fra l'altro, i celebri passi del libro di Enoc, dell'Apocalisse di Baruc e di s. Ireneo⁶¹.

2. *Vino e Parola di Dio*

a) Nell'A.T., la legge mosaica (o la Parola di Dio) è posta in relazione col vino in due passi. Il primo è *Ger* 23, 9: « ... sono divenuto come un ubriaco, e come chi è sopraffatto dal vino, a causa di Yahwéh e a causa delle sue parole sante ».

Il secondo è il noto brano di *Pv* 9, 2. 5: « ... [la Sapienza] mesce il suo vino... "Venite, mangiate il mio pane,

⁶¹ *Libro di Enoc* 10, 18-19: « E in quei giorni... si planterà su di essa [terra] ogni sorta di alberi piacevoli; vi si coltiveranno delle vigne, e la vigna che vi sarà piantata darà vino a sazietà; e ciascun chicco seminato in essa produrrà mille misure ciascuno, e una misura d'olivo produrrà dieci pressoi d'olio » (MARTIN F., *Le Livre d'Enoch*, Paris 1906, p. 27-28).

Apocalisse di Baruc 29, 5: « ... anche la terra produrrà dei frutti, diecimila per uno. Ogni vite avrà mille tralci; ogni tralcio avrà mille grappoli; ogni grappolo avrà mille acini; ogni acino darà un kôr di vino [338 litri ca.] ». Cfr. BOGAERT P., *Apocalypse de Baruch*, I, Paris 1969, p. 483; vol. II, Paris 1969, p. 63-64.

Adversus Haereses di S. Ireneo, V, 33, 3-4: « Un giorno anche il mondo creato, rinnovato e libero [dalla maledizione divina], produrrà in abbondanza, dalla rugiada del cielo e dalla fecondità della terra, ogni sorta di cibi. Così i presbiteri, che videro Giovanni, discepolo del Signore, ricordano d'aver udito da lui [che riferiva] gli insegnamenti del Signore intorno a quei tempi, dicendo: "Verranno giorni in cui sorgeranno vigne, che avranno ciascuna diecimila viti; ogni vite avrà diecimila tralci; ogni tralcio avrà diecimila bracci; ogni braccio avrà diecimila pampini; ogni pampino diecimila grappoli; ogni grappolo diecimila acini; ogni acino, spremuto, darà venticinque metrete di vino. E quando uno dei santi prenderà uno di questi grappoli, l'altro griderà: "Io sono un grappolo migliore, prendi me; e per mezzo mio benedici il Signore". Similmente anche un chicco di frumento produrrà diecimila spighe... ».

Di queste cose anche Papia, discepolo di Giovanni e compagno di Policarpo, uomo antico, fornisce testimonianza per iscritto, nel quarto dei suoi libri » (BOSTO G., *I Padri Apostolici*, parte II, Torino 1942, p. 254-257).

Lo stesso concetto si trova inoltre nel *Targ Dt* 32, 14, ove è detto che la casa di Israele, se osserva la Torah, sarà gratificata da una grande abbondanza di vino.

bevete il vino che ho preparato" ». Questi due versetti esprimono il simbolismo « vino-Torah » per riflesso. Difatti la Sapienza, che ha imbandito la mensa e che ha rivolto l'invito, è in pratica la Legge mosaica⁶². Secondo la tradizione biblica, il sapiente è colui che medita e scruta la Torah⁶³. Il vino della Sapienza, pertanto, è la Legge di Dio.

Analoga applicazione dovrebbe farsi per *Eccli* 24, 17, ove la Sapienza paragona se stessa ad una vite (cfr. *Gv* 15,1), con l'implicita sequenza di questi concetti: Torah=Sapienza=vite=vino.

b) La tradizione giudaica sviluppa questa assimilazione del vino alla Parola di Dio. Oltre alcuni testi di Filone⁶⁴ e del Targum⁶⁵, vi è soprattutto la letteratura rabbinica che fornisce parecchi esempi nei quali il vino è uno dei simboli preferiti della Torah. A fondamento di questo linguaggio figurato si cita spesso *Pv* 9, 5: « E bevete il vino che ho mescolato [per voi], aggiungono i LXX »⁶⁶. I rabbini dicono, per es., che Melchisedek avrebbe istruito Abramo nella Torah, quando gli presentò pane e vino, essendo scritto: « Venite, mangiate il mio pane e bevete il vino che ho preparato » (*Pv* 9, 5)⁶⁷.

Un rilievo particolare va fatto a proposito di *Ct* 2, 4: « Egli mi ha introdotto nella cella del vino ». Molte volte questa « cella del vino » è reinterpretata in funzione del monte Sinai, e si ottiene così la seguente equivalenza: « Sinai = cantina del vino »⁶⁸. La ragione soggiacente a tale trasposizio-

⁶² *Eccli* 24, 1-21. 22-23; *Bar* 3, 9. 12. 14. 27. 37-38; 4, 1-4...

⁶³ *Dt* 4, 5-6; *Sl* 107, 43; *Giudit* 8, 26-27. 29...

⁶⁴ *De Benedictionibus* 121-123 (cfr. *De Vita Mosis* II, 204); *De Somniis* II, 246-249; *Legum allegoriae* III, 82.

⁶⁵ *Targ Cant* 7, 3; *Targ Os* 9, 10.

⁶⁶ *Gn R* 43, 6 a 14, 18; *Es R* 25, 7 a 16, 4; *Lv R* 30, 1 a 23, 40; *Num R* 13, 15-16 a 7, 19; 14, 4 a 7, 48; *Dt R* 7, 3 a 24, 9; *Eccli R* 2, 1 a 2, 3.

⁶⁷ *Gn R* 43, 6 a 14, 18.

⁶⁸ *Targ Cant* 2, 4; *Num R* 2, 3 a 2, 2 (R. Giuda, 150 ca.); *Cant R* 1,

ne simbolica è assai chiara. Sul monte Sinai Dio donò la *Torah*, che è paragonata al *vino*. E siccome il pensiero giudaico afferma spesso che al Sinai fu donata tutta quanta la Parola di Dio (Legge, Profeti e Scritti — *Torah-Nebihim-Ketubim* —), di conseguenza il Sinai diviene la « cantina del vino », che simboleggia la rivelazione divina nella sua globalità.

3. *Vino e Torah del post-esilio e del Messia*

a) La tradizione che fa del vino una figura della *Torah*, segna un ulteriore progresso in quei brani del *Targum*⁶⁹ e dei *Rabbini*⁷⁰ che parlano della *Torah* in vigore nell'era del post-esilio.

Più in particolare, il vino è assunto come simbolo della *Torah* spiegata dal Messia. Egli era atteso anche come un autorevole maestro della Legge mosaica. Dice il *Tg Ct* 8, 12:

- 1 « Nel momento in cui il Re-Messia si rivelerà ai figli d'Israele, questi gli diranno: "Vieni, sii per noi come un fratello, saliamo verso Gerusalemme! *Apprendiamo insieme le spiegazioni della Legge*, allo stesso modo che il neonato succhia le mammelle di sua madre...
- 2 Ti guiderò, o Re-Messia, e ti condurrò verso il mio Santuario, allora *mi insegnerai a temere il Signore e a camminare per la Sua strada...* »⁷¹.

E il midrash di *Genesi Rabbah* 98, 9 a 49, 11 dice che se il Messia « ... lava le sue vesti nel vino » (*Gn* 49, 11),

2. 5 (R. Eliezer [b. Hyrcanos? 90 ca.]); *Cant R* 2, 4. 1 e 6, 10. 1: R. Meir, 150 ca.; R. Giuda, 150 ca.; R. Abba in nome di R. Isacco; R. Giosuè da Siknin (330 ca.), in nome di R. Levi (300 ca.).

⁶⁹ *Targ Is* 55, 1; *Targ Zac* 9, 17.

⁷⁰ *Cant R* 1, 15. 2; *Gn R* 98, 10 a 49, 12 (R. Azariah, 380 ca.; R. Giunata b. Haggai (338 ca.); R. Isacco b. Marion (280 ca.) e altri in nome di R. Giuseppe b. Hanina (270 ca.).

⁷¹ LEVEY, *The Messiah: an Aramaic Interpretation...*, p. 131-132; DAVIES W.D., *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964, p. 173-179.

ciò vuol dire che egli comporrà parole della Legge per i suoi, proporrà cioè significati e interpretazioni della *Torah*. E se lava « ... il suo manto nel sangue dell'uva », bisogna dedurre che egli correggerà le loro interpretazioni errate.

b) anche il *N.T.* ripete questo motivo. Difatti Gesù dice: « Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto per abolire, ma *per dare compimento...* Avete inteso che fu detto agli antichi... *Ma io vi dico...* » (*Mt* 5, 17. 21-22. 27-28. 31-32. 33-34. 38-39. 43-44).

L'insegnamento del Cristo Messia è paragonato al vino nuovo dai Sinottici. Gesù è lo Sposo delle nozze messianiche. Il vino nuovo è simbolo del suo Vangelo, della sua Rivelazione, che non può essere vanificata in un compromesso col vino vecchio del Giudaismo (*Mt* 9, 14-17; *Mc* 2, 18-22; *Lc* 5, 33-39)⁷².

VALORE FIGURATIVO DEL VINO DI CANA

Nell'episodio di Cana il vino simboleggia, innanzitutto e in primo piano, *la Parola di Cristo, la sua Rivelazione, il suo Vangelo*.

Nella teologia giovannea, questa Parola di Gesù è « la Verità » (*Gv* 8, 31-32; 18, 37; 17, 8. 14. 17...)⁷³, ed essa

⁷² SERRA, *Contributi dell'antica letteratura giudaica...*, p. 241-244 (sintesi dell'esegesi odierna su questi tre brani sinottici).

⁷³ Sulla nozione di « Verità » negli scritti giovannei, si veda l'opera magistrale di DE LA POTTERIE I., *La Vérité dans Saint Jean*, in due volumi, Roma 1977.

Per una sintesi sullo stesso tema, si vedano i seguenti articoli del medesimo autore: *L'arrière-fond du thème johannique de Vérité*, in *Studia Evangelica*, Berlin 1959, p. 277-294; *La Verità in S. Giovanni*, in *Rivista Biblica Italiana*, 11 (1963), p. 3-24; voce *Verità*, in *Dizionario di Teologia Biblica*, diretto da X. Léon-Dufour, [Torino 1971], col. 1356-1363; l'articolo « *Je suis la Voie, la Vérité et la Vie* » (*Jn* 14, 6), *Nouvelle Revue Théologique*,

— fatto molto importante! — si identifica con la Persona di Gesù medesimo: «Io sono la Verità» (Gv 14, 6; cfr. 8, 32 con 8, 36). Il Vangelo di Cristo trova la sua incarnazione più esemplare nella realtà e negli eventi della Persona stessa che l'annuncia, ossia il Verbo fatto carne: «Io sono la luce, il pane di vita, la risurrezione, la vita...».

Questo valore figurativo (vino = Parola di Cristo) sembra trarre fondamento dalle seguenti considerazioni.

1. La tipologia Sinai-Cana

Lo schema dei giorni che apre la missione profetica di Gesù, abbiamo detto⁷⁴, è un mezzo letterario a servizio di un concetto teologico. La teofania del Sinai e i giorni che (a norma della tradizione giudaica) la precedettero, sono la falsariga di Gv 1, 19-2, 12. L'evangelista reinterpreta in senso cristologico la settimana che culminò nel Dono della Torah al Sinai, il «terzo giorno».

Ora: il «terzo giorno» di Cana è il contrapposto ideale del «terzo giorno» del Sinai. Come al Sinai, «il terzo giorno», Dio manifestò la sua gloria donando la Torah, così a Cana, «il terzo giorno», Gesù manifestò la sua gloria donando il vino migliore, simbolo del suo messaggio di Rivelazione.

2. Il verbo «conservare» del v. 10

Il maestro di tavola dice allo sposo: «... Tu, invece, hai conservato (greco «tetêrêkas») il vino buono fino adesso» (v. 10). Ora il verbo «conservare» è tipico nel vocabo-

98 (1966), p. 907-942 (la versione italiana dello stesso articolo si trova in *Gesù Verità. Studi di Cristologia giovannea*, sempre di I. De la Potterie, [Torino 1973], p. 101-133).

⁷⁴ Cfr. p. 13-22.

lario di Giovanni in relazione proprio alla *Parola-Comandamento di Gesù*, che a sua volta è quella del Padre.

In tal senso esso ricorre ben 25 volte negli scritti della tradizione giovannea⁷⁵, mentre Marco lo usa una volta (7, 9), Matteo tre (27, 36. 54; 28, 4) e Luca una (*At* 15, 5).

3. L'acqua della «purificazione dei Giudei»

Il vino somministrato da Gesù è ricavato dall'acqua versata nelle sei idrie che servivano alla «purificazione dei Giudei» (v. 6). L'acqua posta nelle giare non era un'acqua profana, ma rituale, destinata alle abluzioni dei commensali (cfr. *Mc* 7, 2-5; *Mt* 15, 2; *Lc* 11, 38-39). Lavandosi le mani, essi venivano mondati dall'impurità contratta toccando elementi dichiarati impuri dalla Legge Mosaica. In margine alla Torah, la «tradizione degli antichi» (*Mc* 7, 3. 5; *Mt* 15, 2) aveva sviluppato una casistica assai minuziosa su questo genere di abluzioni (cfr. *Mc* 7, 3-4).

Ebbene: proprio quest'acqua viene mutata in vino da Gesù. Ciò vuol significare che ormai la «purificazione» non viene più dall'osservanza della Legge Mosaica (simboleggiata dall'acqua delle sei giare), ma dal *Vangelo di Cristo*, dalla sua *Parola*, di cui è figura il vino migliore.

Tale, in effetti, è la dottrina giovannea sulla «purificazione». I discepoli sono «mondi» in virtù della «Parola»

⁷⁵ Esso è costruito coi seguenti complementi oggetto: «La mia Parola» (8, 51. 52; 14, 23; 15, 20; 17, 6; *Ap* 3, 8); «la Parola della mia pazienza» (*Ap* 3, 10); «le mie Parole» (14, 24); «la sua Parola» (*I Gv* 2, 5); «la sua Parola (= del Padre)», 8, 55; «le parole della profezia» (*Ap* 1, 3; cfr. 22, 7. 9); «le mie opere» (*Ap* 2, 26); «i miei comandamenti» (14, 15. 21; 15, 10); «i suoi comandamenti» (*I Gv* 2, 3; 3, 22. 24; 5, 3); «i comandamenti di Dio» (*Ap* 12, 17); «i comandamenti di Dio e la fede di Gesù» (*Ap* 14, 12).

Solo in *Ap* 3, 3 il verbo suddetto è costruito così: «Ricordati, dunque, in qual modo hai ricevuto e ascoltato: *osserva* e *ravvediti*».

che Gesù ha loro annunciato (15, 3). Il messaggio rivelatore di Cristo è la Verità, capace di liberare i discepoli dalla schiavitù del peccato (8, 32. 34-36). Chi dimora in Gesù, accogliendo il suo Vangelo (*Gv* 15,7; *I Gv* 3, 6), non pecca, ma santifica se stesso (*I Gv* 3, 6. 3). La Parola di Gesù è come un seme (*I Gv* 3, 9; cfr. *Lc* 8, 11; *I Pt* 1, 23; cfr. *Gc* 1, 18; *I Cor* 4, 15). Operando attivamente nel discepolo, gli consente di vincere il maligno (*I Gv* 2, 14) e lo rende sempre meno capace di peccare (*I Gv* 2, 14). Ecco in che modo Gesù « toglie il peccato del mondo » (1, 29)⁷⁶. Egli « purifica » l'uomo mediante la sua Parola di Verità.

4. Il vino di Cana, simbolo della rivelazione escatologica di Cristo

Non solo il vino di Cana è figura della Parola rivelatrice di Gesù. Esso ne rappresenta anche la dimensione *escatologica*, come Parola ultima e definitiva. Il testo giovanneo offre più convergenze in questo senso.

a) Si veda, per es., il contesto precedente di *Gv* 1, 45, ove Filippo dichiarava a Natanaele: « Colui del quale scrisero Mosè nella legge e i Profeti, l'abbiamo trovato: Gesù, figlio di Giuseppe, di Nazareth ». Da Mosè e i Profeti si passa a Gesù. E' riproposto in altra versione il detto programmatico di 1, 16-17: « Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto, e grazia su grazia. Poiché la Legge fu donata per mezzo di Mosè, la grazia della Verità è divenuta (realtà) per mezzo di Gesù Cristo ».

Il segno di Cana è una conferma profetica di queste attese escatologiche, concentrate sulla persona di Cristo.

⁷⁶ DE LA POTTERIE I., *L'impeccabilité du chrétien d'après I Job. 3, 6-9*, in *L'Évangile de Jean*, Desclée de Brouwer 1958, p. 163-167; del medesimo, « Ecco l'Agnello di Dio », in *Bibbia e Oriente*, 1 (1959), p. 164-167.

b) E difatti Gesù ordina di riempire le idrie « fino all'orlo » (v. 7). Il che significa non solo abbondanza, ma soprattutto « completezza ». Dopo Cristo, non vi è più un « ancora », un « poi », un « di più ». La sua Parola colma la misura della Rivelazione: è « pienezza » (*Gv* 1, 16: « Dalla sua pienezza... »).

Quella di Cristo, però, è una pienezza che si aggiunge ad una misura precedente (cfr. *Eb.* 1, 1). Il vino che Egli offre è ricavato dalle acque del Giudaismo e subentra a quello venuto meno. L'economia della Legge Mosaica è superata in qualità dalla Parola di Cristo, che annuncia un comandamento « nuovo » (*Gv* 13, 34), il comandamento della Nuova Alleanza fra Dio e gli uomini, in Cristo glorificato (*Gv* 14, 20).

Il rapporto fra Legge Mosaica e Parola di Gesù è mirabilmente figurato nei due tipi di vino, serviti al banchetto di Cana. Ve n'è uno, preparato dallo sposo carnale delle nozze, e viene meno (v. 3). Ma ve n'è un secondo, donato dal vero Sposo delle nozze, che è Gesù⁷⁷. Il direttore di mensa non esita a dichiarare « buono » (greco: « kalòn ») quest'ultimo, mentre il primo era di qualità più scadente (v. 10; greco: « ton elassó »).

Ciò che avviene a Cana come preludio figurativo, riceve conferma da altri dialoghi del quarto vangelo, ove è riaffermata la superiorità di Gesù e dei suoi doni su personaggi o istituzioni dell'Antico Testamento. Ad es., Gesù è più grande di Giacobbe (4, 12), di Mosè (5, 46; 6, 32-35). Prima che Abramo fosse, Egli era (8, 58). Lo stesso Tempio di pietra dovrà cedere dinanzi al Tempio della sua Persona (2, 19-21; cfr. 4, 21-23).

E' soprattutto il Precursore che ribadisce più volte la propria inferiorità nei confronti del Cristo. Il Battista confessava serenamente che Gesù lo sopravanza, perché era prima

⁷⁷ Cfr. p. 64-65.

di lui, ed egli non è degno neanche di sciogliere il legaccio del suo sandalo (1, 27. 30). Se Giovanni battezza con acqua, l'atteso Messia batteggerà nello Spirito (1, 26. 33). E dirà ancora che Gesù è lo Sposo, mentre lui è semplicemente l'amico dello Sposo, il paraninfo, che s'incarica dei preparativi delle nozze. Ma una volta che lo Sposo è giunto, Giovanni dichiara (3, 29-30): « ... l'amico, che assiste e l'ascolta, è felice alla voce dello sposo. Questa è la mia gioia, ed è giunta al colmo. Lui deve *crescere* ed io *diminuire* » (greco: « elattûsthai »). L'evangelista, si noterà, usa la stessa radice per designare la qualità inferiore del vino esauritosi alle nozze di Cana (2, 10: « elassô ») e l'eclissarsi del Battista in presenza del Messia-Sposo (3, 30: « elattûsthai »).

Insomma, il vino nuovo di Cana, conservato « fino adesso » (v. 10), è segno che i tempi messianici sono inaugurati. L'espressione avverbale « fino adesso » (greco: « eôs arti »), usata da Giovanni quattro volte (2, 10; 5, 17; 16, 24; *I Gv* 2, 8-9), indica tutte le tappe della storia salvifica che hanno preceduto e preparato l'azione di Gesù. Con la venuta di Cristo, l'escatologia è realizzata⁷⁸.

Alle nozze umane, il vino migliore è passato all'inizio. Non così, invece, alle nozze di Dio col suo popolo, ove il vino più squisito è servito alla fine. Il dono ultimo, Gesù (cfr. *Gv* 4, 10), è la perfezione.

5. *Il vino di Cana, in rapporto al « terzo giorno » e all'« Ora di Gesù »*

Infine, il segno di Cana riceve un impulso escatologico dalla menzione del « terzo giorno » (v. 1) e dell'« Ora di Ge-

⁷⁸ FERRARO G., *Eôs arti*, in *Rivista Biblica Italiana*, 20 (1972), fascicolo supplementare, p. 529-545.

sù » (v. 4): due nozioni che orientano entrambe verso gli eventi ultimi del Salvatore, la sua Passione glorificante⁷⁹.

Sotto questo profilo escatologico va compresa anche la funzione dell'elemento « vino ». Esso, dicevamo, è figura della Verità evangelica predicata da Gesù, la quale si incarna nella sua stessa Persona di Verbo Incarnato. Ebbene: l'ultima parola di questo messaggio, cioè la rivelazione perfetta dell'identità di Cristo, si ha quando Egli passa da questo mondo al Padre (*Gv* 13, 1). « In quel giorno » i discepoli conosceranno che Gesù è uguale al Padre nella divinità (14, 20a; cfr. 10, 31-33; 5, 18), e che Egli li stringerà a sé nel vincolo della Comunione col Padre (14, 20b). Quello è il giorno dell'Alleanza Nuova di Dio con gli uomini, a continuazione e superamento dell'Antica.

Dopo la Risurrezione, Tommaso riconosce in Gesù il suo Signore e il suo Dio (20, 28), Colui nel quale si adempie la promessa frequentemente scandita dai profeti: « Voi sarete il mio popolo, e io sarò il vostro Dio ».

Quello del mistero pasquale è il tempo della rivelazione fatta non più « in parabole », per via di enigmi (16, 25). Edotti dallo Spirito (16, 13-14), i discepoli non oseranno più domandare al Maestro: « Tu, chi sei? » (21, 12; cfr. 16, 23). Essi ormai sanno che Egli è « il Signore », o *Kyrios* (21, 12). Nel Cristo glorificato, la Parola evangelica (simboleggiata nel vino di Cana) brilla di luce meridiana.

⁷⁹ Cfr. p. 22-24.

Parte seconda

OSSERVAZIONI MINORI SU ALTRI VERSETTI

In questa seconda sezione del commento, come dicevamo, riunisco appunti più ridotti, riguardanti termini e frasi non incluse nella prima. Integrando opportunamente le due sezioni, il quadro compositivo di Cana si arricchisce di ulteriori luci, che contribuiscono ancor meglio alla sua lettura globale.

v. 1a - « ... a Cana "di Galilea" ... »

Nei vv. 1a e 11a, Giovanni specifica che si tratta di Cana *in Galilea*. Il motivo di tale precisazione potrebbe essere di ordine geografico; difatti, oltre a Cana di Galilea, la Scrittura ricorda anche Cana di Aser (*Gios* 19, 28), che corrisponde all'odierna Wâdi Kâna.

Non va esclusa, però, una ragione teologica. Infatti i Farisei rispondono a Nicodemo: « Sei forse anche tu della Galilea? Studia e vedrai che *non sorge profeta dalla Galilea!* » (*Gv* 7, 52). In altre parole, avremmo qui un'ulteriore prova della cosiddetta « ironia teologica del quarto vangelo »: secondo l'estimazione comune, dalla Galilea non può venire un profeta; e invece proprio a Cana di Galilea ha luogo la prima manifestazione del Profeta per eccellenza, Gesù di Nazaret, colui del quale scrissero Mosè e i Profeti (*Gv* 1, 45). Il Profeta escatologico (cfr. *Gv* 6, 14) è oriundo di Nazaret, il paesino della Galilea dal quale non era possibile che venisse fuori qualcosa di buono (*Gv* 1, 46)⁸⁰. Direbbe il profeta: « Perché

⁸⁰ VAN DIEMEN, *La semaine inaugurale...* (cfr. nota 5), p. 411-412.

Altri pensano ad una contrapposizione voluta tra la Giudea e la Galilea. In Giudea, benché venga detta « sua patria » (*Gv* 4, 44), Gesù non è accolto, e il dramma della passione è consumato in Gerusalemme. In Galilea, al contrario, Gesù è accolto (*Gv* 4, 45), e di là vengono alcuni discepoli, come

i miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie » (*Is* 55, 8). Il piano di Dio sorprende le attese umane!

v. 1b - « ... e c'era la "madre di Gesù" »

La Vergine è presentata come « madre di Gesù »; poi, nel v. 4, è chiamata da Gesù con l'appellativo di « Donna ». Lo stesso fenomeno si ripete in *Gv* 19, 25. 26, cioè nella scena del Calvario, che funge da grande inclusione con quella di Cana.

Evidentemente, più che al nome proprio della Vergine (« Maria »), l'evangelista è interessato al ruolo che le compete, significato dai titoli: « madre di Gesù » e « Donna ».

v. 3c - « Non hanno più vino »

Si è incerti se intendere queste parole della Vergine come una semplice segnalazione di quanto sta accadendo, oppure come una domanda vera e propria di un intervento miracoloso da parte di Gesù. Il testo non offre evidenze per concludere che Maria stia chiedendo un prodigio.

Una via di soluzione va forse intravista nella struttura letteraria dei miracoli in Giovanni, ossia dal modo col quale egli è solito riferirli. Un paio di volte almeno la petizione dell'orante è in funzione diretta del prodigio stesso; è una preghiera e una speranza che esso si compia. Il funzionario regio di Cana e le sorelle di Lazzaro ricorrono a Gesù, perché sanno che Egli poteva esaudirli: « ... e lo pregò di scendere a gua-

Andrea, Pietro, Filippo (tutti di Betsaida; cfr. *Gv* 1, 44) e Natanaele (di Cana; cfr. 21, 3).

Si vedano i seguenti studi: MEEKS W., *Galilee and Judea in the Fourth Gospel*, in *Journal of Biblical Literature*, 85 (1966), p. 159-169; Díez MÉRINO L., « Galilea » en el IV Evangelio, in *Estudios Bíblicos*, 31 (1972), p. 247-273; FORTNA R.T., *Theological use of Locale in the fourth Gospel*, in *Anglican Theological Review*, 56 (1974), p. 58-95.

rire suo figlio, poiché stava per morire » (Gv 4, 47) — « "Signore, ecco, colui che tu ami è malato" ... "Se tu fossi stato qui, mio fratello non sarebbe morto. Ma anche ora so che qualunque cosa chiederai a Dio, egli te la concederà" » (Gv 11, 3. 21-22).

Rimesse in tale contesto, le parole di Maria — ispirate indubbiamente da un profondo senso di misericordia⁸¹ e di attenta femminilità — sembrano mostrare la speranza nel miracolo. Ella sa che Gesù può compierlo.

Commenta M. Thurian: « Nel suo atto di fede e nella sua preghiera, Maria appare come rappresentante l'umanità in difficoltà ed il giudaismo nella sua speranza messianica: essa è la figura dell'umanità e di Israele che attendono una liberazione, misteriosa per l'umanità, messianica ma ancor troppo umana per Israele »⁸².

v. 4b - « *Che vi è fra me e te...?* »

Questa frase, conosciuta tanto nella letteratura greco-romana che in quella semitica, di per sé può esprimere *accordo* o *disaccordo* tra due o più persone:

— *accordo*, cioè: « Che vi è fra me e te che non sia comune? » (consenso pieno):

— *disaccordo*, cioè: « Che vi è di comune fra me e te? » (negazione di rapporto).

Il secondo senso (disaccordo) è molto meglio documentato. Nel greco profano è il solo che sia attestato. Quanto

⁸¹ *Lumen Gentium*, 58: « ... la Madre sua... alle nozze in Cana di Galilea, mossa a compassione (latino: « misericordia permota »), ottenne con la sua intercessione che Gesù desse inizio ai miracoli ».

Fra le osservazioni pervenute alla redazione della *Lumen Gentium* 58, due richiedevano di sopprimere l'inciso « misericordia permota » (= mossa a compassione), perché « gratuite dicitur » (= è detto senza fondamento). La commissione incaricata stabilì di lasciare il testo come stava. Cfr. BESUTTI G., *Nuove note di cronaca sullo schema mariano al Concilio Vaticano II*, in *Marianum*, 28 (1966), p. 147.

⁸² THURIAN, *Maria, Madre del Signore...*, p. 150.

agli scritti biblici e apocrifi, l'espressione è usata per lo più in senso ripulsivo. Nell'A.T. essa appare circa quindici volte⁸³, e cinque nel Nuovo⁸⁴. Di solito indica una divergenza di punti di vista: divergenza che può andare dal disaccordo lieve a quello radicale. Solo il contesto permette di cogliere le sfumature caso per caso.

Vediamo alcuni esempi.

* *Giudc* 11, 12-13:

« Poi Iefte inviò messaggeri al re degli Ammoniti per dirgli: "Che c'è fra me e te, perché tu venga contro di me a muovere guerra al mio paese?". Il re degli Ammoniti rispose ai messaggeri di Iefte: "Perché, quando Israele uscì dall'Egitto, si impadronì del mio territorio, dall'Aron fino allo Iabbok e al Giordano; restituiscilo spontaneamente" ». Iefte *disapprova* i propositi bellicosi del re di Ammon.

* *II Sm* 16, 9-10:

« Allora Abisai, figlio di Zeruià, disse al re [Davide]: "Perché questo cane morto dovrà maledire il re, mio signore? Lascia che io vada e gli tagli la testa!". Ma il re rispose: "Che ho io in comune con voi, figli di Zeruià? Se maledice, è perché il Signore gli ha detto: Maledici Davide! E chi potrà dire: Perché fai così?" ». Davide *dissuade* Abisai dall'intervenire contro Simei.

* *I Re* 17, 17-18:

« In seguito il figlio della padrona di casa si ammalò. La sua malattia era molto grave, tanto che rimase senza respiro. Essa allora disse a Elia: "Che c'è fra me e te, o uomo di Dio? Sei venuto da me per rinnovare il ricordo della mia iniquità e per uccidermi il figlio?" ». La vedova di Sarepta *non gradisce* la visita di Elia.

⁸³ *Gios* 22, 24; *Giud* 11, 12; *II Sam* 16, 10; 19, 23; *I Re* 17, 18; *II Re* 3, 13; 9, 18. 19; *II Cron* 35, 21; *Os* 14, 9; *Ger* 2, 18; *Gioe* 4, 4. Alcuni citano anche *Gn* 23, 15; *Ger* 23, 28; *Nee* 2, 19.

Cfr. MICHAUD, *Le signe de Cana (Jean 2, 1-11) dans son contexte johannique*, p. 25-31.

⁸⁴ *Mt* 8, 29; *Mc* 1, 24; 5, 7; *Lc* 4, 34; 8, 28.

* *II Re* 3, 13:

« Eliseo disse al re di Israele: "Che c'è fra me e te? Va' dai profeti di tuo padre e dai profeti di tua madre!". Il re di Israele gli disse: "No, perché il Signore ha chiamato noi tre per metterci nelle mani di Moab" ».

Non c'è niente in comune tra il profeta Eliseo e Ioram, re d'Israele.

* *Mt* 8, 28-29:

« Giunto all'altra riva, nel paese dei Gadareni, due indemoniati, uscendo dai sepolcri, gli vennero incontro; erano tanto furiosi che nessuno poteva più passare per quella strada. Cominciarono a gridare: "Che cosa abbiamo in comune con te, Figlio di Dio? Sei venuto qui prima del tempo a tormentarci?" ».

Nessuna comunicazione tra Gesù e i demoni! (Cfr. i seguenti passi analoghi relativi tutti agli ossessi: *Mc* 1, 24; 5, 7; *Lc* 4, 34; 8, 28).

Tornando ora a *Gv* 2, 4b, quale può essere il senso della frase in bocca a Gesù? Esso diviene evidente se teniamo in conto che cosa significa per Giovanni l'Ora di Gesù e qual'è il *valore simbolico del vino* nell'economia di questo episodio. Come abbiamo già visto⁸⁵, l'Ora di Gesù è quella della *sua passione-risurrezione*, mentre il vino è simbolo della sua *Parola rivelatrice*, del suo vangelo, che si manifesta in pienezza quando appunto giunge per Gesù l'Ora di passare da questo mondo al Padre (cfr. *Gv* 13, 1).

Avendo posto in chiaro queste due nozioni, siamo forse in grado di capire meglio la frase « Che vi è fra me e te? » del v. 4b. La Vergine parla del *vino materiale*, quello esaurito nel corso del banchetto. Gesù, invece, parla del vino *come simbolo della sua Parola rivelatrice*, il cui perfetto compimen-

⁸⁵ Cfr. p. 22-24.

to avrà luogo quando verrà la sua Ora, cioè la passione-risurrezione. Ecco dove sta la divergenza fra Gesù e la Madre.

In altre parole, nella dinamica di questo dialogo Gesù passa da un livello discorsivo ad un altro, cioè dal piano delle *realtà materiali* si eleva a quello delle *realtà spirituali*, di cui le prime sono figura. E' questa una tipica nota della predicazione di Gesù qual è documentata soprattutto dal quarto vangelo⁸⁶.

Difatti quando Gesù parla del *tempio che è il suo corpo*, i Giudei lo fraintendono, quasicché egli parlasse del *tempio di Gerusalemme* (*Gv* 2, 19-22).

A Nicodemo dice che è necessaria *una nuova generazione dall'alto* per vedere il Regno di Dio (3, 3); e Nicodemo obietta: « Come può un uomo nascere quando è vecchio? Può forse *entrare una seconda volta nel grembo di sua madre e rinascere?* » (3, 4).

L'acqua del pozzo di Giacobbe, spiega Gesù alla samaritana, disseta solo momentaneamente (4, 13), « ... ma chi beve dell'*acqua che io gli darò...* diventerà in lui sorgente di *acqua che zampilla per la vita eterna* » (4, 14). Quest'acqua donata da Gesù è la sua Parola, interiorizzata in noi dal suo Spirito (4, 10. 23; cfr. 7, 38-39 e 19, 30).

Sempre al pozzo di Giacobbe, i discepoli pregano il Maestro di prendere *cibo* (4, 31); ma Gesù risponde: « Ho da mangiare un cibo che voi non conoscete... *Mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e di compiere l'opera sua* » (4, 32. 34).

⁸⁶ CERFAUX L., *Le thème littéraire parabolique dans l'Évangile de saint Jean*, in *Recueil L. Cerfaux*, II, Gembloux 1961, p. 17-26; del medesimo, *La connaissance des secrets du Royaume d'après Mt. XIII, 11 et parallèles*, in *op. cit.*, III, Gembloux 1962, p. 123-138; LEROY H., *Das literarische Missverständnis als literarische Form*, in *Bibel und Leben*, 9 (1968), p. 196-207; LAURENTIN R., *Jésus au Temple. Mystère de Pâques et foi de Marie en Luc 2, 48-50*, Paris 1966, p. 79-81, specie le note 134 e 136.

I *pani della moltiplicazione*, anch'essi corruttibili, sono figura del *cibo che non perisce*, quello che dura per la vita eterna e che il Figlio dell'uomo darà (6, 26-27), poiché Gesù stesso è il pane della vita disceso dal cielo (6, 33. 35. 41).

E infine il sonno di Lazzaro, cui accenna Gesù, è *il sonno della morte*, non *il riposo abituale*, come intendono i discepoli (11, 11-14).

Sempre su questa linea, potremmo aggiungere i brani sinottici di *Mc* 3, 31-35 (parentela carnale e parentela spirituale; cfr. *Mt* 12, 46-50; *Lc* 8, 19-21) e *Lc* 2, 48-49 (il padre putativo di Gesù e il Padre celeste). Anche in questa tecnica di insegnamento, Gesù si rivela un esperto Rabbino, che conosce i metodi didattici del suo tempo.

In sostanza, dunque, da tale disparità di livello discorsivo si può dedurre che la frase « Che vi è fra me e te? » in *Gv* 2,4b esprime *divergenza* di pensiero fra Gesù e la madre. E' così confermato il senso ripulsivo che hanno in genere queste parole nell'uso biblico.

Domandiamoci ora: Maria avrà compreso le parole enigmatiche del Figlio? Probabilmente no. Difatti quando Gesù, nei suoi dialoghi, passa dalle realtà materiali (intese dai suoi interlocutori) alle realtà spirituali, di cui le prime sono tipo, gli uditori non capiscono. Questo modo di parlare « in parabole » (cfr. *Gv* 16, 25. 29) genera l'incomprensione, che viene illuminata da Gesù subito dopo⁸⁷, oppure dall'evento pasquale⁸⁸. In questa serie di brani va recensito anche *Gv* 2, 3-4. Mentre cioè Maria fa presente la carenza del *vino materiale*, Gesù porta il discorso sul piano delle *realtà spirituali*, quelle concernenti la sua Ora. E siccome l'incomprensione è abituale quando Gesù parla a questo modo, è da credere che la stessa

⁸⁷ *Gv* 3, 3-6; 4, 31-34; 6, 26-27; 11, 11-14; *Mc* 3, 32-35 e paralleli.

⁸⁸ *Gv* 2, 22; 4, 13-15 (cfr. 7, 37-39); *Lc* 2, 50.

cosa avvenisse per Maria a Cana, come già accadde al Tempio (cfr. *Lc* 2, 48-50).

Una cosa, però, conta sommamente. Pur non avendo compreso quali siano esattamente le intenzioni del Figlio, Maria si rimette totalmente alla volontà di lui, e trasmette ai servi questa sua fede aperta sull'incognito, prima che intervenga l'evidenza del segno: « Quanto Egli vi dirà, fatelo ».

v. 9c - « ... il maestro di tavola, che non sapeva donde venisse... »

Vi è un alone di mistero in queste parole. Il capotavola ignora la provenienza del vino nuovo. Lungo il quarto vangelo, riappare sotto diverse formulazioni lo stesso motivo, cioè l'origine arcana di Gesù e del suo Regno, che « non è di questo mondo » (18, 36).

Alcuni esempi:

* 3, 8:

« Il vento soffia dove vuole, ma non sai di dove viene e dove va: così è di chiunque è nato dallo Spirito ».

* 4, 10:

« Se tu conoscessi il dono di Dio e chi è colui che ti dice: "Dammi da bere", tu stessa gliene avresti chiesto ed egli ti avrebbe dato acqua viva ».

* 6, 41:

« Intanto i Giudei mormoravano di lui perché aveva detto: "Io sono il pane disceso dal cielo". E dicevano: "Costui non è forse Gesù, il figlio di Giuseppe? Di lui conosciamo il padre e la madre. Come può dunque dire: "Sono disceso dal cielo?" ».

* 9, 29-30:

« "Noi sappiamo infatti che a Mosè ha parlato Dio; ma costui non sappiamo di dove sia". Rispose loro quell'uomo:

«Proprio questo è strano, che voi non sapete di dove sia, eppure mi ha aperto gli occhi» ».

* 7, 26-27:

« Che forse i capi abbiano riconosciuto davvero che egli è il Cristo? Ma costui sappiamo di dov'è; il Cristo, invece, quando verrà, nessuno saprà di dove sia » (cfr. anche 19, 9: « Tu, di dove sei? »).

Gesù rivelerà il mistero della sua persona con l'evento della passione-morte-risurrezione⁸⁹. Questa è la grande rivelazione che illuminerà i fedeli e confonderà gli increduli⁹⁰. Giovanni, avendo toccato questo argomento dell'origine di Gesù più volte prima della Passione, tralascia di riproporlo nel processo davanti al Sinedrio, come fanno invece i Sinottici.

Quindi, già il primo segno operato da Gesù richiama l'attenzione sul *mistero della sua origine, della sua Persona*. Quando sarà giunta la sua Ora, egli ritornerà al Padre, e dimostrerà così di essere venuto dal Padre; offrirà cioè la prova della sua divinità (14, 20; 16, 28; 8, 21-23. 28).

v. 9d - « ... ma lo sapevano i servi che avevano attinto l'acqua... »

Quest'annotazione è tutt'altro che casuale. Si noterà come i « servi » sono coloro che hanno obbedito al comando di Cristo, su invito di Maria: « E Gesù disse loro: "Riempite d'acqua le giare"; ed essi le riempiono fino all'orlo. Disse loro di nuovo: "Ora attingete e portatene al maestro di tavola". Ed essi gliene portarono » (vv. 7-9)⁹¹.

⁸⁹ Gv 7, 33-35; 8, 21-23; 13, 36; 16, 5. 28.

⁹⁰ Gv 1, 51; 2, 18-19; 3, 11-15; 5, 17. 20; 6, 62; 8, 28; 12, 32; 14, 19-20.

⁹¹ Svolge molto bene questa osservazione GRASSI, *The Wedding...*, p. 134-135.

Ci si potrebbe chiedere, inoltre, quali furono in dettaglio le modalità concrete del prodigio. Vale a dire: Gesù mutò subito in vino tutta l'acqua

Questo ritornello puntuale sull'esecuzione del comando di Gesù da parte dei servi, fa ricordare la promessa di Gesù medesimo quando dice: « *Chi accoglie i miei comandamenti e li osserva*, costui mi ama. Chi mi ama sarà amato dal Padre mio, e anch'io lo amerò e *mi manifesterò a lui* » (Gv 14, 21). Gesù, dunque, si rivela a chiunque lo ama, osservando la sua Parola. Presso di lui, Egli e il Padre verranno per stabilire la loro dimora (14, 23). Costui è il vero servo di Cristo, che il Padre « onorerà » (12, 26).

Ecco, pertanto, il trinomio: « servizio di Cristo — obbedienza alla sua Parola — manifestazione di Cristo ». Chiunque « serve » Gesù, « obbedisce al suo comandamento » (e viceversa), e allora Gesù si « manifesta » a lui. Questa è l'esperienza che pare significata esemplarmente dai « servi » di Cana. Ad essi è dato « conoscere di dove venga » il vino migliore (e quindi un aspetto della realtà di Cristo), appunto perché « hanno attinto l'acqua », in quanto cioè, hanno obbedito alla Parola-comando di Gesù. Dirà ancora Giovanni: « Da questo noi sappiamo di averlo conosciuto: se osserviamo i suoi comandamenti » (I Gv 2, 3).

Un'esegesi del genere non disdice alla doppia prospettiva (storico-teologica) che ha tanto gioco nel quarto vangelo. Letti in questa dimensione, i vv. 7c. 8d. 9d fanno dei « servi » di Cana il prototipo del « servizio-obbedienza » da prestare a

delle sei idrie appena riempite, oppure solo quella che i servi attingevano mano a mano per le necessità del banchetto?

Dal tenore del racconto sembrerebbe che i servi prima riempissero d'acqua le anfore, fino all'orlo (v. 7), e poi attingessero l'acqua, che si cambiava in vino nell'atto di presentarla al capotavola (vv. 8-9). Così interpreta D'ACQUINO P., *Aqua vinum facta*, in *Verbum Domini*, 39 (1961), p. 92-96.

D'altra parte, Giovanni si compiace nel porre in evidenza la quantità straordinaria di capienza delle sei idrie, e quindi la sovrabbondanza del vino nuovo donato da Gesù.

E' doveroso, comunque, riconoscere che l'intenzione dell'evangelista non è tanto quella di informarci sui dettagli minimi in forma esauriente, quanto quella di evidenziare il fatto eccezionale nella sua sostanza.

Cristo per entrare nella Nuova Alleanza: « Vi dò un comandamento nuovo, che vi amiate a vicenda: amatevi l'un l'altro come io ho amato voi... Sarete miei amici, se farete ciò che vi comando » (Gv 13, 34; 15, 14).

9e-10a - « ... [il maestro di tavola] chiama lo sposo e gli dice... »

Da queste parole che il direttore di mensa rivolge allo sposo, si arguisce che vi è un altro sposo — quello vero — che presiede alle nozze: Gesù! E' Lui, in effetti, che ha conservato il vino buono fino adesso.

Sempre secondo il vangelo di Giovanni (3, 25-30), il Battista indica Gesù come lo Sposo atteso, e dichiara che la sua funzione rispetto al Cristo è semplicemente quella di essere « amico dello sposo » (v. 29). Giovanni è il paraninfo, cioè colui che s'incarica dei preparativi delle nozze. E difatti il Battista è stato mandato innanzi a Gesù (v. 28), a lui rende testimonianza (v. 26), perché « sia manifestato a Israele » (1, 31). Ora che lo Sposo è giunto ed ha la sposa (3, 29) nei suoi discepoli, Giovanni è lieto di udirne la voce, il suo gaudio è al colmo (v. 29) e si ritira nell'ombra: « Lui deve crescere e io diminuire » (v. 30).

Anche l'Apocalisse (la cui tradizione è simile a quella giovannea) celebra le nozze dell'Agnello con la Nuova Gerusalemme: « Ralleghiamoci ed esultiamo, rendiamo a lui gloria, perché son giunte le nozze dell'Agnello; la sua sposa è pronta, le hanno dato una veste di lino puro splendente » (19, 7-8) — « Vidi anche la città santa, la Nuova Gerusalemme, scendere dal cielo, da Dio, pronta come una sposa adorna per il suo sposo » (21, 2).

Siccome poi Giovanni modella il segno di Cana anche sulle tradizioni del Sinai, giova ricordare che l'Alleanza sinaitica è presentata con le categorie nuziali già a partire dalla letteratura profetica (Os 2, 16-25; Is 50, 1; 54, 4-8; 62, 4-5;

Ger 2, 1-2; 3, 1-13...)⁹². E del N.T. pregiovanneo si può citare Mt 22, 1-14; 25, 1-13 (le parabole nuziali del Regno); Mc 2, 18-20 e paralleli (Gesù si definisce « Sposo »); II Cor 11, 2; Ef 5, 25-33 (Cristo-Sposo e la Chiesa-Sposa).

Nella tradizione giudaica, questo genere di simbolismo assume un risalto amplissimo. Yahwéh è lo Sposo e Israele la Sposa⁹³. Mosè è il paraninfo degli sponsali⁹⁴. Il Sinai vien paragonato alla camera nuziale⁹⁵. La risposta di fede pronunciata da tutto il popolo (« Tutto quello che Yahwéh ha detto, lo faremo »: Es 19, 8; 24, 3. 7), è come il « sì » che sigilla l'unione dei due contraenti⁹⁶, mentre l'apostasia del vitello d'oro sarebbe l'adulterio commesso addirittura nel talamo sponsale⁹⁷.

Anche s. Agostino commentava: « Lo sposo di quelle nozze era figura del Signore in persona... »⁹⁸.

v. 11a - « Così Gesù diede inizio ai suoi segni... »

Diversi commentatori rilevano che Giovanni chiama il miracolo di Cana non semplicemente il « primo », ma anche

⁹² GRELOT P.-GIBLET J., voce *Alleanza*, in *Dizionario di Teologia Biblica*, diretto da X. Léon-Dufour, [Torino 1971], coll. 27-38; voce *Amore*, in *op. cit.*, coll. 44-54, a firma di C. Wiéner.

⁹³ Mekiltà di R. Ismaele a Es 19, 17 (R. Yosè e R. Giuda); Lv R 6, 5 a 5, 1 (R. Pinehas, 360 ca.; R. Yoḥanan, + 279; R. Berekiah 340 ca. e R. Ḥiyya in nome di R. Yosè b. Ḥanina, 270 ca.); Lv R 20, 10 a 16, 1 (R. Meir, 150 ca.); Lam R, proemio, 33; Cant R 3, 11. 2 (R. Ḥiyya b. Abba, 280 ca.).

⁹⁴ Mekiltà di R. Ismaele a Es 19, 17; Dt R 3, 12 a 10, 1 (i Rabbini in genere).

⁹⁵ Ct R 8, 5. 1 (R. Simeone b. Ḥalafta, 190 ca.).

⁹⁶ Lv R 6, 5 a 5, 1; 20, 10 a 16, 1; Lam R, proemio, 33; Cant R 3, 11. 2 (per i nomi dei Rabbini, cfr. la nota 93 qui sopra).

⁹⁷ Ct R 8, 5. 1 (R. Simeone b. Ḥalafta, 190 ca.).

Cfr., inoltre, su ciascuno di questi temi, SERRA, *Contributi dell'antica letteratura giudaica...*, p. 199-202; del medesimo, *Alleanza e Comunione di Israele al Sinai secondo la tradizione giudaica*, in *Servitium*, 5 (1972), p. 517-518.

⁹⁸ In *Johannis Evangelium, Tractatus CXXIV* 9, 2 (PL 35, 1459).

l'« archetipo » dei prodigi operati da Gesù⁹⁹. Scrive difatti l'evangelista: « Tautên epiôiêsen archên tôn sêmeiôn Iêsûs... ». L'uso del termine « archê » crea una certa difficoltà, per cui nella tradizione testuale furono introdotte delle varianti come « prôtên » (= il primo; cfr. P^{66*} S*) o « primum » (due codici della *vetus latina*)¹⁰⁰.

La voce « archê », in Giovanni, pare che non significhi tanto l'inizio del ministero pubblico di Gesù, come in Luca (3, 23; *At* 10, 37), o la proclamazione di Giovanni Battista nel deserto (*Mc* 1, 1), né la vocazione dei primi discepoli (*Gv* 1, 35-51). Esso, invece, sembra puntualizzare il momento nel quale Gesù cominciò a rivelarsi ai discepoli (cfr. *Gv* 15, 27; 16, 4; *I Gv* 1, 1-3). Ora questo « inizio » di rivelazione progressiva ebbe il suo avvio a Cana di Galilea e si prolungherà nel corso di tutto il vangelo¹⁰¹. Già Origene definiva il segno di Cana « proêgûmenon sêmeion », un segno « preminente ».

Tenendo conto di queste osservazioni, il vino nuovo di Cana, oltre ad essere il « primo » segno, è anche il *prototipo*, l'*archetipo* degli altri segni. A somiglianza di quello di Cana, anche i prodigi successivi sono ordinati a « manifestare » la gloria di Gesù, a suscitare la fede in Lui, e preludono al segno del « terzo giorno », dell'« Ora di Cristo », quello cioè della morte-risurrezione, suggello e vertice di tutta la sua azione redentrice.

⁹⁹ Cfr., ad es., BARRETT C.K., *The Gospel according to St. John*, London 1955, p. 161; OLSSON, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. Tradition and Redaction*, Leiden 1972, p. 114...

¹⁰⁰ MERK A., *Novum Testamentum Graece et Latine*, Romae 1964, p. 311; DE LA POTTERIE, *Exegesis Quarti Evangelii. De Matre Iesu in IV Evangelio...*, p. 37-39.

¹⁰¹ Così scrive DE LA POTTERIE, *op. cit.*, p. 38-39, e anche nell'articolo *La notion de commencement dans les écrits johanniques*, in *Die Kirche des Anfangs* (Festschr. H. Schürmann), Leipzig 1977, p. 379-403.

Nota sul termine « segno » in Giovanni

Il sostantivo « sêmeion » (= segno) è fra i più caratteristici del vocabolario giovanneo. Esso ricorre 17 volte nel quarto vangelo:

- 8 volte è impiegato in brani discorsivi dell'evangelista: 2, 11. 23; 4, 54; 6, 2; 12, 18. 37; 20, 30;
- 7 volte è posto in bocca ai Giudei: 2, 18; 3, 2; 6, 30; 7, 31; 9, 16; 10, 41; 11, 47;
- 2 volte è usato dallo stesso Gesù: 4, 48; 6, 26.

Più che nell'ellenismo, l'origine e il contenuto di questo termine giovanneo va ricercato nell'A.T., ove ha un duplice aspetto:

a) Il « segno » è un *miracolo dimostrativo*, grazie al quale Dio conferma la propria rivelazione e il profeta garantisce la sua missione. Ciò vale soprattutto per il ciclo dell'Esodo¹⁰².

b) Il « segno » è, ancora, un'azione simbolica compiuta dal profeta per significare eventi futuri¹⁰³.

In Giovanni, i « segni » sono fatti che hanno lo scopo di legittimare la missione di Gesù come « profeta » mandato dal Padre. « I Giudei chiedono segni », scriveva Paolo (*I Cor* 1, 22). E Giovanni per ben dieci volte ci parla di questa mentalità degli ebrei che ascoltano Gesù¹⁰⁴, e Gesù medesimo vi allude un paio di volte, ma in tono ironico (4, 48; 6, 26).

Nei rimanenti quattro brani in cui Giovanni esprime la propria dottrina sui « segni » (2, 11; 4, 54; 12, 37; 20, 30), il discorso scende più a fondo. I « segni » sono di carattere

¹⁰² *Es* 4, 1-9. 30-31; 7, 3. 9; 10, 1-2; 6, 22; 7, 19 (cfr. *Sap* 10, 16); *Num* 14, 22...

Per i « segni » e i « prodigi » del profeta in genere, cfr. *Dt* 13, 2-3. ¹⁰³ *Os* 1-3; *Is* 8, 18; 20, 3; *Ex* 4, 3; 12, 1-7. 11; 24, 1-27 (cfr. *At* 21, 10-11).

¹⁰⁴ *Gv* 2, 18. 23; 3, 2; 4, 48; 6, 2. 14. 26. 30; 7, 31; 9, 16; 10, 41; 11, 47; 12, 18.

messianico. Essi hanno lo scopo di suscitare la fede in Gesù come « Messia ». Leggiamo in 20, 31: « Questi [segni] sono stati scritti, perché crediate che Gesù è il *Cristo*, il Figlio di Dio... ». E' Lui che il Padre ha segnato col sigillo dei miracoli (6, 27; cfr. 7, 31: « Il Cristo, quando verrà, potrà fare segni più grandi di quelli che ha fatto costui? »).

Tuttavia, la fede in Gesù fondata soltanto sui miracoli messianici è incompleta, e Gesù stesso la disapprova (2, 23; 4, 48; 6, 2. 36). E' necessario compiere un altro passo; occorre, cioè, riconoscere in Gesù il Messia *Figlio di Dio*, in senso trascendente (cfr. 20, 31). E' indicativo, in tal senso, l'incontro di Natanaele con Gesù. Natanaele attribuisce a Gesù i titoli messianici di « Figlio di Dio » e « Re di Israele » (1, 49), per il solo fatto che Gesù ha letto nel suo intimo (1, 48; cfr. 2, 24-25; 4, 19). Eppure questa confessione basata sulla virtù taumaturgica di Gesù non basta. Difatti Gesù avverte Natanaele che una rivelazione ben più grande gli sarà concessa (1, 50). Il mistero pasquale, in verità, manifesterà che Gesù, figlio di Giuseppe di Nazaret, del quale avevano parlato Mosè nella Legge e i Profeti, è il Figlio dell'uomo disceso dal cielo (1, 51). In Lui inabita la gloria del Padre.

Pertanto, i miracoli sono gesti visibili che rimandano ad una realtà invisibile, poiché sospingono a leggere in profondità il mistero dell'« uomo che si chiama Gesù » (*Gv* 9, 11). Quanto avviene in Gesù di Nazaret, soprattutto con l'evento pasquale, rivela la gloria del Verbo, che ha posto la sua tenda fra noi (*Gv* 1, 14).

v. 11b - « ... e manifestò la sua gloria... »

Il verbo « manifestare » (greco « phaneroô ») è tipicamente giovanneo. Quando l'evangelista parla di « rivelazione », usa di preferenza questo termine¹⁰⁵.

¹⁰⁵ *Gv* 1, 31; 2, 11; 3, 21; 7, 4; 9, 3; 17, 6; 21, 1; *I Gv* 1, 2; 2, 19; 3, 2. 5; 4, 9.

Quanto poi alla nozione di « gloria » (greco « doksa »), essa deve ricavarsi dall'A.T. In senso proprio, il termine ebraico « kabôd » (= gloria) implica il concetto di « peso » (il verbo « kabêd » significa « pesare »). In senso traslato, esso definisce il « peso », ossia *il valore, l'importanza di un essere, il rispetto che ispira; in una parola, la sua natura, la sua personalità, chi egli sia.*

Ora nella tradizione dell'A.T. Yahwéh rivela la sua « gloria » attraverso la manifestazione esteriore che Egli fa di se stesso, mediante cioè le « grandi opere », le « meraviglie » (= miracoli) compiute nella creazione e nella storia del suo popolo¹⁰⁶. Riflettendo su tale irradiazione estrinseca di Yahwéh nel creato e nelle vicende del popolo eletto, l'uomo può intuire *chi è Yahwéh*, ossia la sua « gloria »¹⁰⁷.

Parallelamente, col primo segno operato a Cana Gesù offre un saggio della sua « gloria », una rivelazione iniziale sul mistero della sua persona. Ma cosa capirono di Gesù i discepoli a seguito di quel prodigio? Occorre, forse, distinguere due tempi: quello pre-pasquale e quello post-pasquale.

Avanti la Pasqua, e più precisamente nel giorno stesso in cui i discepoli furono testimoni del prodigio di Cana, essi non poterono ovviamente penetrare nel segreto profondo dell'identità di Cristo. Non erano cioè in grado di capirne la dimensione trascendente. Avendo creduto a causa del miracolo-segno, è ragionevole dedurre che la loro fede riguardasse la messianicità di Gesù, così come fece Natanaele (cfr. *Gv* 1, 47-50; poi 7, 31; 10, 41-42; 12, 37. 42).

Dopo la Risurrezione, la Chiesa è illuminata del tutto sul mistero di Gesù. Ricordando perciò quanto avvenne a Cana,

¹⁰⁶ *Sal* 19, 2; *Num* 14, 21. 22; *Es* 14, 18; 16, 7; 24, 15 ss.; 29, 43; 40, 34; *I Re* 8, 10 ss. ...

¹⁰⁷ MOLLAT D., voce *Gloria*, in *Dizionario di Teologia Biblica* diretto da X. Léon-Dufour, [Torino 1971], coll. 510-518.

Giovanni (e, con lui, la comunità cristiana) comprese che già in quel segno iniziale Gesù cominciava a rivelarsi come *lo Sposo* « divino » delle nozze messianiche, di quelle nozze della Nuova Alleanza che sarebbero state sancite « il terzo giorno » della Pasqua, quando sarebbe venuta « l'Ora di Gesù »: « *In quel giorno conoscerete che io sono nel Padre, e voi in me ed io in voi* » (Gv 14, 20)¹⁰⁸.

La liturgia dell'Epifania interpreta bene il simbolismo profetico di Cana, quando canta nell'antifona al *Benedictus*: « Oggi la Chiesa si è congiunta allo Sposo celeste: difatti... i convitati si allietano per l'acqua cambiata in vino ».

v. 11c - « e i suoi discepoli credettero in lui »

Il tema della « fede » è fondamentale nel quarto vangelo. Il verbo « credere » (greco « pisteuô ») vi ricorre con tre differenti costruzioni, ciascuna delle quali con una sfumatura propria:

- credere « a qualcuno » (greco: « pisteuin tini ») significa accettare come vera la sua parola: 2, 22; 4, 21-50; I Gv 3, 23.
- credere « in qualcuno » (greco: « pisteuin eis tina ») implica l'adesione alla persona: 2, 11 (è il nostro brano); 3, 16. 18. 36; 4, 39.
- credere « nel nome di qualcuno » (greco: « pisteuin eis to onoma tinos ») è la formula più perfetta della fede. Nel N.T. è usata solo da Giovanni (1, 12; 2, 23; 3, 18; I Gv 5, 13). Essa comporta l'aderire a una persona, in relazione a ciò che comporta il suo nome. « Credere nel nome dell'Unigenito Figlio di Dio » (Gv 3, 18), equivale a credere in Cristo, in quanto « Unigenito Figlio di Dio ».

¹⁰⁸ Cfr. p. 24-26.

v. 12a - « *Dopo questo* (greco: « meta tûto »)... »

Secondo alcuni autori¹⁰⁹, la formula « meta tûto » (= dopo questo) nello stile di Giovanni è ordinata a istituire un nesso logico tra ciò che precede e ciò che segue, *come se il brano seguente fosse una conseguenza o una nuova illustrazione di quello precedente*. Essa ricorre quattro volte: Gv 2, 12; 11, 7. 11; 19, 28, sempre in relazione a Gesù. Il suo valore, pertanto, sarebbe molto vicino a quello di « tauta (o « tûto ») eipôn » (= « avendo detto queste cose »; oppure « avendo detto questo »), che appare in Gv 7, 9; 9, 6; 11, 18. 43; 13, 21; 18, 1; 20, 14; 20, 20. 22.

Diversa, invece, sarebbe l'espressione « meta tauta » (= dopo queste cose), che funge semplicemente da raccordo letterario indeterminato tra una sezione e l'altra (cfr. Gv 3, 22; 5, 1. 14; 6, 1; 7, 1; 13, 7; 19, 38; 21, 1).

Nel caso nostro quale sarebbe il nesso tra 2, 1-11 e 2, 12? Lo dichiara il seguito del v. 12.

v. 12 b-c - « ... *discese a Cafarnao lui, sua madre, i suoi fratelli e i suoi discepoli...* »

L'inizio del racconto presentava la Vergine da una parte, Gesù e i suoi discepoli dall'altra, come due gruppi, che sembravano sopraggiungere alla festa per vie diverse. Al termine dell'episodio, la Vergine, i fratelli e i discepoli di Gesù appaiono invece come un sol gruppo, stretto attorno a lui. Con molta probabilità, l'evangelista sembra voler dire che il motivo di tale fusione è *la fede in Gesù*, dimostrata sia dalla Vergine (v. 5), sia dai discepoli (v. 11). Anzi, sul piano della fede non v'è differenza tra i parenti (madre e fratelli) e i discepoli.

¹⁰⁹ Ad es., BERNARD J.H., *The Gospel according to St. John*, Edinburgh 1962, p. 637; FEUILLET A., *L'heure de la femme (Jn 16, 21) et l'heure de la Mère de Jésus (Jn 19, 25-27)*, in *Biblica*, 47 (1966), p. 379...

Commenta M. Thurian: « Alla fine del racconto, Maria e i discepoli formano la comunità messianica, unita nella fede al Figlio di Dio che ha appunto manifestato la sua gloria; lì sta il nucleo della Chiesa attorno al suo Signore, ascoltando la sua Parola e compiendo la volontà del Padre. Maria è presente in questa comunità ecclesiale e si può immaginare il Cristo, mentre guarda questo gruppo che sta attorno a lui, in atto di dire: "Ecco mia madre e i miei fratelli; chiunque compie la volontà del Padre mio che è nei cieli, questi è per me fratello, sorella e madre" » (*Mt* 12, 49 e paralleli)¹¹⁰.

CONCLUSIONE

1. Illuminato dallo Spirito, che guidava i discepoli alla Verità tutta intera (cfr. *Gv* 16, 13), Giovanni rilegge il segno di Cana, ponendolo in rapporto ideale con la rivelazione del Sinai e quella del mistero pasquale: tre eventi datati al « terzo giorno », con intento soprattutto teologico.

Nella dottrina giovannea, Cana è, da una parte, la replica di quanto avvenne al monte Sinai; dall'altra è un preludio profetico della rivelazione suprema che emana dalla Pasqua: Come al Sinai Dio rivelò la sua gloria a Israele, donandogli la Legge tramite Mosè, così a Cana Gesù manifesta la sua gloria, donando il vino nuovo, che è simbolo della Nuova Legge, cioè del Vangelo. E il Vangelo, a sua volta, raggiunge l'espressione perfetta quando viene l'Ora di Gesù, cioè il suo transito da questo mondo al Padre.

2. Al Sinai, Dio diede la Torah a Israele dopo che il popolo l'accorse con fede, dicendo: « Tutto ciò che Yahwéh ha detto, lo faremo » (*Es* 19, 8; 24, 3.7). A Cana, Gesù dona il vino migliore (figura della sua Parola rivelatrice) dopo che la madre sua dice ai servi: « Quanto egli vi dirà, fatelo » (*Gv* 2, 5). La fede dell'antico popolo di Dio culmina ora nella fede di Maria. E allo stesso modo che la comunità di Israele era spesso raffigurata sotto l'immagine di una « Donna », così è di Maria. Gesù si rivolge a lei col titolo di « Donna ». Scrive la *Lumen Gentium*, 55: « Essa primeggia tra gli umili e i poveri del Signore, i quali con fiducia attendono e ricevono da lui la salvezza. E infine con lei, *eccelsa figlia di Sion*, dopo la lunga attesa della promessa, si compiono i tempi e si instau-

¹¹⁰ THURIAN, *Maria Madre del Signore...*, p. 158.

ra una nuova economia, quando il Figlio di Dio assunse da lei la natura umana, per liberare coi misteri della sua carne l'uomo dal peccato ».

3. Diverse fonti giudaiche usavano raccontare la teofania del Sinai, distribuendola in un quadro di sei, sette o anche (sembra) otto giorni. La loro articolazione è la seguente: I, II, III, IV, « il terzo giorno » (= il sesto), VII, VIII (?). Questo schema cronologico (o « emerologia ») deriva probabilmente dalla festa che commemorava la rivelazione del Sinai. Già dai tempi del N.T., come pare, questa solennità era la Pentecoste, le cui tradizioni hanno largamente influenzato il racconto della Pentecoste in *At* 1, 14; 2, 1 ss.

Pertanto si prospetta l'ipotesi che le tradizioni della Pentecoste giudaica siano echeggiate tanto nell'episodio di Cana quanto nella prima Pentecoste cristiana di Gerusalemme. Maria è menzionata in ciascuna di esse, insieme coi discepoli e i fratelli di Gesù (*Gv* 2, 1. 12; *At* 1, 14; 2, 1-4). In occasione della prima, la sua intercessione ottiene il vino, che simboleggia il Vangelo di Cristo, così intimamente connesso con lo Spirito Santo (cfr. *Gv* 4, 23; 14, 26; 16, 13-14). Nella seconda, vediamo « ... anche Maria implorante con le sue preghiere il dono dello Spirito, che l'aveva già adombrata nell'Annunciazione » (*Lumen Gentium*, 59)¹¹¹.

A Cana, perciò, Maria appare non solo come « madre di Gesù ». Ella è anche la beata credente: « Quanto egli vi dirà, fatelo ». Il suo abbandono incondizionato alla volontà del Figlio precede e prepara il « segno » della gloria del Messia, che susciterà poi la fede nei discepoli. E nella Chiesa, Maria continua ad essere ciò che fu a Cana. Mossa a compassione dell'indigenza umana, Ella dispone il cuore degli uomini alla fede generosa nella Parola di Cristo.

¹¹¹ SERRA, *Le tradizioni della teofania sinaitica...*, p. 38-39; GRASSI, *The Wedding at Cana...*, p. 131-136.

4. L'intervento della Vergine in favore degli sposi di Cana documenta anche la sua misericordia sollecita per chi si trova in necessità. Non è questo il punto focale nella struttura narrativa dell'episodio: occorre riconoscerlo. Tuttavia è innegabile che Maria intercedesse presso Gesù, in quanto sente pietà per due creature che, nel colmo della gioia, avrebbero provato una vergogna sottile dinanzi ai convitati.

A imitazione di Maria, sua immagine, anche la Chiesa esprime un vigilante senso di compassione in presenza di ogni genere di povertà, nel corpo e nello spirito: la sofferenza fisica, la fame dell'immenso esercito dei poveri, le ingiustizie sociali, le guerre, la mancanza di fede... Con la preghiera e l'azione, i discepoli di Cristo presentano al Padre questi segni dell'indigenza umana, sollecitano il dialogo fra Dio e gli uomini, affinché cercando il Regno di Dio e la sua giustizia, tutto il resto ci sia dato come in sovrappiù (cfr. *Mt* 6,33)¹¹².

¹¹² LAURENTIN R., *La Vierge au Concile. Présentation, texte et traduction du chapitre VIII de la Constitution dogmatique Lumen Gentium...*, Paris 1965, p. 118-119 (versione italiana di MONTAGNA D., *La Madonna del Vaticano II*, Centro di Studi Ecumenici Giovanni XXIII, Sotto il Monte, Bergamo 1965, p. 156-157).

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

- BESUTTI G., *Bibliografia Mariana 1967-1972*, in *Marianum*, 35 (1973), p. 44-45.
- BOISMARD M.-É., *Du Baptême à Cana*, Paris 1956 (Lectio divina, 18).
- BRAUN F.-M., *La Mère des fidèles. Essai de théologie johannique*, Tournai-Paris 1953, p. 47-74.
- IDEM, *La Mère de Jésus*, in *Jean le Théologien. Sa théologie. Le Christ, Notre Seigneur*, Paris 1972, p. 95-103.
- BROWN R.E., *Gospel according to John*, vol. I (cap. I-XIII), New York 1966, p. 97-113.
- CHARLIER J.P., *Le signe de Cana. Essai de théologie johannique*, Bruxelles-Paris 1959.
- DE LA POTTERIE I., *Exegesis Quarti Evangelii. De Matre Jesu in IV Evangelio*, Romae, Pont. Inst. Biblicum 1976-77 (ad usum auditorum tantum), p. 19-61.
- FEUILLET A., *L'Heure de Jésus et le signe de Cana. Contribution à l'étude de la structure du quatrième évangile*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 36 (1960), p. 5-22.
- IDEM, *La signification fondamentale du premier miracle de Cana (Jo. 2, 1-11), et le symbolisme johannique*, in *Revue Thomiste*, 65 (1965), p. 517-535.
- IDEM, *Jésus et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean. Le rôle de la Vierge Marie dans l'histoire du salut et la place de la femme dans l'Église*, Paris 1974, p. 23-24, 130-134, 147-148, 266, 215-216.
- GÄCHTER P., *Maria im Erdenleben. Neutestamentliche Marienstudien*, Wien-München [1953], p. 155-200.
- GRASSI J.A., *The Wedding at Cana (John 2, 1-11): a Pentecostal Meditation?*, in *Novum Testamentum*, 14 (1972), p. 131-136.
- LEAL J., *La hora de Jesús, la hora de su Madre (Io 2, 4)*, in *Estudios Eclesiásticos*, 28 (1952), p. 147-166.
- MC HUGH J., *The Mother of Jesus in the New Testament*, London 1975, p. 349-403, 462-466, 502 (versione francese *La Mère de Jésus dans le N.T.*, Paris 1977, Lectio divina, 90).
- MALATESTA E., *St. John's Gospel. 1920-1965. A Cumulative and Classified Bibliography...*, Rome 1967 (Analecta Biblica, 32), nn. 1321-1452.
- MICHAUD J.-P., *Le signe de Cana (Jean 2, 1-11) dans son contexte johannique*, Montréal 1963.
- IDEM, *Le signe de Cana (Jn 2, 1-11) et sa portée mariologique*, in *Maria in S. Scriptura*, V, Romae 1967, p. 37-97.
- MOLLAT D., *Initiation à la lecture spirituelle de Saint Jean*, Toulouse 1964, p. 15-20.
- MORI E.-G., *Figlia di Sion e Serva di Jahvé, nella Bibbia e nel Vaticano II*, Bologna 1969, p. 219-241.
- OLSSON B., *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A textlinguistic Analysis of John 2: 1-11 and 4: 1-42*, Lund 1974 (Collectanea Biblica, N.T. Series, 6).
- ORTENSIO DA SPINETOLI, *Maria nella tradizione Biblica*, Bologna 1967³, p. 191-228.
- PANIMOLLE S.A., *Lettura pastorale del vangelo di Giovanni*, Bologna 1978, p. 203-231.
- SCHNACKENBURG R., *Das erste Wunder Jesu. Jo. 2, 1-11*, Freiburg 1951.
- IDEM, *Das Johannesevangelium*, I, Freiburg-Basel-Wien 1965, p. 328-344 (versione inglese: *The Gospel according to St. John...*, London-New York 1968, p. 323-340).
- SERRA A., *Le tradizioni della teofania sinaitica nel Targum dello pseudo-Jonathan Es 19. 24.e in Giov. 1, 19-2, 12*, in *Marianum*, 33 (1971), p. 1-39.
- IDEM, *Salvezza nelle parole e nelle cose (Gv 2, 1-12)*, in *Per l'Assemblea festiva (PAF)*, 70 (1974), Lezionario Mariano, p. 342-358.
- IDEM, *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2, 1-11 e 19, 25-27*, Roma 1977 (Scripta Pont. Facultatis Theologicae «Marianum» 31), p. 29-301.
- SMITMANS A., *Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Jo 2, 1-11 bei den Vätern und heute*, Tübingen 1966 (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 6).
- THURIAN M., *Maria Madre del Signore, immagine della Chiesa*, [Brescia] 1965², p. 133-158.
- THÜSING W., *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster 1960 (Neutest. Abh. 21, 1).
- VANHOYE A., *Interrogation johannique et exégèse de Cana (Jn 2, 4)*, in *Biblica*, 55 (1974), p. 157-167.
- Gv 2, 1-12:
aggiornamento bibliografico 1979-1990
- BENGOECHEA I., *Los motivos de Caná*, in *Scripta de Maria*, 2 (1979), p. 25-36.

- BESUTTI G., *Bibliografia Mariana 1978-1984*, Roma 1988, p. 84-88.
- DE LA POTTERIE I., *La Madre di Gesù e il mistero di Cana*, in *La Civiltà Cattolica*, 130 (1979), p. 425-440.
- IDEM, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Genova 1988, p. 177-225.
- LÉON-DUFOUR X., *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni, I (capitoli 1-4)*, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, p. 282-334.
- LÜTGEHETMANN W., *Die Hochzeit von Kana (Joh 2, 1-11). Zu Ursprung und Deutung einer Wundererzählung im Rahmen johanneischer Redaktionsgeschichte*, Regensburg 1990.
- MANNS F., *Le troisième jour il y eut des noces à Cana*, in *Marianum*, 40 (1978), p. 160-163.
- MATEOS J. — BARRETO J., *Il Vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Assisi 1982, p. 127-147.
- MORI E.G., *Figlia di Sion e Serva del Signore, nella Bibbia, nel Vaticano II, nel postconcilio*, Bologna 1988, p. 191-210.
- ORTENSIO DA SPINETOLI, *Maria nella Bibbia*, Bologna 1988, p. 127-148.
- PANIMOLLE S.A., *La Madre alle nozze di Cana (Gv 2, 1-12)*, in *Parola, Spirito e Vita*, n° 6, luglio-dicembre 1982, p. 126-135.
- SERRA A., *Voce Bibbia*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, a cura di S. De Fiores e S. Meo, Cinisello Balsamo (Milano) 1985, p. 274-284.
- IDEM, *Dimensioni ecclesiali della figura di Maria nell'esegesi biblica odierna*, in SERRA A., *E c'era la Madre di Gesù... (Gv 2, 1). Saggi di esegesi biblico-mariana (1978-1988)*, Milano-Roma 1989, p. 365-370.
- IDEM, *Il Giudaismo antico, premessa per una rinnovata comprensione dei rapporti fra Israele, Maria e la Chiesa*, in *E c'era la Madre di Gesù...*, p. 490-494.
- IDEM, *Maria secondo il Vangelo*, Brescia 1987, p. 133-148.
- IDEM, *La maternità spirituale di Maria a Cana e presso la Croce ("Redemptoris Mater", nn. 20-24)*, in *Seminarium*, 27 (1987), p. 515-524.
- IDEM, «Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo». *Nuove ricerche sugli echi di Es 19, 8 e 24, 3.7 come formula di Alleanza*, in *Miscellanea offerta al p. Giuseppe Besutti per il suo 70° compleanno (in corso di stampa presso le ed. Marianum, 1991)*.
- IDEM, «Vi erano là sei giare...». *Gv 2, 6 alla luce di antiche tradizioni giudaico-cristiane relative ai «sei giorni» della creazione*, in *Miscellanea offerta al p. Teodoro Köhler per il suo 80° compleanno*, ed. IM-RI, Dayton, Ohio (USA), 1991 (in corso di stampa).
- ZEVINI G., *Presenza e ruolo di Maria alle nozze messianiche di Cana (Gv 2, 1-12) nella lettura di Giovanni Paolo II*, in *Marianum*, 50 (1988), p. 347-365.

Gv 19, 25-27 è forse il brano più importante per quanto riguarda i fondamenti del rapporto fra Maria e la Chiesa. Come diremo, tale rapporto è voluto da Cristo stesso, quando dice alla Madre e al discepolo amato: « Ecco il tuo figlio — Ecco la tua Madre ». La relazione che passa tra la Vergine e i discepoli di Gesù non è quindi frutto di una pia ingegnosità dei cristiani, ma deriva e trova la sua legittimazione nella Parola del Maestro.

Giovanni è l'ultima voce del N.T. E' significativo, pertanto, che la riflessione della comunità cristiana primitiva, concludendo il canone dei libri ispirati, sia giunta a comprendere anche la funzione che compete alla Vergine in seno alla comunità dei credenti, la Chiesa.

La storia dell'esegesi cristiana di *Gv* 19, 25-27, da Origene fino al sec. XII, si è sviluppata secondo cinque linee maggiori di interpretazione¹. Questo brano:

- 1) indica Giovanni come *tipo del discepolo perfetto*²;
- 2) mette in evidenza *la verginità perpetua di Maria*; siccome Ella non aveva altri figli, Gesù l'affida a Giovanni³;

¹ KÖHLER, *Les principales interprétations...*; BARRÉ H., *La maternité spirituelle de Maria dans la pensée médiévale, Etudes Mariales*, 16 (1959), p. 87-104; THURIAN, *Maria Madre del Signore...*, p. 159-163 (la versione dei brani patristici citati qui appresso nelle note 2-6 è presa da queste pagine).

² Commentava Origene: « Ogni uomo divenuto perfetto non vive più, ma è Cristo che vive in lui, e, poiché Cristo vive in lui, viene detto di lui a Maria: "Ecco tuo figlio, Cristo" » (*Commentarium in Johannem* I, 6; PG 14, 31-32).

Origene, dunque, insegna che se uno fa davvero propri i sentimenti che furono di Cristo (*Filip* 2, 5), diventa un altro Cristo.

Seguono questa interpretazione spiccatamente simbolica: Tertulliano, Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia...

³ Tale spiegazione è dei Padri del quarto secolo, impegnati nel dimostrare che la madre di Gesù fu sempre vergine (Atanasio, Epifanio, Ilario, Girolamo, Ambrogio).

Scrive s. Epifanio: « Se Maria avesse avuto dei figli, se le fosse ri-

3) esprime *la premura filiale di Cristo verso la Madre*, che rimarrà sola e bisognosa d'aiuto⁴;

4) presenta Maria come *simbolo della Chiesa*⁵;

5) proclama *la maternità spirituale di Maria*⁶.

masto un marito, perché avrebbe egli affidato Maria a Giovanni?» (*Pa nariion* III, 78 [PG 42, 713-714]).

⁴ Gesù è visto come un modello di sollecitudine verso la madre, che sarebbe rimasta sola e bisognosa di aiuto. Questa è una delle interpretazioni più diffuse. In Occidente, infatti, incontra il favore di grandi maestri come Ambrogio e Agostino. Al seguito di Agostino, anche s. Tommaso d'Aquino.

In Oriente fu accettata da Giovanni Crisostomo e Cirillo di Alessandria.

Questo è quanto scriveva s. Agostino nel 416: «Il maestro dei santi ha dunque posto se stesso quale esempio per questo precetto così salutare [= il quarto comandamento], allorché prevede di collocare, per così dire, al suo posto un altro figlio presso la madre, dalla quale egli, uomo, era stato generato e che egli abbandonava» (*Commentarium in Johannis Evangelium, Tractatus CXIX*, 2; PL 35, 1950-51).

⁵ Questa interpretazione, certamente più consona al pensiero di Giovanni, vede in Maria *la figura della Chiesa*.

Scrivono s. Efrem: «Egli [Gesù] pose Giovanni, vergine, al posto di Giosuè, figlio di Nun (capo di Dio) e gli diede Maria, sua Chiesa, allo stesso modo con cui Mosè aveva dato il popolo a Giosuè, al fine di compiere ciò che disse Mosè: [Un profeta] *come me*» (*Commentaire de l'Évangile concordant*, versione armena del V sec., testo e traduzione di L. LÉBOIR, CSCO 1954, t. II, p. 117).

S. Ambrogio è l'autore patristico che più di tutti ha commentato *Gv* 19, 25-27. Egli elabora la sua esegesi in tre momenti. Da questo brano, in un primo tempo ricava una prova per dimostrare la perpetua verginità di Maria. In una seconda fase considera le parole di Gesù come un «testamento domestico». Infine egli vede in Maria presso la croce la figura della Chiesa. Scrive il santo Dottore: «Vi è un mistero nel fatto che Maria viene affidata a Giovanni, il più giovane di tutti; e non bisogna certo accoglierlo con occhio distratto... si tratta qui del mistero della Chiesa: prima unita al popolo antico, in modo figurativo, non effettivamente. Dopo di aver generato il Verbo e averlo seminato nei corpi e nelle anime degli uomini attraverso la fede nella croce e nella sepoltura del corpo del Signore, essa ha — per ordine di Dio — scelto la società del popolo più giovane» (*Expositio evangelii secundum Lucam* X, 134 [PG 15, 1931]).

⁶ Questa quinta interpretazione scopre in *Gv* 19, 25-27 il fondamento della *maternità spirituale di Maria verso tutti gli uomini*.

Dall'Oriente, ascoltiamo la voce del vescovo Giorgio di Nicomedia (+dopo l'880), che dava la seguente parafrasi delle parole di Cristo mo-

In queste note limito il discorso ad alcuni dei risultati più notevoli dell'esegesi odierna su *Gv* 19, 25-27. Al termine dell'inchiesta, si vedrà come lo studio scientifico dei nostri giorni, con strumenti più perfezionati dal tempo, scopra le radici di un'intuizione che la Chiesa ha vissuto da secoli nei confronti della Madre di Dio. Al tempo stesso il rinnovamento degli studi puntualizza meglio i problemi ed apre nuove prospettive.

La tesi di fondo, approfondita dai contributi attuali più impegnati su *Gv* 19, 25-27, riguarda il valore «ecclesiale» del testamento di Gesù, espresso nelle parole: «Ecco il tuo figlio... Ecco la tua Madre». Quella di Gesù non è una volontà di carattere meramente privato, domestico. Egli, cioè, non si preoccupa soltanto di procurare un asilo e un conforto a sua Madre, che rimarrà sola. Vi è ben di più nelle sue parole. Esse rivestono una portata «ecclesiale», nel senso che

rende alla Madre: «Ti affido anche, attraverso di lui [il discepolo amato], il resto dei miei discepoli. E finché sarà mia volontà che tu viva e rimanga con loro, tu offrirai ad essi la tua presenza corporale, in sostituzione della mia. Sii per essi tutto ciò che per loro natura sono le madri per i loro figli, o piuttosto tutto ciò che sarei io con la mia presenza; ed essi saranno per te tutto ciò che sono i figli e i sottomesi. Essi ti renderanno il rispetto che ti è dovuto quale madre del Signore, ed allo stesso modo come io sono divenuto loro presente per mezzo tuo, così essi ti abbiano quale facile mediatrice per ottenere da me» (*Hom. 8 in «Stabant autem...»*, PG 100, 1475-1476).

Parafrasando poi le parole del Cristo al discepolo, egli continua: «D'ora innanzi io costituisco lei [Maria] guida dei discepoli, come madre non solo per te ma per tutti gli altri, e voglio che essa sia onorata di pieno diritto della dignità di madre. Se quindi vi ho proibito di chiamare "padre" qualcuno sulla terra, voglio invece che chiamiate costei "madre", e che l'onorate come tale» (*ib.*, coll. 1477-1478).

In Occidente, la prima interpretazione di *Gv* 19, 25-27 nel senso della maternità spirituale di Maria è dovuta a s. Anselmo di Lucca (+ 1086). Seguono poi s. Anselmo di Aosta (+ 1109), Eadmero (+ 1124), Ruperto di Deutz (+ 1130)... Quest'ultimo giunge ad asserire: «Così soffrendo qui veramente le sofferenze del parto nella passione del suo unico figlio, la beata Vergine ha messo al mondo la nostra salvezza universale; per questo è la madre di tutti noi» (*In Johannem* XIII; PL 169, 790).

interessano tutti i discepoli, di cui è figura il discepolo amato. Questo atto di Gesù esce dalla sfera privata, e costituisce uno dei momenti principali della sua opera salvifica.

I. CORRELAZIONE FRA LA SCENA DEL CALVARIO (19, 25-27) E IL SEGNO DI CANA (2, 1-12)

A giudizio concorde degli esegeti, la presenza di Maria a Cana e presso la croce sono due episodi strettamente correlati nella trama del quarto vangelo.

Infatti:

a) In entrambi i casi è presente la Vergine, che viene ricordata non col nome proprio (« Maria »), bensì coi titoli di « madre di Gesù » (2, 1; 19, 25) e di « Donna » (2, 4; 19, 26).

b) L'« Ora di Gesù », non ancora giunta a Cana (2, 4), è giunta sul Calvario, ove Gesù passa da questo mondo al Padre (13, 1; cfr. 19, 27b: « E da quell'Ora... »). Abbiamo detto che l'« Ora di Gesù », secondo Giovanni, comprende come un tutt'uno Passione-Morte-Risurrezione.

c) Il banchetto di Cana ha luogo « il terzo giorno » (2, 1), che corrisponde al *sesto giorno* del ministero esordiente di Gesù⁷. Allo stesso modo, la scena di Maria accanto alla croce è situata al *sesto giorno* della settimana finale di otto giorni, entro i quali Giovanni distribuisce i fatti della Passione-Risurrezione (cfr. *Gv* 12, 1; 18, 28; 19, 31; 20, 1. 19).

Ora, l'episodio di Cana ha un significato evidentemente messianico, come abbiamo spiegato. E' come una sinfonia che prelude ai temi maggiori del quarto vangelo.

Ebbene: se il prodigio di Cana è di natura messianica, se riguarda cioè l'opera del Messia in quanto tale, è da presumere che anche la presenza di Maria ai piedi della croce abbia

⁷ Cfr. p. 20.

un'importanza analoga. Infatti le due scene hanno un richiamo vicendevole. L'una rimanda all'altra. Entrambe riguardano la salvezza universale.

II. LA TUNICA DI GESÙ NON STRACCIATA (vv. 23-24) E L'UNIONE TRA LA MADRE E IL DISCEPOLO (vv. 25-27)

Non pochi commentatori omettono la particella greca « de » all'inizio del v. 25: « Eistêkeisan *de* para tô staurô tû Iêsû... ». Rettamente, invece, la Volgata: « Stabant *autem* juxta crucem Jesu... ».

Pare che con questa particella « de » l'evangelista voglia far risaltare il nesso tra la scena dei vv. 25-27 e quella dei vv. 23-24. In quest'ultima è detto che « ... i soldati, poi, quando ebbero crocifisso Gesù, presero le sue vesti e ne fecero quattro parti, una per ciascun soldato, e la tunica. Ora quella tunica era senza cuciture, tessuta tutta d'un pezzo da cima a fondo. Perciò dissero tra loro: "Non stracciamola, ma tiriamo a sorte a chi tocca". Così si adempiva la Scrittura: *Si son divise tra loro le mie vesti e sulla mia tunica han gettato la sorte*. E i soldati fecero proprio così ». Dall'osservazione conclusiva del v. 24 (« E i soldati fecero proprio così »), appare evidente che Giovanni dà un'enfasi particolare a quel gesto: *i soldati non lacerarono la tunica di Gesù, tessuta tutta d'un pezzo, da cima a fondo*.

Ma quale significato può avere la tunica di Gesù non strappata dai soldati? Perché l'evangelista vi insiste? I commentatori sono divisi in due sentenze.

1. Secondo alcuni, essa farebbe allusione alla *tunica del Sommo Sacerdote*, della quale scriveva Giuseppe Flavio: « Essa non è divisa in due parti... ma è intessuta di un sol pezzo per il suo lungo »⁸.

⁸ *Antichità Giudaiche* III, 7. 4.

Pertanto, nel nostro brano, la tunica di Gesù starebbe a significare *il sacerdozio di Cristo sulla croce*⁹. Contro tale simbolismo si obietta tuttavia che:

a) Il sacerdozio di Cristo è il tema caratteristico della lettera agli Ebrei, non però del quarto vangelo¹⁰. Già la scuola antiochena, è vero, interpretava in senso « sacrificale » il detto di Gesù: « Per loro io *consacro* (greco: « aghiazô ») me stesso, perché siano anch'essi *consacrati* (greco: « êghiasmenoi ») nella verità » (Gv 17, 19). Ossia: Gesù, quale sacerdote, offre la sua vita *in sacrificio* per i suoi.

Simile esegesi, però, non sembra giustificata. Difatti il verbo « aghiazô » (= consacro) — che in questo medesimo versetto è applicato anche ai discepoli — mette piuttosto in evidenza la dedizione di Gesù al Padre nel compiere la sua volontà. A sua volta, questa dedizione di Gesù diviene modello per i discepoli: anch'essi dovranno dedicare la propria vita per la « Verità » del vangelo.

b) Giovanni si interessa al fatto che *la tunica di Cristo era tutta d'un pezzo e che i soldati non la strapparono*. E' su questa decisione dei soldati che egli porta l'accento. Ora, nella logica di un discorso come questo, non si vede come possa entrare il sacerdozio di Cristo. E, d'altra parte, un'esegesi del genere è sconosciuta alla tradizione.

2. Vi è poi una seconda corrente di pensiero — che ebbe peraltro molti aderenti fin dall'antichità — la quale vede nella tunica di Cristo lasciata integra dai soldati, un simbolo dell'*unità della Chiesa*.

⁹ BRAUN F.M., *Quatre signes johanniques de l'unité chrétienne*, in *New Testament Studies*, 9 (1963), p. 151; BROWN, *The Gospel according to John*, II, p. 920-922.

¹⁰ Afferma, invece, la presenza di questo tema in Giovanni, per es., SPICQ C., *L'origine johannique de la conception du Christ-prêtre dans l'épître aux Hébreux*, in *Aux sources de la tradition chrétienne*, Mélanges M. Goguel, Neuchâtel 1950, p. 258-269.

Questa spiegazione gode migliori probabilità. Infatti:

a) Il gesto di strapparsi le vesti può indicare anche lo scisma di una comunità (cfr. *I Re* 11, 29-39).

b) Il verbo greco « schizô » (= stracciare) — usato in 19, 24: « Non *stracciamola* (greco: « mê schisômen auton... ») — non indica solamente lo strappo delle vesti, ma può significare egualmente la scissione, lo « scisma » del popolo di Dio in fazioni (cfr. *At.* 14, 4; 23, 7). In *Gv* 7, 43; 9, 16 e 10, 19 il termine greco « schisma » esprime il dissenso venutosi a creare fra i Giudei circa la persona di Gesù, chi egli fosse.

c) La morte di Cristo, secondo Giovanni, avrebbe realizzato l'*unità del popolo di Dio*: « [Caifa] profetizzò che Gesù doveva morire per la nazione, e non per la nazione soltanto, ma anche per *radunare nell'unità i figli di Dio che erano dispersi* » (11, 51-52)¹¹.

d) Nella storia dell'esegesi cristiana, « ... è del tutto evidente che il messaggio fondamentale della tradizione, per quello che riguarda la tunica di Cristo, concerne l'*unità della Chiesa* »¹². Scriveva s. Cipriano:

« Questo mistero dell'unità, questo vincolo di concordia... viene raffigurato quando nel Vangelo la tunica del Signore Gesù Cristo non viene affatto divisa né stracciata; al contrario, quando [i soldati] tirano la sorte sulla veste di Cristo per decidere chi dovesse rivestirsi di Lui, la sua veste è acquistata integra, e la sua tunica, intatta e non divisa, viene in possesso di uno solo...

¹¹ PANCARO S., « People of God » in *St. John's Gospel*, in *New Testament Studies*, 16 (1970), p. 114-129; idem, *The law in the Gospel. The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity according to John*, Leiden 1975, p. 122-124.

¹² AUBINEAU M., *La tunique sans couture du Christ. Exégèse patristique de Jean 19, 23-24*, in *Kyriakon, Festschrift Joh. Quasten, I*, Münster 1970, p. 100-127 (oppure in *La Bible et les Pères*, Paris 1971, p. 49-50).

Egli [Cristo] portava sopra di sé *l'unità proveniente dall'alto*, cioè *dal cielo e dal Padre*, unità che non poteva affatto essere scissa da alcuno che l'acquistasse e possedesse, ma serbava sempre come suo distintivo insopprimibile tutta la sua consistenza e stabile fermezza d'unione. Non può possedere la veste di Cristo colui che scinde e strazia la Chiesa di Cristo...

Mentre si dividevano le dodici tribù d'Israele, il profeta Achia stracciò il suo mantello. Ma poiché il popolo di Cristo non può essere scisso, la tunica di lui intessuta d'un sol pezzo e tutta unita, non fu stracciata da coloro che se ne disputavano il possesso: indivisa, coerente e unita, essa raffigurava quale debba essere *la concordia della nostra assemblea*, dopo che ci siamo rivestiti di Cristo.

Col mistero della tunica e col simbolo di essa, Cristo raffigurò *l'unità della Chiesa* »¹³.

e) Si noti infine la correlazione stilistica tra le ultime parole del v. 24 e le prime del v. 25: « *Oi men ûn stratiôtai tauta epoiêsan. Eistêkeisan de para tô staurô tû Iêsû...* ». Cioè: tra la fine del v. 24 e l'inizio del v. 25 si ha la nota costruzione greca, costituita dalle particelle « ... *men... de...* ».

¹³ *De Catholicae Ecclesiae unitate* 7: « Hoc unitatis sacramentum, hoc vinculum concordiae... ostenditur, quando in evangelio tunica Domini Iesu Christi non dividitur omnino nec scinditur, sed sortientibus de veste Christi, quis Christum potius indueret, integra vestis accipitur et incorrupta atque individua tunica possidetur... »

Unitatem ille portabat de superiore parte venientem id est de caelo et a patre venientem quae ab accipiente ac possidente scindi omnino non poterat, sed totam semel et solidam firmitatem inseparabiliter obtinebat. Possidere non potest indumentum Christi qui scindit et dividit ecclesiam Christi...

Cum duodecim tribus Israel scinderentur, vestimentum suum propheta Achias discidit. At vero quia Christi populus non potest scindi, tunica eius per totum textilis et cohaerens divisa a possidentibus non est: individua, copulata, conexa ostendit populi nostri qui Christum induimus concordiam cohaerentem. Sacramento vestis et signo declaravit ecclesiae unitatem » (PL 4, 520-521; versione italiana di COLOMBO S., *San Cipriano. Opuscoli*, Torino 1935, p. 104-109).

Dovremmo quindi tradurre: « Questo, *dunque* (« men »), fecero i soldati. Stavano *poi* (« de ») presso la croce di Gesù... ».

Più chiaramente, la sutura letteraria tra il v. 24 e il v. 25 (« ... *men... de...* ») suggerisce che tra la scena appena descritta e quella che sta per seguire, vi è un legame di analogia. Vale a dire: *la tunica di Cristo, non lacerata dai soldati, è un segno di quell'unità della Chiesa che sta per costituirsi dall'unione tra la Madre di Gesù e il discepolo da lui amato*.

E questa unione della nuova comunità messianica presente ai piedi della croce è fomentata dallo Spirito Santo, che Gesù effonde quando, « ... chinato il capo, rese [= donò] lo Spirito » (v. 30)¹⁴.

III. LO « SCHEMA DI RIVELAZIONE » DEI VV. 26-27a

Leggiamo nei vv. 26-27a: « Gesù, dunque, *vedendo* la madre e lì, accanto a lei, il discepolo che egli amava, *disse* alla madre: "Donna, *ecco* il tuo figlio". Poi *disse* al discepolo: "Ecco la tua madre" ».

In questi versetti gli esegeti riconoscono un cosiddetto « schema di rivelazione »¹⁵. In termini più chiari, Giovanni trasmette le parole di Gesù secondo un modello letterario che si compone di tre momenti:

a) un inviato di Dio (un « profeta ») *vede* un personaggio, di cui si indica il nome;

¹⁴ Sono molti gli autori che ammettono la bivalenza dell'espressione « *paredôken to pneuma* » di *Gv* 19, 30. Essa può significare al tempo stesso: « emise lo spirito » e « trasmise (donò) lo Spirito ».

Cfr. BARRETT C.K., *The Gospel according to St. John*, London 1955, p. 460; MICHAUD J.P., *Le signe de Cana (Jean 2, 1-11) dans son contexte johannique*, Montréal 1963, p. 83-84.

¹⁵ DE GOEDT, *Un schème de révélation...* Questo articolo, breve ma significativo, è stato accolto con favore da studiosi di varie confessioni. Scrive DAUER A., *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium...*, München 1972, p. 127, 321: « ... wie De Goedt gut gezeit hat ».

b) e, al suo indirizzo, *dice*:

c) « Ecco... ». Il « veggente » termina con delle affermazioni che « rivelano » un aspetto, una funzione della persona « vista »; aspetto o funzione fino allora rimasti ignoti e manifestati agli altri da colui che « vede ». Evidentemente in questi casi il verbo « vedere » non indica tanto la visione fisica degli occhi della carne, quanto piuttosto un'introspezione profetica concessa dallo Spirito di Dio.

Questo schema è documentato, quanto alla sostanza, già nell'A.T.¹⁶ Ma è soprattutto nel vangelo di Giovanni che si caratterizza secondo i tre momenti ricordati sopra. Se ne hanno quattro esempi: due posti sulle labbra di Giovanni Battista e due sulla bocca di Gesù:

* 1, 29:

« Il giorno dopo, Giovanni *vede* Gesù venire verso di sé e *dice*: "Ecco l'Agnello di Dio..." ».

* 1, 35-36:

« Il giorno dopo Giovanni stava ancora là con due dei suoi discepoli e, *mirando* Gesù che passava, *dice*: "Ecco l'Agnello di Dio!" ».

* 1, 47:

« Gesù *vide* Natanaele che gli veniva incontro e *dice* di lui: "Ecco un vero israelita in cui non c'è falsità" ».

¹⁶ Esso appare soprattutto nella letteratura profetica: *Is* 49, 18; *Bar* 4, 36-37; 5, 5; *Is* 60, 4 (brani relativi alla maternità escatologica di Sion, conseguente al raduno dei dispersi); *Dan* 2, 31 ss.; *Ez* 1, 4 ss.; 37, 8 ss.

Si faccia attenzione, in particolare, all'affinità letteraria di *Gv* 19, 26b (« Ecco il tuo figlio ») con gli oracoli che *Is* 60, 4 e *Bar* 4, 37; 5, 5 rivolgevano a Gerusalemme, al momento in cui tornano i « dispersi »: *Is* 60 v. 4 = « ... Ecco i tuoi figli radunati insieme. Vedi: tutti i tuoi figli vengono da lontano, e le tue figlie sono portate in braccio... » (dalla versione greca dei LXX); *Baruc* 4, 37 = « Ecco: ritornano i figli tuoi... ritornano insieme riuniti... alla parola del Santo... »; 5, 5 = « Vedi [Ecco] i tuoi figli riuniti ».

Il quarto esempio è appunto quello di *Gv* 19, 26-27a. Dalla croce Gesù *vede* la Madre e il discepolo, e *dice*: « Ecco il tuo figlio... Ecco la tua madre ». Di entrambi Gesù rivela un aspetto: alla Madre manifesta il compito di essere « madre » anche del discepolo, e al discepolo dichiara la sua « filiazione » nei confronti della Vergine.

In conclusione, se l'evangelista ha scelto questo schema tipico per trasmettere la volontà ultima di Gesù, ciò vuol dire che essa contiene una « rivelazione » molto importante, di cui è autore Gesù, profeta del Padre. Stavolta è il Figlio che crea la Madre!

IV. L'IMPORTANZA DEL v. 28

Nel v. 28, che segue immediatamente la scena dei vv. 25-27, leggiamo: « Dopo questo, Gesù, sapendo che tutto ormai era compiuto perché si adempisse la Scrittura, disse... ». Questo versetto, nella parte citata, è di notevole rilievo. Illustriamolo brevemente.

« *Dopo questo...* » (greco: « meta tûto »)

Come abbiamo già detto in precedenza¹⁷, la formula *meta tûto* (= dopo questo) in Giovanni esprime probabilmente una concatenazione logica tra due fatti, come se il secondo fosse un approfondimento e una conseguenza rispetto al primo. Pertanto quello che si dice nel v. 28 dovrebbe essere un'ulteriore spiegazione del senso racchiuso nei vv. 25-27. Ora l'esame filologico dell'inciso « ... sapendo che tutto ormai era compiuto » ci svelerà appunto quale sia la portata delle parole « Ecco il tuo figlio... Ecco la tua Madre ».

« ... *Gesù, sapendo...* » (greco: « eidôs »).

Questo participio « eidôs » (= sapendo) ricorre quattro volte nella seconda parte del quarto vangelo, e sempre in con-

¹⁷ Cfr. p. 71.

nessione con gli eventi dell'Ora di Gesù¹⁸. Quindi è sottinteso che anche la presenza di Maria al Calvario rientra negli avvenimenti di quest'Ora, che riguarda la salvezza di tutti.

Il suddetto participio pone in evidenza la cognizione trascendente-divina che Gesù ha di ciò che sta per accadere¹⁹. Egli non è schiacciato dal peso degli eventi; non accetta supinamente la volontà del Padre, ma vi collabora con piena consapevolezza²⁰.

« ... *che ormai...* » (greco: « *êdê* »)

L'avverbio « ormai » è riferito all'episodio precedente (vv. 25-27). Esso vuol dire che anche la consegna della Madre di Gesù al discepolo porta a compimento l'opera redentrice. Se, per assurdo, Gesù non avesse dettato quel suo testamento, l'evangelista non avrebbe potuto scrivere che « ... *tutto ormai era compiuto* ». Qualcosa sarebbe mancato.

« ... *tutto era compiuto...* » (greco: « *panta tetelestai* »)

Il verbo *teleô* (da cui il perfetto *tetelestai*) è usato nel quarto vangelo per annunciare il compimento del disegno di Dio, attraverso l'opera di Cristo (19, 28. 30).

Gli autori osservano rettamente che il « *panta tetelestai* » (= tutto era compiuto) del v. 28 ha un richiamo terminologico con *Gv* 13, 1: « ... dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla *fine* » (greco: « *eis telos* »). La corrispondenza sta nelle voci *telos* (= fine, v. 13) e *tetelestai* (= era compiuto, v. 28). E questo vuol insegnare che anche la consegna di Maria al discepolo manifesta l'amore supremo di Gesù per i suoi.

¹⁸ *Gv* 13, 1. 3; 18, 4; 19, 28.

¹⁹ Così stima DE LA POTTERIE I., 'Oida' et 'ghinôskô'. *Les deux modes de la connaissance dans le quatrième évangile*, in *Biblica*, 40 (1959), p. 713-717.

²⁰ E' quanto vuole sottolineare il secondo Canone romano: « Egli, offrendosi liberamente alla sua passione... ».

Evidentemente ciò comporta che il gesto di Cristo vada oltre la sfera domestica, privata. Esso è diretto a tutti i suoi seguaci, cioè la Chiesa universale.

« ... *perché si adempisse la Scrittura, ...* »

Questa proposizione finale (greco: « *ina teleiôthê ê graphê* ») di solito viene riferita alla frase seguente, che parla della sete di Gesù in croce²¹. Recentemente, però, si tende a metterla in relazione coi vv. 25-27²². Fra le due opinioni, la seconda sembra da preferirsi almeno per i seguenti motivi.

a) In Giovanni la preposizione finale « *ina* » (= affinché, perché) determina abitualmente un verbo che precede, non un verbo che segue.

b) L'evangelista, inoltre, utilizza il verbo « *plerûn* » (= adempire, compiere) quando dichiara che si adempie un detto di Gesù (18, 9. 32) o una particolare frase della Scrittura, che viene citata²³. In 19, 28, invece, egli impiega il verbo « *teleiûn* » (= portare a compimento perfetto), che appare solo quattro volte nel resto del vangelo giovanneo: una volta in relazione ai discepoli (17, 23) e tre in rapporto con l'« opera » (4, 34; 17, 4) o le « opere » (5, 36) che il Padre ha dato da compiere a Gesù.

I verbi « *telein* » e « *teleiûn* » differiscono leggermente nella loro semantica. « *Telein* » significa « finire », « condurre a termine »; esso puntualizza la « fine » di un'azione. « *Te-*

²¹ MORETTO G., *Giov. 19, 28: la sete di Cristo in croce*, in *Rivista Biblica Italiana*, 15 (1967), p. 249-274. Per un excursus sintetico circa la storia dell'esegesi di *Gv* 19, 28, cfr. DE LA POTTERIE I., *La sete di Gesù morente e l'interpretazione giovannea della sua morte in croce*, in *La Sapienza della Croce oggi. Atti del Congresso Internazionale*, Roma, 13-18 ottobre 1975, Torino [1976], p. 33-37 (p. 36 per l'« adempimento della Scrittura »).

²² BAMPFYLDE, *John xix, 28...*; MARTINEZ E.R., *The Gospel Accounts of the Death of Jesus*. Tesi dottorale dattiloscritta presentata al Pont. Istituto Biblico, Roma 1969, p. 467-471; DE LA POTTERIE, *art. cit.*, p. 42-44.

²³ *Gv* 12, 38; 13, 18; 15, 25; 17, 12; 18, 9. 32; 19, 24. 36.

leiùn » vuol dire « finire bene », « condurre al giusto termine »; sottolinea perciò la conclusione felice di ciò che è finito²⁴.

Quindi il senso assai probabile del v. 28b è il seguente: dopo che Gesù ha pronunciato le parole « Ecco il tuo figlio... ecco la tua madre », e dopo che il discepolo ha accolto Maria, la missione redentrice di Cristo — che è la grande « opera » predetta dalla Scrittura nella sua globalità — raggiunge il suo compimento perfetto. Di conseguenza la scena della Madre di Gesù e del discepolo (vv. 25-27) assume un rilievo specialissimo nella storia della salvezza.

Prendendo ora a parlare del ruolo di Maria rispetto ai « dispersi figli di Dio », attingeremo nuova luce sulla « Scrittura » di cui parla il v. 28 e sul modo col quale essa si adempie.

V. LA PRESENZA E IL RUOLO DI MARIA

Accanto alla croce, in profonda comunione con Gesù²⁵, l'evangelista ricorda la presenza di quattro donne (la madre

²⁴ VANHOYE A., *L'oeuvre du Christ, Don du Père (Jn 5, 36 et 17, 4)*, in *Recherches de Science Religieuse*, 18 (1960), p. 409-415.

²⁵ Si noti la costruzione pleonastica del v. 25a: « ... presso la croce di Gesù ». Il genitivo di specificazione (« croce di Gesù ») ricorre solo in questo versetto, e mai altrove nel quarto vangelo. L'aggiunta « di Gesù » sarebbe superflua e non richiesta ai fini della chiarezza. In 19, 19 invece (« Pilato compose anche l'iscrizione e la fece porre sulla croce ») il genitivo di specificazione è omesso, benché il contesto potesse favorire una certa quale ambiguità. Avendo parlato poco prima anche degli altri due crocifissi (v. 18), il testo potrebbe lasciare nell'incertezza: di quale croce si tratta?

In realtà vi è un altro motivo per credere che tale formulazione pleonastica sia intenzionale. Difatti nel greco del N.T. la preposizione *parà* (= vicino) è seguita dall'accusativo, se si tratta di un oggetto, di una cosa; si costruisce invece col dativo quando ha per complemento una persona, quasi per indicare la vicinanza e la comunione con la medesima. Soltanto in *Gv* 19, 25a si ha *parà* col dativo dell'oggetto (*tò staurò* = la croce). Questa eccezione potrebbe voler dire che l'evangelista intende porre in evidenza la comunione di Maria, delle pie donne e del discepolo più col Crocifisso che con la croce.

di Gesù e la sorella di lei; Maria di Cleofa e Maria di Magdala)²⁶, più il discepolo prediletto. Il ruolo preminente in questo gruppo è attribuito alla madre di Gesù.

In effetti, Gesù non soltanto affida sua madre al discepolo, ma si rivolge in primo luogo a lei. Se egli avesse voluto preoccuparsi unicamente del futuro di Maria, sarebbe stato sufficiente dire al discepolo: « Ecco la tua Madre ». Rivolgendosi in primo luogo alla Vergine, Gesù intende porre principalmente in risalto il compito che sta per lasciarle. La funzione del discepolo appare subordinata e dipendente da quella di Maria.

Realmente, l'attenzione prioritaria concessa da Gesù alla Madre è confermata anche dal titolo solenne di « Donna », col quale Gesù si rivolge a lei, come già a Cana (2, 4)²⁷. E anche stavolta, questo appellativo ha una risonanza comunitario-ecclesiale, che possiamo scoprire partendo dalla profezia

L'unione della Vergine col Figlio attinge la sua espressione più umana e meritoria soprattutto nel dolore. Cfr. la *Lumen Gentium*, 58: « Così anche la Beata Vergine avanzò nella peregrinazione della fede e serbò fedelmente la sua unione col Figlio sino alla croce, dove, non senza un disegno divino, se ne stette (cfr. *Gv* 19, 25) soffrendo profondamente col suo Unigenito e associandosi con animo materno al sacrificio di Lui, amorosamente consenziente all'immolazione della vittima da lei generata; e finalmente, dallo stesso Gesù morente in croce fu data quale Madre al discepolo... ».

²⁶ Quante sono le donne presso la croce? Tre o quattro? Secondo la Volgata e altri, sarebbero nominate tre donne: la madre di Gesù, la sorella di sua madre (che si chiamava Maria di Cleofa) e Maria di Magdala. Attualmente, però, quasi tutti ammettono che fossero quattro, in base ai seguenti indizi:

a) Vi è anzitutto un parallelismo: due di esse sono presentate col grado di parentela (« sua madre e la sorella di sua madre »); le altre due, invece, sono ricordate col nome proprio (« Maria di Cleofa e Maria di Magdala »).

b) Se Maria di Cleofa fosse sorella della Madonna, si avrebbe il caso (piuttosto insolito) di due sorelle che portano lo stesso nome principale (Maria).

Sul problema dell'identificazione di Maria di Magdala, cfr. BROWN, *The Gospel according to John*, I, p. 449-454; II, p. 1.200; oppure SPADAFORA F., voce *Maria di Bethania, di Magdala e la peccatrice innominata*, in *Dizionario biblico* diretto dallo stesso autore, Roma 1957, p. 383-384.

²⁷ Cfr. p. 35-36.

di Caifa circa la morte di Gesù: « ... Essendo sommo sacerdote di quell'anno, [Caifa] profetizzò che Gesù doveva morire per la nazione [ebraica], e non per la nazione soltanto, ma anche *per radunare nell'unità i dispersi figli di Dio* » (Gv 11, 51-52).

Ricordando i « dispersi figli di Dio » da ricondurre all'unità, Giovanni allude ad un complesso vario di temi dell'A.T., che riguardano l'attesa escatologico-messianica del popolo ebraico.

Infatti, secondo l'A.T. i « dispersi figli di Dio » sono gli esuli del popolo d'Israele, che Yahwéh ha disperso fra i Gentili, a motivo dei loro peccati²⁸. In modo particolare, si fa riferimento alle vicende dell'esilio babilonese. Lontano dalla terra promessa, gli esuli sono paragonati a dei morti scesi nella tomba, per aver dimenticato la Legge di Dio²⁹.

L'esilio, tuttavia, sarà un'esperienza purificatrice. Ammaestrato dalla voce dei profeti, il popolo si converte alla fedeltà verso la Legge del Signore³⁰. A seguito allora di questo cambiamento di vita, Dio « risuscita » il suo popolo³¹, cioè « raduna » i suoi figli di mezzo ai Gentili, fra i quali li aveva dispersi³². Mediante il suo servo, il Servo sofferente di Yahwéh³³, li riconduce alla loro terra³⁴ e stringe con essi un'Alleanza Nuova³⁵, di cui è mediatore il Servo³⁶. I contraenti di questo Nuovo Patto non saranno soltanto gli Ebrei, ma

²⁸ Dt 4, 25-27; 28, 62-66; 30, 1-4...

²⁹ Dt 4, 26; 28, 62-63; 66; 30, 15-19; Ez 37, 2. 8. 9. 11. 12. 13; Dt 32, 39; Tb 13, 2. 3. 5; Bar 3, 10-12...

³⁰ Dt 4, 27-31; 30, 1-6...

³¹ Dt 30, 6; Ez 37, 1-4; Dt 32, 39; Tb 13, 2. 3. 5...

³² Is 43, 5-6; 48, 21; 49, 10; Mi 2, 12 (cfr. Is 40, 11); Ger 23, 3; 31, 8-11; Ez 34, 13; 37, 12. 13. 19. 21; Sf 3, 18. 19. 20; Zc 2, 10; 10, 8. 10; Bar 4, 37; 5, 5. 6. 9...

³³ Is 49, 5-6.

³⁴ Is 14, 1; Ger 23, 8; Ez 34, 13. 27; 37, 21; 39, 26. 28...

³⁵ Ger 31, 31-34; 32, 37-40; Ez 34, 23-25; 36, 23-28; 37, 21-28; 39, 27-29; Is 54, 10; 55, 3; 61, 8.

³⁶ Is 42, 6; 49, 8; 59, 21.

anche tutti gli altri popoli che Yahwéh aggrega alla nazione eletta³⁷.

Nel quadro di questa grandiosa restaurazione post-esilica, acquistano un rilievo singolarissimo *Gerusalemme* e il *Tempio*, ricostruiti dalle rovine. Essi divengono il centro ideale, ove sono radunati i dispersi figli di Dio, cioè gli Ebrei reduci dai paesi d'esilio, e i Gentili loro incorporati.

Il *Tempio* è il simbolo privilegiato della riunificazione³⁸. Ebrei e Gentili si riconosceranno come un solo popolo, il popolo della Nuova Alleanza, in quanto sono radunati entro il medesimo Santuario, per adorare l'unico e medesimo Signore³⁹.

Gerusalemme, poi, è salutata come « Madre » di questi figli innumerevoli, che Yahwéh ha convogliato entro il suo seno⁴⁰. Desolata e sterile quale era divenuta a causa dell'esilio⁴¹, conosce ora il gaudio e la sorpresa di una maternità prodigiosa e universale⁴². Per questo evento inatteso della misericordia di Yahwéh, suo Sposo e Re, la figlia di Sion (cioè Gerusalemme) è invitata all'esultanza trepida: « Gioisci, esulta, figlia di Sion, perché, ecco, io vengo ad abitare in mezzo a te... Esulta grandemente, figlia di Sion, giubila, figlia di Gerusalemme! Ecco a te viene il tuo re. Egli è giusto e vittorioso, umile, cavalca un asino, sopra un puledro figlio d'asina » (Zc 2,14; 9,9; cfr. Sf 3, 14-18 e Gioe 2, 21-27).

Quando gli esuli tornarono da Babilonia (538 a.C.), la ricostruzione materiale e morale della nazione giudaica fu

³⁷ Is 14, 1; 60, 3-4; 66, 18; 56, 4-7; 66, 18-21; Ger 3, 17; Zc 2, 15 (cfr. Ap 21, 3)...

³⁸ Ez 37, 21. 26-28; 40-47, 12 (cfr. Is 12, 6; Sf 3, 14-18; Gioe 2, 27; Zc 2, 14. 15: « in mezzo a te »); Tb 13, 11; 14, 5; II Mc 1, 27-29; 2, 7-8. 17-18; 3, 43. 58. 59; Eccli 36, 13-16.

³⁹ Is 56, 6-7; 66, 18-21; Zc 2, 15; Tb 14, 6-7.

⁴⁰ Is 60, 1-9; 49, 19-20; Tb 13, 12-13; Sl 87...

⁴¹ Is 49, 14. 21; 54, 1. 4. 6. 8; 60, 15. 20; 62, 4; 64, 9; 66, 10; Bar 4, 12-16; 5, 1.

⁴² Is 49, 18-23; 54, 1-3; 60, 1-22; 66, 7-13; Bar 4, 36-37; 5, 5-6...

piuttosto modesta, non certo quale l'avevano prospettata i profeti. Vi furono le difficoltà dell'epoca persiana, successiva al ritorno (538-333 a.C.); poi la dominazione ellenistica (333-63 a.C.) e quindi quella romana, inaugurata da Pompeo (63 a.C.). In mezzo a queste vicissitudini del post-esilio babilonese, gli Ebrei si sentivano ancora « dispersi », poiché in Palestina erano tributari di potenze straniere e fuori Palestina obbedivano a governi pagani. Eppure questo groviglio di situazioni politiche non diminuì la fede ebraica negli oracoli profetici. Semplicemente, la coscienza popolare giudaica ne rimandò l'attuazione ai tempi dell'atteso Messia. Egli avrebbe radunato i dispersi d'Israele. Ciò comportava l'affrancamento dai nemici e la conseguente riunificazione del popolo eletto nella sua patria, con Gerusalemme e il Tempio come luogo ove Ebrei e Gentili avrebbero adorato il solo vero Dio⁴³, « ... senza timore, in santità e giustizia, per tutti i... giorni » (Lc 1, 74). Il Messia, in altre parole, doveva essere attore di un terzo « esodo », ancor più glorioso di quello egiziano e babilonese.

Ebbene: Giovanni, come del resto i Sinottici, compresero che tali profezie dell'attesa giudaica si avverarono compiutamente, e in maniera insperata, soltanto col mistero pasquale di Cristo. Quando Giovanni racconta l'ingresso di Gesù in Gerusalemme, cita Zc 9, 9: « Non temere, figlia di Sion! Ecco, il tuo re viene, seduto sopra un puledro d'asina ». Questo brano, come abbiamo detto poco sopra, appartiene esattamente al novero degli oracoli sul « raduno dei dispersi ». E poi l'evangelista commenta: « Sul momento i suoi discepoli non compresero queste cose; ma quando Gesù fu glorificato, si

⁴³ Luogo classico di tale speranza era la profezia di Es 15, 17: « Condurrà [il tuo popolo] e lo pianterai sul monte del tuo retaggio; nel luogo che per tua sede hai preparato, nel santuario che le tue mani, o Signore, hanno fondato » (cfr. II Mc 1, 29).

Sulle attese connesse al « raduno dei dispersi » nel giudaismo intertestamentario, cfr. SERRA, *Contributi dell'antica letteratura giudaica...*, p. 337-369.

ricordarono che *questo era stato scritto di lui*, e questo gli avevano fatto » (Gv 12, 14-16).

Alla luce dell'evento pasquale Giovanni, per così dire, « cristologizza » ciascuno dei temi connessi alla riunione dei dispersi figli di Dio, preannunciati nell'A.T. ed elaborati dal giudaismo prossimo al Nuovo. Gesù, come Servo sofferente di Yahwéh (Gv 1, 29. 36), è colui che riconduce all'unità i dispersi figli di Dio (11, 52). Sono chiamati « dispersi », in quanto sono « morti » (5, 25; cfr. Ez 37, 1-14). Sono vittime del lupo, cioè del Maligno, che rapisce e disperde (10, 12; 16, 32); la loro dispersione verrà ricomposta nell'unità stessa del Padre e del Figlio (11, 52; cfr. 10, 30): mistero dell'Alleanza divina con l'uomo, che diverrà manifesto nel giorno in cui Gesù passa da questo mondo al Padre (14, 20). E sono detti « figli di Dio » per anticipazione; diverranno tali, infatti, perché accoglieranno Gesù e la sua Parola (1, 12; I Gv 3, 1. 2. 9. 10; 5, 1.2).

In luogo del Tempio di pietra, quello di Gerusalemme, subentra ora *il Tempio non costruito da mani d'uomo* (cfr. Mc 14, 58), ossia *la Persona di Gesù Risorto* (Gv 2, 19-22). In Lui sono « attratti » (12, 32) e « radunati » tutti coloro che adorano il Padre accettando la Verità evangelica, sotto l'impulso dello Spirito Santo (4, 23). E siccome Gesù è una sola cosa col Padre (10, 30), l'unità dei dispersi si realizza entro l'unità stessa che esiste tra il Padre e il Figlio: « ... Siano una sola cosa come noi siamo una cosa sola: io in loro e tu in me, affinché siano perfetti nell'unità... » (Gv 17, 22-23) — « E non vidi alcun tempio in essa [= nella nuova Gerusalemme], perché *il Signore Dio, l'Onnipotente, e l'Agnello sono il suo tempio...* Ecco la dimora di Dio con gli uomini! Egli dimorerà con loro ed essi saranno suoi popoli e Dio medesimo sarà con essi » (Ap 21, 22. 3). Cessano dunque le categorie etnico-spaziali. L'unità del gregge di Cristo si edifica e cresce ovunque un uomo, Ebreo o Gentile ascolta la sua voce: « Ed ho altre pecore che non sono di questo recinto [cioè,

non provengono dal Giudaismo]; anche queste io devo condurre, e ascolteranno la mia voce e diverranno un solo pastore » (Gv 10, 16).

In luogo di Gerusalemme-Madre dei dispersi radunati da Yahwéh entro le sue mura, e particolarmente nel Tempio, subentra ora *Maria-Madre* dei dispersi figli di Dio, radunati da Gesù in quel mistico Tempio della Nuova Alleanza, costituito dall'unione del Padre col Figlio. Nell'economia del Patto Nuovo, sancito col mistero pasquale, la Madre di Gesù diviene la personificazione della Nuova Gerusalemme, cioè della figlia di Sion alla quale i profeti indirizzavano i loro vaticini sui tempi ultimi. E siccome nel linguaggio biblico-giudaico Gerusalemme⁴⁴, come anche il popolo eletto⁴⁵, era raffigurata abitualmente sotto l'immagine di una « Donna », così si comprende perché Gesù si rivolga alla Madre con l'appellativo di « Donna ». In Maria, Gesù addita la personificazione della Nuova Gerusalemme-Madre, cioè la Chiesa-Madre.

Detto altrimenti, abbiamo una trasposizione di immagini da Gerusalemme alla Madre di Gesù. Gerusalemme era *Madre universale* dei dispersi, adunati nel Tempio che sorgeva entro le sue mura. La Madre di Gesù è *Madre-universale* dei dispersi figli di Dio, unificati nella Persona di Cristo, che ella ha rivestito della nostra carne nel suo grembo materno.

Essendo « Madre » di Gesù, ai piedi della croce Maria è dichiarata « Madre » anche di coloro che sono una sola cosa con Gesù, a motivo della fede. Perciò in Gv 19, 25-27 l'evangelista non ricorda la Vergine col suo nome proprio (« Maria »), ma coi titoli di « Madre di Gesù » e di « Donna ».

Un'obiezione, tuttavia, potrebbe essere sollevata. Cioè: anche il discepolo amato (come diremo subito) è figura di

⁴⁴ Ez 16, 8; 23, 2-4; Ger 2, 2; Sl 86, 5 (LXX); Ap Bar 10, 7; IV Esd 9, 38-10, 57...

⁴⁵ Os 1-3; Is 26, 17-18 (cfr. 1QH III, 3-12); Ger 31, 4, 15; Targ Cant (per intero); Targ Sl 45, 11-17...

tutti i discepoli di Cristo, e quindi della Chiesa; allora che differenza vi è tra il ruolo rappresentativo di Maria e quello del discepolo? La differenza sta qui. Il discepolo rappresenta tutti i credenti in Cristo, in quanto « discepoli », ossia in quanto persone che ascoltano la voce di Gesù e divengono un solo gregge e un solo Pastore (Gv 10, 16). Sotto questo profilo, il discepolo è figura anche di Maria, poiché ella fu discepola esemplare nell'obbedire a Cristo: « Quanto egli vi dirà, fatelo » (2, 5). Maria, invece, è figura della Chiesa in quanto « Madre », vale a dire in quanto comunità entro la quale sono radunati in Cristo i dispersi figli di Dio.

Pertanto, l'illuminazione retrospettiva che proviene dalla dottrina dell'A.T. circa la riunione dei dispersi conferisce una dimensione ecclesiale-ecumenica alla maternità spirituale di Maria. Sebbene non sia detto esplicitamente, il discepolo amato è tipo di ogni altro discepolo amato da Gesù a motivo della fede (cfr. Gv 13, 1; 14, 21; 15, 12-15)⁴⁶.

Ecco, dunque, alcuni fondamenti biblici remoti del titolo « Maria, Madre della Chiesa ».

Detto questo, occorre una chiara precisazione circa i limiti di questa dottrina giovannea. Va detto, cioè, che l'evangelista afferma il *fatto* della maternità di Maria rispetto ai discepoli del Figlio suo. Però non ne spiega la *natura*. In termini più aperti dovremmo chiederci: quali sono i compiti effettivi di Maria verso i credenti, in che cosa consiste la sua maternità nell'ordine della fede? Come ognuno avverte, siamo nel vivo della questione mariologica, densa di sviluppi anche per la questione ecumenica.

Non possiamo qui dilungarci in una risposta esauriente. Soltanto accenno ad una possibile metodologia dal punto di vista biblico, che rimane fondamentale. Due indicazioni:

a) E' molto significativo che Giovanni dichiarò il fatto della maternità di Maria. Esso non va ignorato, ma semplice-

⁴⁶ Cfr. quanto diremo a p. 103-106.

mente armonizzato con gli altri elementi dottrinali della complessa sintesi giovannea. Ad esempio: lo Spirito Santo come agente primario della rigenerazione a figli di Dio (3, 5); l'unità della Chiesa che va edificandosi non in Maria ma in Cristo, nell'obbedienza docile alla sua Parola, sotto l'impulso dello Spirito (10, 16; 12, 32; 14, 26; 16, 13-14...).

b) Esaurito lo studio della sintesi giovannea, occorrerebbe indagare al completo la Scrittura e il giudaismo extra-biblico, per ricavarne l'esatta nozione di *paternità e maternità spirituale*, con le debite applicazioni a Maria. Il tema è vasto e illuminante. Fra l'altro, tanto per scendere a qualche precisazione, un padre e una madre spirituale possono « meritare » in favore dei propri figli, e sulla base dei meriti, possono intercedere per loro: dimensione sociale della salvezza ⁴⁷!

Ancora: la Scrittura insegna che un padre o una madre spirituale sono « esempio », « modello » di vita per i loro figli ⁴⁸. Ora, se Gesù ci consegna sua Madre come nostra « Madre », questo significa che egli intende donarcela anche come « esempio » da imitare. Ella è per i credenti un paradigma perfetto di esistenza cristiana. Perciò ogni aspetto della sua figura (virtù, privilegi...) hanno di conseguenza una di-

⁴⁷ Si veda, per es., la visione panoramica tracciata da LE DÉAUT R., *Aspects de l'intercession dans le Judaïsme ancien*, in *Journal for the Study of Judaism*, 1 (1970), p. 33-57.

⁴⁸ GUTIERREZ P., *La paternité spirituelle selon saint Paul*, Paris 1968. Paolo presenta se stesso come « padre » delle comunità da lui generate alla fede mediante la predicazione del Vangelo di Cristo (I Cor 4, 15; I Ts 2, 7. 11), e afferma poi in conseguenza: « Siate miei imitatori, come io lo sono di Cristo » (I Cor 4, 16).

Si ricordi anche Gv 8, 39: « Se siete figli di Abramo, fate le opere di Abramo »; I Pt 3, 6: « Sara obbediva ad Abramo e lo chiamava 'suo signore'; di lei voi siete diventate le figlie, facendo il bene, senza lasciarvi turbare da nessun timore ».

Sul tema della « paternità spirituale », a partire da I Cor 4, 15, si leggerà con frutto l'articolo di SAILLARD M., *C'est moi qui, par l'Évangile, vous ai enfantés dans le Christ (I Co 4, 15)*, in *Recherches de Science Religieuse*, 56 (1968), p. 5-41.

mensione ed un risvolto ecclesiale. Sono, cioè, « tipo », « modello », « figura » di ciò che la Chiesa tutta è chiamata a divenire, nella fase peregrinante e in quella gloriosa.

In una parola: la dottrina mariana va ricondotta nell'alveo cristologico ed ecclesiale, dal quale riceve fecondità e misura. Al dire del Vaticano II, essa deve situarsi « in mysterio *Christi et Ecclesiae* » (*Lumen Gentium*, 52).

VI. « IL DISCEPOLO CHE GESÙ AMAVA »

Chi è questo discepolo? ⁴⁹ E' noto che l'opinione tradizionale, già da s. Ireneo ⁵⁰, lo identifica con l'autore stesso del quarto vangelo, che userebbe parlare di sé in forma anonima (Gv 13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7. 20). L'autorità di s. Ireneo, per quanto veneranda, non risolve però tutti i dubbi. In ogni caso, il problema dell'identificazione non ha molto peso per il nostro scopo.

Invece due altre questioni ci interessano più da vicino, e cioè: il significato dell'espressione « il discepolo che Gesù amava », e l'accoglienza che il discepolo riserva alla Madre di Gesù.

IL SIGNIFICATO DELLA FRASE « IL DISCEPOLO CHE GESÙ AMAVA »

Che vuol dire questa formula? Indica forse una preferenza di Gesù per quel discepolo? Che l'umanità di Cristo

⁴⁹ Per un orientamento bibliografico di massima, cfr.: KRAGERUD A., *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium. Ein exegetischer Versuch*, Oslo 1959; ROLOFF J., *Der johanneische « Lieblingsjünger » und der Lehrer der Gerechtigkeit*, in *New Testament Studies*, 15 (1968-1969), p. 129-151; MORENO R., *El discípulo de Jesucristo según el evangelio de S. Juan*, in *Estudios Bíblicos*, 30 (1971), p. 269-311; LORENZEN T., *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Studie*, Stuttgart [1971].

⁵⁰ *Adversus Haereses* 3, 1. 1: « Poi [cioè dopo Matteo, Marco e Luca] Giovanni, il discepolo del Signore, che anche riposò sul petto di lui, pubblicò a sua volta un vangelo, mentre dimorava ad Efeso in Asia ».

potesse nutrire legittime predilezioni, sarebbe in accordo normale con la dottrina dell'Incarnazione.

L'esegesi moderna, tuttavia, è incline a ritenere che la suddetta espressione voglia significare non tanto una preferenza personale di Gesù, quanto piuttosto *lo stato di colui che, osservando la Parola evangelica, viene a trovarsi nella sfera dell'amore del Padre e del Figlio*. Il discepolo « che Gesù amava » sarebbe quindi il « tipo » di ogni altro discepolo che, in ragione della fede, viene amato da Gesù⁵¹.

E' quanto dichiara Gesù stesso: « *Chi accoglie i miei comandamenti e li osserva, costui mi ama; e chi ama me, sarà amato dal Padre mio, e io pure lo amerò...* » (Gv 14, 21). Sono questi i discepoli che Gesù chiama « amici » (15, 14-15) e per i quali egli offre la testimonianza suprema dell'amore, cioè il dono della propria vita (15, 12-13; cfr. 13, 1).

Già Origene attribuiva un valore tipico al « discepolo che Gesù amava ». Scrive infatti: « ...Ogni uomo divenuto perfetto non vive più, ma è Cristo che vive in lui, e poichè Cristo vive in lui, viene detto di lui a Maria: "Ecco tuo figlio, Cristo" »⁵².

Questa funzione tipico-rappresentativa del discepolo che Gesù amava, si addice bene al contesto di Gv 19, 25-27. In questi versetti non è detto esplicitamente che egli sia figura di tutti i fedeli⁵³. Tuttavia il valore tipico della sua persona è da ritenersi *virtualmente incluso*, per le seguenti ragioni.

⁵¹ DIBELIUS M., *Joh XV, 13 - Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannesevangelium*, in *Festgabe für A. Deissmann*, Tübingen 1927, p. 178; BULTMANN R., *The Gospel of John. A Commentary*, Oxford [1971], p. 483-485.

⁵² Cfr. p. 81 nota 2.

⁵³ Fino alla penultima stesura della *Lumen Gentium* 58, si diceva che il discepolo era « figura dei fedeli ». Dodici osservazioni richiesero di omettere i termini *fidelium figurae* (= figura dei fedeli), poiché simile tipologia « ... non certo constat nec ex sacro Textu, nec ex documentis Traditionis » [= non risulta con certezza né dal sacro Testo né dalla Tradizione]. Per questi motivi la Commissione scartò l'inciso dalla redazione definitiva. Cfr.

1. Più di una volta Giovanni presenta una persona individuale come espressione di un gruppo. Nicodemo, ad es., che è « maestro in Israele » (3, 10), è il portavoce del giudaismo ufficiale, ortodosso. La samaritana, invece, rappresenta quello eretico, separato da Gerusalemme (4, 9). Il funzionario regio di Cafarnaò (4, 46) starebbe a significare il mondo non giudaico (cfr. Mt 8, 10)⁵⁴.

A pari, « il discepolo che Gesù amava » potrebbe essere figura di ogni altro discepolo amato da Cristo.

2. Inoltre dobbiamo ricordare gli argomenti illustrati poco sopra, e dai quali si ricava una conferma indiretta che la maternità di Maria si estende a tutti i discepoli di Cristo. Intendo dire: la connessione tra Cana e il Calvario; lo « schema di rivelazione » dei vv. 26-27a e l'importanza del v. 28⁵⁵.

3. A questi argomenti dedotti in base al contesto prossimo e remoto del quarto vangelo, se ne può aggiungere un altro, derivato dallo sfondo dell'A.T., e cioè: *la maternità universale di Gerusalemme*, che si attua quando Yahwéh fa ritornare in seno ad essa gli esuli della diaspora.

La Città santa diviene « Madre » di tutti i figli e le figlie, radunati nel suo grembo alla Parola del Santo (*Bar* 4, 37). Non solo gli ebrei vengono unificati nella Città-Madre. Anche gli altri popoli sono convogliati in essa da Dio (*Is* 66, 18; cfr. *Ger* 3, 17), e diverranno anch'essi « popolo di Yahwéh » (*Zc* 2, 15). Nel Tempio egli condurrà gli stranieri che hanno aderito al Patto e là offriranno sacrifici; la sua casa sarà chiamata « casa di preghiera per tutte le genti » (*Is* 56, 6-7). Sion è Madre universale! (*Sl* 86, 5a, LXX).

BESUTTI G., *Nuove note di cronaca sullo schema mariano al Concilio Vaticano II*, in *Marianum*, 28 (1966), p. 148.

⁵⁴ KRAFT E., *Die Personen des Johannesevangeliums*, in *Evangelische Theologie*, 16 (1956), p. 18-32; OEHLER W., *Typen oder allegorische Figuren im Johannesevangelium?*, in *Riv. cit.*, p. 422-427.

⁵⁵ Cfr. p. 84-86, 89-94.

Alla maternità di Gerusalemme, fa ora riscontro quella di Maria, Madre di Gesù. Se la prima era attesa come un evento di carattere universale, altrettanto dovrà dirsi della seconda. La persona del discepolo amato, pertanto, esige di essere interpretata come « tipo » di tutti coloro che, giudei o gentili, vengono alla fede in Cristo e sono radunati in un solo gregge (*Gv* 10, 16; 17, 11. 20-21; 11, 51-52). Di costoro Maria è « Madre »⁵⁶!

La portata universale della maternità di Maria è chiaramente ribadita dal magistero di Leone XIII e Pio XII⁵⁷.

L'ACCOGLIENZA DI MARIA
DA PARTE DEL DISCEPOLO

Il v. 27b è di considerevole importanza, in quanto spiega il modo col quale il discepolo esegue la volontà del Maestro: « E da quell'Ora il discepolo l'accolse presso di sé ».

⁵⁶ Cfr. p. 95-101.

⁵⁷ LEONE XIII, *Quamquam pluries* (1889): « Virgo sanctissima quemadmodum Iesu Christi Genetrix, ita omnium est christianorum mater, quippe quos ad Calvariae montem inter supremos Redemptoris cruciatu generavit ». (« La Vergine santissima come è madre di Gesù Cristo, così è madre anche di tutti i cristiani, in quanto li ha generati sul Calvario, nella sofferenza suprema del Redentore »).

Octobri Mense (1891): « ... talem [Matrem] de cruce praedicavit, cum universitatem humani generis in Ioanne discipulo, curandam ei fovendamque commisit ». (« Tale [cioè 'Madre'] ce l'additò Gesù... quando, dall'alto della Croce, affidò alle sue cure premurose tutto il genere umano, nella persona del discepolo Giovanni »).

Adiutricem populi (1895): « In Ioanne autem, quod perpetuo sensit Ecclesia, designavit Christum personam humani generis, eorum in primis qui sibi in fide adhaerescunt ». (« Nella persona di Giovanni, secondo il pensiero costante della Chiesa, Cristo volle additare il genere umano e, particolarmente, tutti coloro che avrebbero aderito a lui con la fede »).

Pio XII, *Dum saeculum* (1942): « ... Unigenitus eius Filius, iam moriturus e cruce pendens, quod carissimum in terris adhuc ei supererat, id nobis reliquit, suam nempe Matrem nobis Matrem impertiens ». (« ... il suo Figlio Unigenito, mentre stava per morire in croce, ci ha lasciato ciò che gli restava di più caro, dandoci per Madre la sua stessa Madre »).

Cfr. TONDINI A., *Le Encicliche Mariane*, Roma 1950, p. 116-117, 136-137,

Recentemente il p. De la Potterie ha dedicato uno studio accurato a questo brano⁵⁸. Prima egli sintetizza le risultanze della tradizione esegetica sul versetto; poi analizza l'espressione greca « lambanein eis ta idia » (= prendere fra le cose proprie) alla luce dell'A.T., degli scritti ellenistico-giudaici e soprattutto del quarto vangelo stesso.

Per i nostri fini, è sufficiente esaminare — mantenendoci nell'ambito della dottrina giovannea — il plurale neutro « ta idia » (= le cose proprie), il verbo « lambanein » (= prendere, da cui l'aoristo « elabon ») e il sostantivo « ora » (= ora, momento).

1. Il plurale neutro « ta idia » (= le cose proprie) nel quarto vangelo

Fra gli evangelisti, Giovanni è quello che più usa il termine « idios » (= proprio): *Mt* = 10 volte; *Mc* = 8; *Lc* = 6; *Gv* = 15. Come nel greco comune, questo vocabolo esprime l'idea di « appartenenza », « proprietà ». In Giovanni, però, indica quasi sempre un'appartenenza (proprietà) di carattere religioso spirituale: esprime innanzitutto l'appartenenza a Cristo. Nel quarto vangelo ricorre o in forma di aggettivo oppure di sostantivo.

Come *aggettivo*, appare sette volte. In due casi significa un'appartenenza di ordine piuttosto esteriore: « suo » fratello (1, 41); la « sua » patria (4, 44). Ma negli altri cinque è detto di Cristo e si tratta sempre di realtà spirituali: « suo » Padre (5, 18), nel « suo » nome (5, 43), la « sua » gloria (7, 18), le « sue » pecorelle (10, 3; cfr. v. 12), « tutte le sue » [pecorelle] (10, 4).

222-223, 400-401, 450-451; DUDA B., « Ecce mater tua » (*Jo* 19, 26-27) in *documentis Romanorum Pontificum*, in *Maria in Sacra Scriptura*, V, Roma 1967, p. 235-289.

⁵⁸ DE LA POTTERIE, *La parole de Jésus « Voici ta Mère »...*

Come *sostantivo*, ha una tonalità molto più personale ed esistenziale. Si possono distinguere tre significati.

a) *Le forze « proprie » del male* (8, 44; 15, 19)

In 8, 44 Gesù stigmatizza, per così dire, la natura di Satana, il suo proprio modo di essere: « Egli è stato omicida fin da principio e non ha perseverato nella Verità, perché non vi è verità in lui. Quando dice il falso, parla di ciò che gli è proprio (greco: « ek tôn idiôn lalei »), perché è menzognero e padre della menzogna ». In Satana non brilla alcun raggio di Verità, poiché è totalmente chiuso al disegno di Dio (ecco la « Verità ») e vi si oppone costantemente. Questo rifiuto permanente di Dio è appunto ciò che lo costituisce in proprio, ciò che è specificamente « suo ». Se Cristo è la Verità del Padre (14, 6), egli è necessariamente Menzogna.

Gv 15, 19 è uno dei brani giovannei in cui il sostantivo « mondo » ha un'accezione peggiorativa: designa, cioè, l'opposizione a Cristo, quindi il « male »: « Se voi foste del mondo, il mondo amerebbe ciò che è suo » (greco: « to idion »). Siccome i discepoli non appartengono a questa sfera, il maligno non riconosce in loro ciò che è « suo ». Essi, infatti, sono « nel » mondo, senza essere « del » mondo (17, 14-16).

b) *Israele e i discepoli « proprietà » di Gesù* (1, 11; 10, 4; 13, 1)

Israele è « proprietà » del Verbo, è la « sua casa », in quanto da lui creato (1, 10) e in quanto oggetto di una scelta speciale da parte di Dio, per il suo disegno di salvezza (Sl 135, 4; Es 19, 5; Eccli 24, 6-13; cfr. Gv 1, 14; 18, 37). Il Verbo « ... è venuto nella sua proprietà (greco: « eis ta idia »), ma i suoi (greco: « oi idioi ») non l'hanno accolto » (1, 11). Gli uomini sono « proprietà » del Verbo, in quanto ne è il Creatore (1, 3). Si noti, in questo v. 11 del prologo, l'equivalenza tra « ta idia » (= la sua proprietà, i suoi beni, la sua casa) e « oi idioi » (= i suoi).

In 10, 4 il gruppo si restringe. Giovanni parla di *quegli Israeliti* che Gesù « conduce fuori » dall'atrio del Giudaismo e lo seguono: « E quanto ha condotto fuori tutte le sue (= pecorelle; greco: « ta idia panta »), cammina innanzi a loro, e le pecore lo seguono, perché conoscono la sua voce ».

In 13, 1 sono ricordati in particolare *i discepoli* che Gesù ha chiamato fin dall'inizio del suo ministero: « Prima della festa di Pasqua Gesù, sapendo che era giunta la sua Ora di passare da questo mondo al Padre, dopo aver amato i suoi (greco: « tûs idiûs ») che erano nel mondo, li amò sino alla fine ». I discepoli sono detti « i suoi » in quanto il Padre li ha donati a Gesù (17, 6), e Gesù li ha amati fino al segno supremo (13, 1).

In questi tre passi (1, 11; 10, 4; 13, 1), Giovanni pone dunque in forte risalto l'intercomunione personale fra Cristo e i discepoli, « sua proprietà ».

c) *Le « cose proprie » dei discepoli* (16, 32; 19, 27b)

Vi sono infine due passi in cui l'espressione « ta idia » (= le cose proprie) è riferita ai discepoli (16, 32 e 19, 27b).

Riguardo a 16, 32, la maggioranza dei commentatori dà un senso materiale alla frase « ... ciascuno alle sue cose proprie » (greco: « eis ta idia »), quasi che i discepoli abbandonassero Gesù, disperdendosi ognuno « a casa sua ».

Tale spiegazione non è però conforme al contesto che precede il v. 32. Infatti nei vv. 12-15 e 25-28 Gesù parla della « rivelazione » che lo Spirito Santo comunicherà ai discepoli, e della « fede » che essi avranno nella Sua persona, in quanto « uscito da Dio » (v. 27). Udita la promessa di questa rivelazione aperta, senza enigmi (parabole), i discepoli manifestano la propria soddisfazione e dicono: « Ora sappiamo... crediamo... ». Ma Gesù, con accento di mesta ironia, previene i discepoli su quanto sta per accadere: « Ora credete? ». Egli vuol dire che la loro fede è ancor fragile. Difatti: « Ecco, viene l'ora — anzi è già venuta — in cui vi disper-

derete ciascuno *per conto proprio* (greco: « eis ta idia »), e mi lascerete solo » (v. 32).

La profezia di Gesù non riguarda tanto la fuga e la dispersione materiale dei discepoli, ma piuttosto il motivo che l'ha determinata, cioè *la defezione nella fede*. Abbandonando il Maestro, che era il centro e il vincolo della loro unione, si « disperdono » come pecore senza pastore.

Non diversamente si esprime la tradizione sinottica, quando fa dire a Gesù: « Tutti voi *patirete scandalo* questa notte per causa mia. E' scritto infatti (Zc 13, 7): "Percuoterò il pastore e saranno disperse le pecore del gregge" » (Mt 26, 31; cfr. Mc 14, 27). La citazione di Zc 13, 7 serve a qualificare come « dispersione » lo « scandalo » dei discepoli nella fede, documentato al vivo dal rinnegamento di Pietro (Mc 14, 30; Mt 14, 34), che Luca attribuisce espressamente alla suggestione di Satana (Lc 22, 31).

Commenta il p. De la Potterie a riguardo di Gv 16, 32: « L'espressione "eis ta idia" assume allora un senso del tutto differente da quello che gli vien dato di solito. Queste parole non descrivono i differenti *luoghi* in cui sarebbero scappati i discepoli in fuga, ma il crollo della loro fede, la disgregazione della loro unità in Cristo, il ripiegamento di ciascuno sui "propri interessi"; essi non saranno più discepoli di Gesù, quanto di sé stessi »⁵⁹.

Questa è la « proprietà » che rimane a chi fa naufragio nella fede. Si può ricordare opportunamente il detto di Gesù: « Chi non raccoglie con me, *disperde* » (Lc 11, 23).

E veniamo adesso a Gv 19, 27b: « E da quell'Ora il discepolo l'accolse *eis ta idia* ». Per interpretare nel giusto senso l'« eis ta idia » (= fra le cose proprie) di questo versetto, bisognerà tener presente che il soggetto della frase è « il discepolo che Gesù amava ». Anzi, è questo l'unico brano del

⁵⁹ Art. cit., p. 30.

quarto vangelo in cui si nomina il discepolo in forma assoluta, con l'articolo determinativo.

Come già si è visto, egli è figura di ogni discepolo che viene amato da Cristo. Egli è fedele al Maestro fino alla croce (v. 26). E' testimone del colpo di lancia inflitto al costato di Gesù, ne « vede » sgorgare il sangue e l'acqua, e « rende testimonianza » a queste cose, « ... affinché anche voi crediate » (v. 35). Quindi è il discepolo perfetto, che ha « creduto » (19, 35; 20, 8).

E' necessario premettere questi connotati del « discepolo che Gesù amava ». Per comprendere infatti di quale genere siano le « sue cose proprie » (greco: « ta idia »), dovremo tener presente che si tratta appunto del « discepolo *amato* da Gesù ». Pertanto « le cose proprie » a lui saranno i beni, o per così dire, l'eredità che gli proviene dal fatto di essere amato da Cristo, di essere in comunione con Lui. In sostanza, quindi, tali « cose proprie » vengono a identificarsi con *la sua fede nel Maestro, con l'ambiente vitale in cui egli ha ormai situato la propria esistenza*. Non sono beni di carattere materiale-economico, ma — come già aveva intuito s. Ambrogio⁶⁰ — di ordine *spirituale*.

⁶⁰ S. AMBROGIO, *Exhortatio virginitatis* 5, 33 (PL 16, 360-361): « Quae ergo habebat sua, nisi ea quae a Christo acceperat? Bonus verbi sapientiaeque possessor, bonus receptor gratiae. Audite quae Apostoli a Christo acceperint: *Accipite, inquit, Spiritum Sanctum...* Neque enim Mater Domini Iesu ad possessorem gratiae demigraret, ubi Christus habebat habitaculum ». (« Che cosa aveva di suo, se non quello che aveva ricevuto da Cristo? Egli possedeva la parola, la sapienza; aveva accolto la grazia. Sentite che cosa gli Apostoli hanno ereditato da Cristo: *Ricevete, disse, lo Spirito Santo...* Né, infatti la Madre del Signore Gesù sarebbe andata ad abitare dal possessore della grazia, ove Cristo aveva una dimora »).

Toletus F. (*In Johannem* 463-464, Annot. XVI) commenta così il testo di S. Ambrogio: « Haec Ambrosius docte et acute: Beata enim Virgo *inter spiritualia bona maxime computatur*, quae Apostoli non reliquere, sed accipere: in temporalibus pauperrimi, sed in spiritualibus ditissimi ». (« Questo dice Ambrogio, con dottrina e acume. *Soprattutto la Madonna, infatti, è da annoverarsi tra quei beni spirituali*, che gli Apostoli ricevettero e non lascia-

In conclusione, quindi, fra i « beni spirituali » che Gesù dona al discepolo amato, vi è anche Maria, sua madre. Gesù vuole che Lei sia « madre » anche del discepolo. Pertanto la versione del v. 27b dovrebbe esplicitare in qualche modo il senso pregnante del « ta idia » giovanneo⁶¹. Una traduzione italiana meno impropria potrebbe essere di questo tipo: « E da quell'Ora il discepolo l'accolse presso di sé ».

2. Il verbo « lambanein » (= prendere) in Giovanni

Come altrove nella Bibbia⁶², anche negli scritti giovannei questo verbo ha due significati base: « prendere » (senso attivo), oppure « ricevere » (senso passivo).

A seconda dell'oggetto che lo accompagna, Giovanni usa questo verbo secondo una triplice sfumatura.

a) Significa « prendere », quando ha per complemento oggetto delle cose inanimate⁶³, oppure anche una persona, trattata però alla stregua di una cosa⁶⁴.

b) Ha invece il senso di « accogliere » quando l'oggetto è un dono, un beneficio ricevuto⁶⁵. Ordinariamente si tratta

rono. Erano quanto mai poveri di cose materiali, ma ricchi assai in quelle spirituali »).

Cfr. DE LA POTTERIE, *art. cit.*, p. 7-8.

⁶¹ MC HUGH, *The Mother of Jesus...*, p. 378: « Jn 19:27 seems to demand a translation which includes both the purely physical and the deeper, spiritual sense. 'And from that hour the disciple took her into his own home, and accepted her as his own mother, as part of the spiritual legacy bequeathed to him by his Lord' ».

Ancora una volta, quindi, Giovanni sembra giocare sul duplice significato di un termine. Il « ta idia » vorrebbe indicare e la casa materiale in cui il discepolo ospitò Maria, e soprattutto lo spazio spirituale in cui l'accolse secondo la fede.

⁶² DELLING G., « Lambànô », in KITTEL G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VI [Brescia 1970], col. 21-27.

⁶³ Per es.: 6, 11; 12, 3, 13; 13, 4, 26, 30; 18, 3; 19, 23, 30, 40; 21, 13.

⁶⁴ Cfr. 18, 31: « Prendetelo voi e giudicatelo »; 19, 1, 6, 40.

⁶⁵ 3, 27; 5, 44; 6, 7; 7, 23; III Gv 7.

di beni spirituali: la grazia (1, 16), un premio per la vita eterna (4, 36), lo Spirito (7, 39; 14, 17; 20, 22), ciò che viene richiesto nella preghiera (16, 24; I Gv 3, 22).

In una terza serie di testi (propria a Giovanni nel N.T.), « lambanein » ha per complemento oggetto una persona, oppure il suo messaggio. Se si accetta 19, 27b, nel quarto vangelo si tratta sempre della persona di Cristo (1, 12; 5, 43; 13, 20; cfr. 6, 21), delle sue parole (12, 48; 17, 8), della sua testimonianza (3, 11, 32, 33; cfr. I Gv 5, 9).

In casi come questi, « lambanein » è praticamente sinonimo di « pisteuein » (= credere; cfr. 5, 43-44 e soprattutto 1, 12). Bisognerà dunque tradurlo con « accogliere ». Suppone infatti la disposizione interiore di chi riceve, quasi la sua apertura verso la persona accolta.

E' precisamente il senso di « accogliere » che meglio si adatta a 19, 27b. Meno rispondente al tenore giovanneo è l'altra versione: « se la prese con sé ».

3. Il termine « ôra »

Le versioni proponibili sono due: da quel « momento »⁶⁶; oppure da quell'« Ora », cioè l'Ora di Gesù, che ha tanto rilievo nella teologia giovannea.

Da quanto abbiamo detto sin qui circa Gv 19, 25-27, si comprende come la versione più consona sia: « E da quell'Ora », ossia l'« Ora di Cristo », quella della passione glorificante, in cui si compiono gli eventi decivi dell'opera salvifica⁶⁷.

Come nota riassuntiva sui vv. 25-27 sin qui analizzati, potremmo dire che la scena da essi descritta ha una struttura

⁶⁶ Questa è la versione più comune.

⁶⁷ E' questa l'interpretazione adottata, per es., da BARRETT, BROWN, FEUILLET (*L'heure de la femme...*, p. 179-180), FERRARO G., *L'ora di Cristo nel quarto Vangelo*, Roma 1974, p. 276-282 e specialmente p. 279-280.

analoga a quelle dell'A.T. che narrano la ratifica dell'Alleanza al Sinai o il rinnovamento degli impegni che essa comportava. Come già abbiamo spiegato⁶⁸, due elementi apparivano costanti in quel genere di brani: il discorso del mediatore (che si fa portavoce della volontà di Dio), e la risposta del popolo, il quale esprime il proprio assenso alle parole del mediatore con la frase del tipo: « Tutto quello che Yahwéh ha detto, noi lo faremo ».

Premesso questo richiamo orientativo, sembra che anche l'episodio di *Gv* 19, 25-27 sia redatto secondo la stessa articolazione binaria. E difatti, presentati i personaggi (v. 25), Giovanni ricorda la volontà di Gesù, profeta del Padre⁶⁹, trasmessa in termini di rivelazione (vv. 26-27a); poi segue l'accettazione della Parola di Gesù da parte del discepolo, che fa le veci di tutti i credenti (v. 27b).

Come « rivelatore » del Padre, Gesù, dunque, propone al discepolo l'invito a entrare nella Nuova Alleanza. Maria, in effetti, è figura della Chiesa-Madre, la nuova Sion, nella quale approdano i figli del Patto Nuovo. Questa è la volontà del Padre, manifestata dal Profeta-Mediatore Cristo, in ordine alla Comunità del Nuovo Israele, la Chiesa.

Accogliendo Maria, il discepolo dice « sì » alla volontà di Gesù. E tale consenso (v. 28: « Dopo questo... »), fa sì che Gesù possa effondere lo Spirito, il Dono della Nuova Alleanza (*Gv* 19, 30; cfr. 7, 39)⁷⁰.

Nasce così la comunità messianica dei tempi nuovi, unica e indivisa. Entro il suo grembo sono radunati i dispersi figli di Dio. Se in Adamo gli uomini si sentono « dispersi » a motivo dell'egoismo disgregatore, in Gesù obbediente fino

alla morte di croce si sentono « radunati » nell'unità dell'Amore del Padre e del Figlio.

Come « serva del Signore », Maria è chiamata a collaborare a questo disegno divino, con titoli e prerogative di « Madre ». Anche da lei attendiamo che gli uomini, venendo a Cristo, trovino le vie della riconciliazione perfetta, con se stessi e con la vita.

⁶⁸ Cfr. p. 32-33.

⁶⁹ Su questo aspetto della missione di Gesù, cfr. SERRA, *Contributi dell'antica letteratura giudaica...*, p. 419-420.

⁷⁰ Cfr. la nota 14, qui sopra.

CONCLUSIONE

1. Sul Calvario, Gesù rivela che la madre sua è « madre » anche di tutti i discepoli, figurati nel discepolo da lui amato. Essi, ormai, sono suoi fratelli nell'economia dell'Alleanza Nuova: « Va dai miei fratelli e di loro: "Io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro" » (Gv 20, 17; cfr. Eb 2, 11-12).

2. Col termine « Donna », Gesù mostra in Maria la Figlia di Sion dei tempi escatologici, la nuova Gerusalemme-Madre, ossia la Chiesa-Madre. Nel suo grembo sono convocati nell'unità i dispersi figli di Dio, cioè tutti gli uomini ai quali, senza eccezione alcuna, è rivolta la chiamata alla fede in Cristo, « Salvatore del mondo » (Gv 4, 42; I Gv 4, 14).

E' l'egoismo che ci frantuma dal di dentro. Senza Cristo, la vita è un ammasso di rottami: « Chi non raccoglie con me, disperde » (Lc 11, 23). Ove Lui manchi, non è possibile la sintesi tra gioia e dolore, tra vita e morte, tra sesso e amore, tra Giudeo e Gentile, tra corpo e spirito, tra passato, presente e futuro. Allora è spianata la via per la fuga dalla vita, che si manifesta in fenomeni di frustrazione: noia, tedio, incomunicabilità, segregazione, edonismo, suicidio... Ma se uno ha la sapienza di accogliere la Parola del Cristo-Luce, la vita può essere letta e venerata tutta quanta, senza traumi disgregatori. Di questa « riconciliazione » tutti andiamo in cerca.

Diceva il profeta: « Come una madre consola un figlio, così io vi consolerò; in Gerusalemme sarete consolati » (Is 66, 13). Oggi la nuova Gerusalemme è la Chiesa di Cristo, di cui Maria è « Madre ». Come tale, la Vergine ci esorta al-

l'obbedienza del Vangelo: « Quanto Egli vi dirà, fatelo » (Gv 2, 5). Così traspare in Lei la rifrazione materna della consolazione di Dio. E anche a questo titolo la pietà cristiana non cessa di implorare Maria come « consolatrice degli afflitti ».

3. Questa interpretazione « ecclesiale » di Gv 19, 25-27 — che è sicuramente di primo piano in Giovanni — va tuttavia integrata da un altro tipo di lettura, che alcuni dicono « umanizzante » e altri (con aggettivo meno felice) « psicologizzante ».

Tutto si riduce a questo: l'umanità di Gesù rimane sempre il punto di avvio per giungere alla comprensione piena della sua divinità. Lo sa bene Giovanni. Egli, è vero, si eleva a sintesi ardite che spaziano ampiamente sull'itinerario della salvezza, dall'Antico Testamento al Nuovo. Eppure anche per lui tutto comincia dall'« uomo che si chiama Gesù » (Gv 9, 11), da « ciò che le nostre mani hannno toccato, ossia il Verbo della vita » (I Gv 1, 1). Sarebbe temerario « vanificare » la carne del Verbo fatto uomo (cfr. I Gv 3, 2-3; Gv 1, 14).

Allora: anche nella passione secondo Giovanni — di così vasto respiro teologico — Gesù è « l'uomo dei dolori, che ben conosce il patire » (Is 53, 3), « Colui che hanno trafitto » (Gv 19, 37; cfr. Zc 12, 10). E, parallelamente, sua Madre è « la Donna dei dolori ». Sappiamo quanto la figura di Maria ai piedi della croce abbia ispirato la devozione all'Addolorata. Ella esprime anche il modello della perfetta unione con Gesù, fino alla croce.

Stare appunto accanto alla Croce, quella propria ed altrui, è uno dei compiti più ardui dell'amore cristiano, che richiede di far festa con chi fa festa (Rom 12, 15; cfr. Gv 2, 1 = nozze di Cana) e di piangere con chi piange (Rom 12, 15; cfr. Gv 19, 25 = la croce di Gesù).

Cristo Risorto non soffre e non muore più (cfr. Rom 6, 9-10). Ma egli ci avverte che la sua passione si prolunga in ogni uomo, anche il più piccolo, affamato e assetato di pane

e di verità (cfr. *Mt* 25, 31-46). E' quindi proprio del cristiano scoprire dove passa la « via crucis » del nostro tempo. Chiedetelo, per es., alle tante madri che potrebbero ridere benissimo la storia di Maria di Nazaret: madri che assistono impietrite all'olocausto dei loro ragazzi, rosi da malattie implacabili; mamme cui vengono restituiti i figlioli inebetiti dalle torture di regimi polizieschi. E poi l'immenso esercito dei poveri, scannati e crocifissi; la schiavitù di popoli e gruppi oppressi dai faraoni di questo mondo; il confuso annaspere di chi non ha la luce di una fede e si prostituisce agli idoli spenti, quali il denaro, il potere, il pansessualismo, la droga, il suicidio...

Sul Calvario c'erano i soldati che si spartivano le vesti del suppliziato con l'indifferenza sclerotica del mestierante; c'era chi sghignazzava sul presunto fiasco del profeta di Nazaret: « Ha salvato altri, non può salvare se stesso. E' il re d'Israele, scenda ora dalla croce e gli crederemo » (*Mt* 27, 42). A Gesù non rimase che la compassione di sua madre e dei pochi fedelissimi. Ed è così che al credente di vera fede spetta « compatire » la sofferenza dei fratelli; capirla, cioè, dall'intimo, nelle sue motivazioni, con dialogo paziente e illuminato: non speculare sulle disfatte di opinioni e metodi, ma sorreggere in fascio aspirazioni e propositi di ogni uomo di buon volere.

A questi pensieri ci eleva l'immagine conduttrice⁷¹ di Maria presso la Croce: « ... [prendere] la propria croce ogni giorno... e completare nella [nostra carne] quello che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo, che è la Chiesa » (*Lc* 9, 23; *Col* 1, 24).

⁷¹ Cfr. l'epilogo delle Costituzioni dell'Ordine dei Servi di Maria (art. 290): « In questo impegno di servizio, la figura di Maria ai piedi della Croce sia la nostra immagine conduttrice. Poiché il Figlio dell'uomo è ancora crocifisso nei suoi fratelli, noi, i Servi della Madre, vogliamo essere con Lei ai piedi delle infinite croci, per recarvi conforto e cooperazione redentrice ».

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

- BAMPFYLDE G., *John 19, 28. A Case for a different translation*, in *Novum Testamentum*, 11 (1969), p. 247-260.
- BESUTTI G., *Bibliografia Mariana, 1867-1972*, in *Marianum*, 35 (1973), p. 45-46.
- BRAUN F.-M., *La Mère des fidèles. Essai de théologie johannique*, Tournai-Paris 1953, p. 97-129.
- IDEM, *La Mère de Jésus*, in *Jean le Théologien. Sa théologie. Le Christ, Notre Seigneur*, Paris 1972, p. 108-115.
- BROWN R.E., *The Gospel according to John* (II vol., chapters XIII-XXI), New York 1970, p. 902-910, 922-931, 961-962.
- DAUER A., *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium. Eine traditions-geschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1-19,30*, München 1972, p. 318-333.
- DE GOEDT M., *Bases bibliques de la maternité spirituelle de Marie*, in *Études Mariales*, 16 (1959), p. 35-53.
- IDEM, *Un schéma de révélation dans le Quatrième Évangile*, in *New Testament Studies*, 8 (1962), p. 142-150.
- DE LA POTTERIE I., *De narratione Passionis et Mortis Christi (Joh. 18-19)*, tertia editio aucta et emendata (ad usum privatum auditorum tantum), Romae, Pont. Institutum Biblicum, 1970-1971, p. 152-182.
- IDEM, *La maternità spirituale di Maria e la fondazione della Chiesa (Gv 19, 25-27)*, in *Gesù Verità* (dello stesso autore), [Torino 1973], p. 158-164.
- Oppure in *La Madre di Dio*, Lezionario Mariano, PAF (= Per l'assemblea festiva), n. 70, Brescia 1974, p. 362-370 (*Madre anche nello Spirito [Giovanni 19, 25-27]*).
- IDEM, *La parole de Jésus «Voici ta Mère» et l'accueil du Disciple (Jn 19, 27b)*, in *Marianum*, 36 (1974), p. 1-39.
- DE SATGÉ J., *Down to earth. The new Protestant vision of the Virgin*, [Wilmington, North Carolina 1976], p. 56-57, 82-129.
- DUBARLE A.-M., *Les fondaments du titre marial de Nouvelle Ève*, in *Mélanges Lébreton, (Recherches de Science Religieuse)*, 49 [1951], p. 49-64.
- FEUILLET A., *Les adieux du Christ à sa mère (Jo. 19, 25-27) et la maternité spirituelle de Marie*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 86 (1964), p. 469-489.
- IDEM, *L'heure de la femme et l'heure de la mère de Jésus (Jo. 19, 25-27)*, in *Biblica*, 47 (1966), p. 169-184, 361-380, 557-573.

- IDEM, *Jésus et sa Mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean. Le rôle de la Vierge Marie dans l'histoire du salut et la place de la femme dans l'Église*, Paris 1974, p. 134-150, 216-221, 248, 266.
- GÄCHTER P., *Maria im Erdenleben. Neutestamentliche Marienstudien*, Wien-München [1953], p. 201-226.
- IDEM, *Die geistige Mutterschaft Marias. Ein Beitrag zur Erklärung von Jo 19, 26 f.*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 47 (1923), p. 391-429.
- KERRIGAN A., *Jn. 19, 25-27 in the light of Johannine Theology and the Old Testament*, in *Antonianum*, 35 (1960), p. 369-416.
- IDEM, *Spiritualis Mariae Sanctissimae maternitas. Theologiae Johanneae investigatio exegetica*, in *De Mariologia et Oecumenismo*, Romae 1962, p. 71-119.
- KÖHLER TH., *Les principales interprétations traditionnelles de Jn 19, 25-27 pendant les douze premiers siècles*, in *Études Mariales*, 16 (1959), p. 119-155.
- LEAL J., *Sentido literal mariológico de Jo. 19, 26-27*, in *Estudios Bíblicos*, 11 (1952), p. 303-319.
- MALATESTA E., *St. John's Gospel 1920-1965. A Cumulative and Classified Bibliography of Books and Periodical Literature on the Fourth Gospel*, Rome 1967 (*Analecta Biblica*, 32), nn. 2089-2118.
- MARZOTTO D., *L'unità degli uomini nel Vangelo di Giovanni*, Brescia 1977, p. 207-211.
- MC HUGH J., *The Mother of Jesus in the New Testament*, London 1975, p. 361-378, 380-387, 401-403, 502 (versione francese: *La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament*, Paris 1977 [Lectio divina, 90]).
- MERCADO A., *De verbis Jesu ad matrem et discipulum (Jo. 19, 26-27a) juxta genus joannaeum. Adnotationes*, in *Maria in Sacra Scriptura*, V, Romae 1967, p. 123-137.
- MORI E.G., *Figlia di Sion e Serva di Yahwéh*, Bologna 1967³, p. 229-257.
- ORTENSIO DA SPINETOLI, *Maria nella Tradizione Biblica*, Bologna 1967³, p. 229-257.
- SERRA A., *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2, 1-12 e 19, 25-27*, Roma 1977 (*Scripta Pont. Facultatis Theologicae Marianum*, 31), p. 303-429.
- IDEM, *I fondamenti della relazione Maria-Chiesa secondo Gv 19, 25-27*, in *Identità dei Servi di Maria. Atti del convegno internazionale O.S.M.*, Roma, luglio 1974, Roma, ed. Marianum [1975], p. 23-33. Oppure in *La Madonna* 22 (1974), nn. 5-6, p. 40-51 (stampa imperfetta); o anche in *Mater Ecclesiae*, 14/2 (1976), p. 20-31.

- IDEM, *Non ci ha lasciati orfani*, in *L'Osservatore Romano*, 118 (25 marzo 1978), p. 5.
- THYES A., *Jean 19, 25-27 et la Maternité spirituelle de Marie*, in *Marianum*, 18 (1956), p. 80-117.
- THURIAN M., *Maria Madre del Signore, Immagine della Chiesa*, [Brescia] 1965², p. 158-191.
- Gv 19, 25-27:
aggiornamento bibliografico 1979-1989
- BESUTTI G., *Bibliografia Mariana 1978-1984*, Roma 1988, p. 88.
- DE LA POTTERIE I., «*Et à partir de cette heure, le Disciple l'accueillit dans son intimité*» (Jn 19, 27b). *Réflexions méthodologiques sur l'interprétation d'un verset johannique*, in *Marianum* 42 (1980), p. 84-125 (replaca alla risposta di Neiryneck, 1979).
- IDEM, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Genova 1988, p. 229-251.
- DÍEZ MERINO L., *María junto a la Cruz (Jn 19, 25-27). Relectura evangélica de Juan Pablo II en la «Redemptoris Mater»*, in *Marianum* 50 (1988), p. 366-396.
- MATEOS J.-BARRETO J., *Il Vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Assisi 1982, p. 765-770.
- MORI E.G., *Figlia di Sion e Serva del Signore, nella Bibbia, nel Vaticano II, nel postconcilio*, Bologna 1988, p. 211-252.
- NEIRYNCK F., «*Εἰς τὰ ἴδια*»: *Jn 19, 27 (et 16, 32)*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 55 (1979), p. 357-365 (prima risposta a De la Potterie [*Marianum*, 1974]).
- IDEM, *La traduction d'un verset johannique (Jn 19, 27b)*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 57 (1981), p. 83-106 (seconda risposta a De la Potterie [*Marianum*, 1980]).
- ORTENSIO DA SPINETOLI, *Maria nella Bibbia*, Bologna 1988, p. 149-167.
- SEGALLA G.-GAMBERO L.-KÖHLER TH., *Maria ai piedi della croce*, Casale Monferrato 1989.
- SERRA A., «*Donna-Madre*» *del popolo di Dio (Gv 19, 25-27)*, in *Parola, Spirito e Vita*, n° 6, luglio-dicembre 1982, p. 136-151.
- IDEM, «*Esulta, Figlia di Sion!*». *Principali riletture di Zc 2, 14-15 e 9, 9a-c nel Giudaismo antico e nel Cristianesimo del I-II secolo*, in SERRA A., *E c'era la Madre di Gesù... (Gv 2, 1). Saggi di esegesi biblico-mariana (1978-1988)*, Milano-Roma 1989, p. 3-43.

- IDEM, Voce *Bibbia*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, a cura di S. De Fiore e S. Meo, Cinisello Balsamo (Milano), p. 284-292.
- IDEM, *Dimensioni ecclesiali della figura di Maria nell'esegesi biblica odierna*, in *E c'era la Madre di Gesù...*, p. 370-421.
- IDEM, *Il Giudaismo antico, premessa per una rinnovata comprensione dei rapporti fra Israele, Maria e la Chiesa*, in *E c'era la Madre di Gesù...*, p. 471-490, 502-506.
- IDEM, *Maria secondo il Vangelo*, Brescia 1987, p. 149-172.
- IDEM, *La maternità spirituale di Maria a Cana e presso la Croce ("Redemptoris Mater", nn. 20-24)*, in *Seminarium*, 27 (1987), p. 515-524.
- VANNI U., *Dalla maternità di Maria alla maternità della Chiesa. Un'ipotesi di evoluzione da Gv 2, 3-4 e 19, 26-27 ad Ap 12, 1-6*, in *Rassegna di Teologia*, 26 (1985), p. 28-47.

Conclusione
generale

Terminiamo con due osservazioni complessive queste note su *Gv* 2, 1-12 (Maria a Cana) e 19, 25-27 (Maria presso la croce). La prima riguarda l'ermeneutica biblica in genere; la seconda riassume in pochi frasi l'essenziale della dottrina mariana contenuta nei due passi esaminati.

1. Quanto all'*ermeneutica biblica in genere*, l'analisi compiuta in queste pagine conferma un principio perenne nella tradizione cristiana: la Scrittura è un libro solo. Pertanto un tema, un settore parziale, un'affermazione singola non dischiude l'intera sua ricchezza, finché non si armonizza con tutto il complesso dei Libri Sacri. « Tutta la Scrittura — argomentava s. Bonaventura — potrebbe paragonarsi ad una cetra: una corda, da sola, non fa armonia, ma con le altre. Così è della Scrittura: un brano dipende dall'altro; anzi, un passo dice ordine a mille altri »¹.

Lo stesso avviene per la mariologia biblica, questa sicura alleata del culto mariano. Quantitativamente, sono pochi i brani che parlano di Maria. Ma il « poco » della quantità cede al « molto » in qualità. Frasi apparentemente scarse, asciutte, convogliano tradizioni plurime, che allungano le radici nell'Antico Testamento biblico ed extra-biblico e passano quindi negli scritti del Nuovo.

In primo luogo, perciò, è necessario risalire alla genesi di queste tradizioni nei libri canonici dell'Antico Testamento. Poi occorre la mediazione del giudaismo cosiddetto « intertestamentario », il quale va rivelandosi sempre più come punto obbligato di transizione fra l'Antico e il Nuovo Testamento. Si rileva, in effetti, che termini e dottrine dell'Antico Testamento acquistano sensi parzialmente nuovi, mano a mano che ci si inoltra verso quella zona che servì da congiuntura immediata con la pienezza

¹ S. BONAVENTURA, *In Hexaëmeron*, coll. 19, 7.

dei tempi, segnata da Cristo. La nostra ricerca più volte ha preso atto di questa evoluzione semantica: vedi, per es., lo schema di giorni connesso alla teofania del Sinai; la frase « Quanto Yahwéh ha detto, lo faremo » (*Es* 19, 8; 24, 3. 7); il simbolismo del vino; le interpretazioni allegoriche della scala di Giacobbe e la vasta gamma delle tematiche relative al « raduno dei dispersi figli di Dio ». In terzo luogo, bisogna accertare se e in quale misura gli autori del Nuovo Testamento recepiscono le tradizioni dell'Antico Testamento, così com'erano commentate dal giudaismo contemporaneo.

Si giunge per questa via ad una gioiosa constatazione. Le pericopi mariane, con le rispettive unità che le compongono, appaiono come tessere di un mosaico ben più vasto. Sempre vanno soppesate le connessioni coi diversi movimenti e angolazioni del quadro. Non solo. Maria è in costante rapporto col centro prospettico della composizione, Cristo.

Scrivono bene A. Feuillet: « Chiunque voglia approfondire la dottrina mariana dal punto di vista biblico, non può farlo che attraverso un'esplorazione più estesa della storia della salvezza. Viceversa, chiunque voglia comprendere più a fondo la storia della salvezza, s'imbatte necessariamente nella Madre del Redentore, unita con vincoli indissolubili al centro stesso della storia salvifica »².

2. *La dottrina mariana espressa in Gv. 2, 1-12 e 19, 25-27*, è altamente significativa. Giovanni, scrivendo tra il 90-100 circa d.C., è l'autore più tardivo del Nuovo Testamento. Come tale, egli trasmette alla Chiesa una delle riflessioni più mature sulla persona e l'opera di Cristo.

All'interno della sintesi giovannea, un ruolo particolare è riconosciuto alla Madre di Gesù. E questo è tanto più degno di considerazione, in quanto la memoria di lei scaturisce dalla esperienza di fede, vissuta dalla comunità cristiana delle origini.

² FEUILLET, *L'heure de la femme...*, p. 572.

Lo Spirito Santo andava « suggerendo » alla Chiesa anche la comprensione del mistero della Vergine. E allora: chi è Maria di Nazaret per i discepoli di Cristo?

Giovanni risponde in tono decisamente ecclesiale. Essendo « madre di Gesù » (*Gv* 2, 1; 19, 25; cfr. 6, 42), Maria contrae dei legami con tutto il Popolo di Dio di ambedue i Testamenti.

Lei è la « Donna » (*Gv* 2,4) che compendia in sé l'antico Israele. La fede che fu già del popolo eletto al Sinai (« Quanto Yahwéh ha detto, lo faremo »), è ora la fede di Maria (« Quanto Egli vi dirà, fatelo »). E', dunque, una fede che si fa dono, poiché l'unione materna di Maria con Gesù si tramuta in sollecitudine di comunicarlo agli altri. E' lei, in effetti, che si rende attenta ad una situazione disagiata e prende l'iniziativa. Da una parte segnala a Gesù la mancanza di vino; dall'altra esorta i servi ad obbedire alla Parola di Lui.

Qui nasce il prodigio! Il vino nuovo è simbolo del Vangelo. E' il lieto annuncio della Nuova Alleanza, nella quale tanto Maria che i fratelli e i discepoli appaiono come una sola cosa in Gesù (cfr. *Gv* 2, 12).

Sul Calvario nasce il nuovo Israele, la nuova Gerusalemme-Madre, che è la Chiesa. Nel suo grembo Gesù raduna tutti i dispersi figli di Dio. Di questa famiglia, per volontà di Cristo, Maria è costituita « Donna-Madre ». Da quell'Ora, la Chiesa di ogni tempo dovrà guardare a lei come a sua immagine personificata e accoglierla con riverenza filiale. A somiglianza del discepolo che Gesù amava (*Gv* 19, 26-27).

Venerare la Madre di Gesù è un'esigenza insopprimibile della nostra fede: « Se vogliamo essere cristiani, dobbiamo essere mariani, cioè dobbiamo riconoscere il rapporto essenziale, vitale, provvidenziale che unisce la Madonna a Gesù, e che apre a noi la via che a Lui conduce » (Paolo VI)³.

³ Discorso tenuto al santuario di N.S. di Bonaria (Cagliari), il 24 aprile 1970. Cfr. *Acta Apostolicae Sedis*, 62 (1970), p. 300-301.

Indice

INDICE

Presentazione 5-6

MARIA A CANA

(Gv 2, 1-12)

7-78

Parte prima

ALCUNI TEMI DI GV 2, 1-12 ALLA LUCE SOPRATTUTTO DELL'ANTICA LETTERATURA GIUDAICA 13-53

I. *La settimana inaugurale del ministero di Gesù* 13-26

 Il Sinai 13-22

 La Resurrezione 22-26

II. *Il Loghion di Gv 1, 51 in relazione al segno di Cana e al segno del Tempio* 27-30

III. « *Quanto Egli vi dirà, fatelo* » (2, 5b) 30-37

 Echi di Es 19, 8 e 24, 3. 7 in Gv 2, 5b 34-37

IV. *Il vino di Cana e il suo simbolismo* 37-53

 Il vino nell'A.T. e nella Tradizione giudaica 39-47

 1. L'era escatologico-messianica 40-44

 2. Vino e Parola di Dio 44-46

 3. Vino e Torah del post-esilio e del Messia 46-47

 Valore figurativo del vino di Cana 47-53

 1. La tipologia Sinai-Cana 48

 2. Il verbo « conservare » del v. 10 48-49

3. L'acqua della « purificazione dei Giudei »	49-50
4. Il vino di Cana, simbolo della rivelazione escatologica di Cristo	50-52
5. Il vino di Cana, in rapporto al « terzo giorno » e all'« Ora di Gesù »	52-53

Parte seconda

OSSERVAZIONI MINORI SU ALTRI VERSETTI	54-72
v. 1a - « ... a Cana "di Galilea" »	54-55
v. 1b - « ... e c'era la "madre di Gesù" »	55
v. 3c - « Non hanno più vino »	55-56
v. 4b - « Che vi è fra me e te...? »	56-61
v. 9c - « ... il maestro di tavola, che non sapeva donde venisse... »	61-62
v. 9d - « ... ma lo sapevano i servi che avevano attinto l'acqua... »	62-64
v. 9e-10a - « ... [il maestro di tavola] chiama lo sposo e gli dice... »	64-65
v. 11a - « Così Gesù diede inizio ai suoi segni... »	65-66
Nota sul termine « segno » in Giovanni	67-68
v. 11b - « ... e manifestò la sua gloria... »	68-70
v. 11c - « e i suoi discepoli credettero in lui »	70-71
v. 12a - « Dopo questo... »	71
v. 12b-c - « ... discese a Cafarnao lui, sua madre, i suoi fratelli e i suoi discepoli... »	71-72
<i>Conclusioni</i>	73-75
<i>Bibliografia essenziale</i>	76-78

MARIA PRESSO LA CROCE
(Gv 19, 25-27)

I. <i>Correlazione fra la scena del Calvario (19, 25-27) e il segno di Cana</i>	84-85
II. <i>La tunica di Gesù non stracciata (vv. 23-24) e l'unione tra la madre e il discepolo (vv. 25-27)</i>	85-89
III. <i>Lo « schema di rivelazione » dei vv. 26-27a</i>	89-91
IV. <i>L'importanza del v. 28</i>	91-94
V. <i>La presenza e il ruolo di Maria</i>	94-103
VI. « Il discepolo che Gesù amava »	103-115
Il significato della frase « Il discepolo che Gesù amava »	103-106
L'accoglienza di Maria da parte del discepolo	106-115
1. Il plurale « ta idia » (= le cose proprie) nel quarto vangelo	107-112
2. Il verbo « lambanein » (= prendere) in Giovanni	112-113
3. Il termine « ôra »	113-115
<i>Conclusioni</i>	116-118
<i>Bibliografia essenziale</i>	119-122
CONCLUSIONE GENERALE	123-127

ARISTIDE M. SERRA, O.S.M., è nato nel 1937 a Montecastello di Forlì (Italia). Ha compiuto gli studi di teologia presso la Pontificia Facoltà Teologica «Marianum» di Roma, ove si è laureato nel 1963 con una tesi sulla letteratura agiografica dell'Ordine dei Servi, nei secoli XIII-XIV. Ha frequentato il Pontificio Istituto Biblico a Roma (1962) e a Gerusalemme (1965), conseguendo la licenza (1965) e la laurea (1976) in scienze bibliche. Collabora a riviste scientifiche, quali *Studi Storici O.S.M.*, *Marianum*, *Rivista Biblica*, *Servitium*. È autore di varie voci della *Bibliotheca Sanctorum* (Roma 1961-1970) edita dalla Pontificia Università Lateranense, e del *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1985. Dal 1965 è docente di Sacra Scrittura al «Marianum» e rivolge particolare attenzione alla mariologia biblica. Opere principali: *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2,1-12 e 19,25-27*, Herder, Roma 1977, 490 pp.; *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19.51b*, Marianum, Roma 1982, 382 pp.; *Maria a Cana e presso la Croce. Saggio di mariologia giovannea (Gv 2,1-12 e Gv 19,25-27)*, Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1991¹, 136 pp.; *Maria secondo il Vangelo*, Queriniana, Brescia 1987, 177 pp.; *E c'era la Madre di Gesù... Saggi di esegesi biblico-mariana (1978-1988)*, Edizioni CENS-Marianum, Sotto il Monte (BG) 1989, 670 pp.

Finito di stampare il 16 luglio 1991
memoria della B. V. Maria del Monte Carmelo

ISBN 88-7917-001-5