

II DOMENICA DOPO L'EPIFANIA (A)

Nm 20,2.6-13 Si prostrarono con la faccia a terra e la gloria del Signore apparve loro

Rm 8,22-27 Lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza

Gv 2,1-11 Questo, a Cana di Galilea, fu l'inizio dei segni compiuti da Gesù

Le letture dell'odierna liturgia sembrano costruite sul binomio acqua-spirito che, nelle connessioni esistenti tra le letture, assumono, l'una rispetto all'altro, un valore di reciproco richiamo. Più precisamente, l'elemento dell'acqua si presenta nella prima lettura e nel vangelo come la materia di una prova della fede: la mancanza d'acqua nel deserto (cfr. Nm 20,2) e l'acqua delle nozze di Cana (cfr. Gv 2,7-9). Nel primo caso, la fede è messa alla prova dalla mancanza dell'acqua; nel secondo, l'acqua è la materia su cui si richiede l'ubbidienza della fede (cfr. Gv 2,5). In entrambi i casi, l'intervento di Dio è risolutivo. L'epistola, dal canto suo, è stata scelta in relazione alla metamorfosi dell'acqua in vino, segno del dono della Pasqua di Gesù nella sua ora: lo Spirito, infatti, è descritto dall'Apostolo nell'atto di animare la vita cristiana (cfr. Rm 8,26-27).

L'episodio narrato nella prima lettura, attira la nostra attenzione sulle dinamiche del cammino di Israele verso la libertà, col prezzo che ciò comporta. Sul piano di una lettura sapienziale è possibile vedere, nel modello biblico del cammino nel deserto, l'intera esperienza del venire alla fede. Un tale itinerario non è facile, dal momento che tra l'affrancamento dalla schiavitù e la conquista della terra promessa, ci sta di mezzo il deserto. Questo spazio intermedio è la sintesi di una serie di potenti simboli religiosi: il deserto è il luogo della teofania, dell'ascolto della parola di Dio e dell'esperienza dei suoi prodigi, ma è anche il luogo dell'essenzialità e della prova della fede.

Andiamo, però, al brano che la Chiesa sottopone oggi alla nostra attenzione. L'episodio narrato nella prima lettura si svolge nel deserto di Kades, e quindi ai confini della terra di Canaan. Esso si sviluppa interamente intorno al problema della sete e della mancanza d'acqua (cfr. Nm 20,2), che si muta ben presto in una questione molto più importante, quella della tensione tra la fede e l'incredulità. Il popolo insomma si ribella a causa della mancanza d'acqua e ne deduce di essere stato portato nel deserto per morire. Mosè e Aronne sono investiti così da un'ondata velenosa di mormorazione e di sospetto (cfr. Nm 20,4-5). Quella che originariamente era stata una manifestazione dell'amore di Dio, adesso si stravolge totalmente nel pensiero degli Israeliti, divenendo così una trappola mortale. Tra la manifestazione dell'amore di Dio, nell'atto della liberazione, e il suo stravolgimento, si colloca la mancanza d'acqua nel deserto. Questa dinamica si ripresenta puntualmente nei cammini di fede del popolo cristiano. All'inizio, quando si sperimenta per la prima volta la libertà e la gioia di avere incontrato il Signore, ci sembra che nulla possa mai farci dubitare dell'amore di Dio. Ma nelle tappe successive dell'esperienza cristiana, quando il

Signore ci chiede di esercitare le virtù, mettendoci in circostanze a volte difficili e a volte dolorose, non di rado si sperimenta un senso di vuoto; si avverte cioè la perdita della consolazione interiore a cui si era prima abituati, e ci si sente come in un deserto senz'acqua. A questo punto, si presentano solo due possibilità: o la ribellione contro quel Dio che non ti consola più e che ha stranamente cessato di risolvarti i problemi sul nascere, oppure la consegna fiduciosa della propria vita ai disegni di Dio, che sono certamente buoni anche se incomprensibili. Israele, in questa specifica circostanza, ha imboccato, evidentemente, la prima delle due possibilità. Il testo sottolinea anche un'altra cosa, nei versetti tralasciati: la ribellione contro Dio si concretizza sempre in un atteggiamento di sospetto nutrito verso i suoi servi: Mosè e Aronne sono, infatti, gli obiettivi visibili delle mormorazioni del popolo, ma il vero obiettivo a cui è diretta in definitiva la ribellione è Dio (cfr. Nm 20,3-5).

Il narratore descrive l'atteggiamento di Mosè e Aronne, mentre il popolo mormora contro di loro: «Allora Mosè e Aronne si allontanarono dall'assemblea per recarsi all'ingresso della tenda del convegno; si prostrarono con la faccia a terra e la gloria del Signore apparve loro» (v. 6). Va notato come entrambi non accettino la logica della contesa e dell'autodifesa. Prendono le distanze dal popolo perfino fisicamente: «Mosè e Aronne si allontanarono dall'assemblea» (*ib.*). Dinanzi alla grandinata di accuse che li colpisce, essi non si difendono né attaccano. Semplicemente si prostrano davanti a Dio. Va notato pure che la risposta di Dio è immediata: subito «la gloria del Signore apparve loro» (*ib.*). Il popolo viene imprigionato nella sua stessa grettezza di pensiero, mentre Dio manifesta la sua gloria alle menti libere di Mosè e Aronne, ingiustamente perseguitati. Israele guarda ciò che manca e si piange addosso; Mosè e Aronne guardano la gloria di Dio e riposano nella sua magnificenza.

La risposta di Dio è, come sempre, nobile e magnanima: l'acqua scaturirà nel deserto da una roccia (cfr. vv. 7-8). Si tratta di un'ulteriore dimostrazione della potenza di Dio, connessa a un insegnamento sulla fede: Dio dimostra che per Lui non hanno alcun valore quelle che gli uomini chiamano *strade senza uscita*. Dio dimostra che a Lui non dicono nulla le cose oggettive e concrete. Infatti, contro ogni dimostrazione empirica, *tutto può cambiare solo con un cenno della sua volontà*. E l'acqua scaturisce perfino nel deserto e da una roccia. Un episodio evangelico tra i più eloquenti, a questo proposito, è quello riportato solo da Luca: dopo una notte di pesca fallimentare, Pietro getta le reti, andando *contro tutte le evidenze*, in forza della Parola di Gesù (cfr. Lc 5,5). Se uno riesce a vivere così, senza tenere conto delle evidenze e delle umane oggettività, credendo nell'amore di Cristo, e agendo come se tutte le richieste fatte nella preghiera, fossero state già esaudite, può strappare a Dio tutte le grazie e tutti i miracoli.

Ma una fede fiduciale di questo genere è difficile a viverci in modo costante. Perfino Mosè ed Aronne, forti nella fede durante la ribellione del popolo, sembrano adesso dubitare della potenza di Dio che promette l'acqua dalla roccia: «Ascoltate, o ribelli: vi faremo noi forse uscire acqua da questa roccia?» (v. 10). L'espressione costruita in forma di domanda, fa pensare a un dubbio che possa avere momentaneamente afferrato la mente di Mosè. Inoltre, egli colpisce due volte la roccia, come se ritenesse insufficiente un colpo solo. In ogni caso, un certo dubbio deve avere attraversato il cuore di Mosè, visto che Dio stesso lo afferma poco più avanti: «Poiché non avete creduto in me, in modo che io manifestassi la mia santità agli occhi degli Israeliti, voi non introdurrete quest'assemblea nella terra che io le do» (v. 12). A questo atto di incredulità, corrisponde anche un castigo: Mosè non potrà entrare nella terra promessa e la guarderà solo da lontano prima di morire.

Nell'epistola ai Romani, Paolo riflette sulla realtà del peccato e sulle sue conseguenze. Esso non altera solo la natura umana, ma in qualche modo intacca anche gli equilibri dell'ecosistema. Infatti, anche la natura si ribella all'uomo che, ribelle a Dio, non è più capace di gestirla con rispetto e amore. Ma cediamo la parola all'Apostolo: «Sappiamo infatti che tutta insieme la creazione geme e soffre le doglie del parto fino ad oggi. Non solo, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo» (Rm 8,22-23); le doglie del parto, nel linguaggio apocalittico, si riferiscono ai dolori escatologici, da cui deve nascere il regno messianico. Tale definizione, applicata alla creazione, e all'umanità che vive in essa, suppone l'idea che i dolori, che travagliano la natura e la storia non sono inutili, ma in qualche modo contribuiscono all'opera della redenzione, confluendo nel mistero pasquale. Non a caso, Paolo menziona la redenzione del corpo, con chiara allusione alla risurrezione. Siamo certi, comunque, che questa pienezza di vita, oggetto della nostra speranza teologale, ci sarà infallibilmente data da Dio, perché già adesso possediamo le primizie dello Spirito (cfr. Rm 8,23). Infatti, la presenza viva dello Spirito che suggerisce la preghiera, effonde luce, sapienza e doni carismatici, è il segno certo del nostro ingresso, già avvenuto, in una realtà nuova e della vittoria sulla potestà delle tenebre. Tuttavia, mentre sperimentiamo la potenza dello Spirito, «gemiamo interiormente» (*ib.*). Questo gemito non va inteso nel senso della manifestazione di un intimo dolore. Infatti, il tema è ripreso al v. 26, applicando allo Spirito i «gemiti inesprimibili» con cui suggerisce la preghiera cristiana. Inoltre, il verbo greco usato da Paolo (*stenazō*) ordinariamente indica il sospiro, come pure il sostantivo che ricorre al v. 26: *stenagmois*. Si tratta quindi di sospiri di desiderio e non di gemiti di dolore: «lo Spirito

viene in aiuto alla nostra debolezza; non sappiamo infatti come pregare in modo conveniente, ma lo Spirito stesso intercede con gemiti inesprimibili» (Rm 8,26). Nessuno può pregare davvero se non in virtù dell'impulso dello Spirito; senza i suoi suggerimenti, la nostra preghiera ruoterebbe intorno a intenzioni umane, secondarie, urgenti solo dal nostro punto di vista: «non sappiamo infatti come pregare in modo conveniente» (*ib.*). Solo lo Spirito conosce i disegni di Dio e le priorità che essi presuppongono (cfr. Rm 8,27). Per questo «intercede con gemiti inesprimibili» (*ib.*). Il verbo “intercedere” (*yperentunchanō*), usato qui in due versetti consecutivi, va inteso nel significato attribuitogli dall'Apostolo. Lo Spirito è intercessore in quanto suscita nei credenti la preghiera autentica. Dovremmo dire, quindi, che lo Spirito *prega in noi*. Il ruolo di intercessore celeste è attribuito anche a Cristo poco più avanti, in 8,34, e nella lettera agli Ebrei (cfr. 7,25), nell'esercizio del suo eterno sacerdozio. Tale intercessione del Risorto non è diversa da quella dello Spirito, in quanto Cristo intercede presiedendo nello Spirito la liturgia del popolo cristiano. In sostanza: lo Spirito suscita la preghiera della Chiesa e Cristo, come sommo sacerdote celeste, la presenta al Padre come se fosse sua. Il culto autentico si realizza sempre in Cristo e nello Spirito (cfr. Gv 4,24): l'umanità è coinvolta in esso, ma non ne è l'autrice.

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

Inoltre, il riferimento al terzo giorno, richiama la rivelazione sinaitica, dove la teofania si verifica appunto nel terzo giorno (cfr. Es 19,16). Il miracolo di Cana avviene pure nel terzo giorno, in cui ha luogo la teofania che rivela la gloria (cfr. Gv 2,11); ciò si collega allora al dono della

Torah che, nella Nuova Alleanza, si muta in legge nuova mediante l'effusione dello Spirito, ossia la legge interiore impressa nel cuore dei credenti.

A Cana si ha, dunque, il primo segno dell'attività del Messia, e la "Madre" è presente, così come lo sarà alla fine, sotto la croce. Dal punto di vista narrativo, dobbiamo notare che Maria emerge sopra tutti gli altri personaggi del racconto, i quali rimangono sullo sfondo.

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

L'Antica Alleanza è indicata in molti modi. Le anfore hanno nel racconto proprio la funzione di richiamare le prescrizioni della legge mosaica. Esse sono elementi richiesti dai precetti mosaici; l'evangelista ci dice anche la motivazione della loro presenza: erano lì per la purificazione dei Giudei (cfr. Gv 2,6). Si tratta di un'esigenza radicata nella Torah. Ma il precetto di purificazione è destinato ad essere superato dalla Nuova Alleanza, che ha Cristo come mediatore. L'atto di Gesù di trasformare l'acqua in vino, proprio a partire dalle anfore, sta ad indicare che l'Antica Alleanza non viene soppressa, ma rinnovata nei suoi significati basilari e arricchita di nuove prospettive. Ma torneremo su questo.

Maria dice a Gesù: «Non hanno vino» (Gv 2,3). Come si vedrà più avanti, Maria qui rappresenta quel resto di Israele che ha conservato la fede e che ancora è capace di aspettare l'intervento salvifico di Dio. In Maria, Israele prende le distanze dall'Antica Alleanza per prepararsi ad aderire alla Nuova. Per questo ella dice "non *hanno* vino", e non dice "non *abbiamo* vino". La legge mosaica, che ha perduto la forza di unire Dio e l'uomo; adesso deve cedere il passo a un'altra legge e a un altro mediatore. Maria si sente già distante rispetto a un ordinamento sorpassato.

L'evangelista esprime il rivolgersi della Madre a Gesù con la locuzione greca *pros auton* (cfr. Gv 2,3); questa espressione è la stessa utilizzata da Giovanni per descrivere l'attitudine del Verbo verso il Padre nel prologo, e sottolinea un'intensità, un'enfasi, talvolta qualcosa di urgente che spinge qualcuno a rivolgersi ad un altro. La medesima intensità di rapporto, che il Logos ha nei confronti di Dio (cfr. Gv 1,1), viene indicata dalla medesima costruzione *pros auton*, tra Maria e Gesù (cfr. Gv 2,3). Se così non fosse, non capiremmo perché l'evangelista usi un'altra costruzione, quando Maria si rivolge ai servi (cfr. Gv 2,5: con il dativo, molto più ordinaria e che non vuole sottolineare alcuna enfasi).

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

Le nozze tra Israele e Dio, celebrate al Sinai, sono dunque prive di qualcosa di essenziale; se il vino – come abbiamo osservato – nell'AT rappresenta la gioia dell'intimità sponsale, allora la mancanza del vino a Cana è simbolo di una insufficienza: la legge mosaica non è capace di introdurre l'uomo a una vera e profonda comunione con Dio, facendogli gustare l'intimità sponsale con Lui. Il Messia ovvierà a tale incompiutezza. Maria fa parte dell'Antica Alleanza, è infatti la figlia di Sion che attende il compimento delle promesse, ma *pur facendone parte, ne esce fuori*; nel momento in cui riconosce il Messia, prende le distanze dalle nozze dell'Antica Alleanza: «Non hanno vino» (Gv 2,3). Possiamo dire che la sua figura personifichi le attese messianiche dell'antico Israele che si mantiene fedele.

In conclusione: Maria personifica le speranze di Israele, emergendo dalle antiche istituzioni e al tempo stesso prendendone le distanze; così ella si costituisce come nuovo popolo nell'atto di riconoscere in Gesù, il Messia che realizza l'incontro sponsale escatologico con Dio.

La risposta di Gesù appare alquanto strana: «Donna, che vuoi da me?» (Gv 2,4). Il testo greco dice letteralmente: «Che c'è tra me e te, o Donna?» (*ti emoi kai soi, gynai*), o ancora più letteralmente: «Che cosa a me e a te, o donna?». Da un punto di vista filologico, si tratta di un'espressione di chiaro stampo semitico, il cui senso possibile sarebbe: “Che cosa interessa a me e a te, o donna?”. In continuità con la lettura simbolica dell'Antica e della Nuova Alleanza del versetto precedente, non sarebbe sbagliato intendere così: all'Israele personificato in Maria, il Messia suggerisce di prendere le distanze dal suo passato, prima che intervenga il Messia stesso a creare cose nuove.

Un altro problema è il fatto che Gesù, nella sua risposta, si rivolga a Maria chiamandola “donna”. In tutto il vangelo di Giovanni, Maria non è mai chiamata col suo nome anagrafico. L'appellativo *gynai* (donna), con cui il figlio chiama la madre, è inconsueto e apparentemente poco rispettoso. Con questo appellativo, Maria si dispone, però, a ricevere nuovi significati connessi alla sua missione e al suo ruolo nel piano della salvezza. Nella letteratura giovannea, e precisamente in Apocalisse 12, troviamo un'identificazione tra la donna e il popolo: il segno grandioso che appare in cielo, la donna vestita di sole, rappresenta infatti il popolo di Dio. Dall'altro lato dobbiamo notare

pure che, se il Messia invita il resto fedele a prendere le distanze dall'AT, con la medesima frase Gesù prende le distanze da sua Madre o, più precisamente, dai suoi diritti materni nei confronti di Lui, in quanto Figlio. Maria gli chiede un miracolo, ma l'inizio dei segni messianici non può essere determinato dalla Madre: "l'ora" del Messia è determinata dal Padre, e in essa sarà svelata la gloria di Dio. Gesù si presenta a Cana come il dispensatore dei doni escatologici, il dispensatore della benevolenza gratuita e dell'amore di Dio. In ogni suo miracolo, che nel IV vangelo viene definito segno (*semeion*), Gesù rivelerà la gloria del Padre. In questo caso, Gesù manifesterà in anticipo, nel segno del vino, la gloria di Dio, che Egli svelerà sul Golgota nell'effusione dello Spirito.

Gesù, dunque, svolge la sua opera all'interno di un tempo stabilito dal Padre, e l'anticipazione dell'ora sua non consiste nell'anticipare i tempi del Padre; semmai, il senso di una anticipazione va colto all'interno della logica dei segni: il vino di Cana è segno del dono escatologico che sarà dato in concomitanza con la sua morte (cfr. Gv 19,30).

Gesù aggiunge: «Non è ancora giunta la mia ora» (Gv 2,4). In questo versetto troviamo un altro indizio, che ci autorizza a leggere in chiave simbolica la figura della Madre. La frase successiva di Maria: «Qualsiasi cosa vi dica, fatela» (*ib.*), richiama il libro dell'Esodo, dove il popolo di Israele, alle falde del Sinai, fa la sua professione di fedeltà alle parole di Dio: «Tutto il popolo rispose insieme e disse: "Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo!"» (Es 19,8). L'evangelista stabilisce un parallelismo: da un lato Israele, nella sua fase di costituzione come popolo, quando promette fedeltà alle dieci parole, che hanno per Israele valore normativo; dall'altro Maria, che fa da eco a questo atteggiamento, professando la necessità dell'adesione alle parole pronunziate da Dio nel Figlio. La parola di Gesù, nella prospettiva dell'evangelista, è dunque sullo stesso piano della parola originaria del Sinai.

Quindi, Maria qui dà voce alla professione di fedeltà del popolo. Notiamo che, nel racconto dell'Esodo, l'ubbidienza di Israele non pone condizioni alla parola di Dio; anzi, tale ubbidienza è professata *ancora prima* che la legge del Sinai sia rivelata. Lo stesso fatto si riscontra nella professione di fedeltà di Maria: occorre fare tutto quello che Gesù dirà, ma Gesù non ha ancora detto nulla, né si può prevedere cosa dirà. L'unica certezza che Maria possiede, in questo momento, è un dato di fede: l'accoglienza della Parola può riempire in modo sovrabbondante l'insufficienza umana. E non occorre sapere altro in anticipo. In linea con questa lettura simbolica, i servi, accanto a Maria, personificano l'ideale del discepolato, cioè l'adesione incondizionata alla Parola originaria.

A questo punto, il narratore interrompe il dialogo, che aveva coinvolto Maria, Gesù e i servi, descrivendo nei dettagli le anfore poste nella sala: «Vi erano là sei anfore di pietra per la purificazione rituale dei Giudei, contenenti ciascuna da ottanta a centoventi litri» (Gv 2,6). Questi oggetti polarizzano l'attenzione

dell'evangelista che, tralasciato il dialogo, le descrive con cura; il fatto stesso di questa descrizione dettagliata ci induce a pensare che esse abbiano un ruolo ben preciso all'interno del contesto: ci viene detto quante sono, come sono, cosa contengono, in quale misura, a che cosa servono. Se esse non avessero un significato preciso, non avrebbe certamente alcun senso descrivere con tanta accuratezza quello che era in fondo un arredamento normale in un contesto giudaico di nozze. Vediamone il resoconto: Le anfore sono lì (*ekei*): avverbio che indica il loro esserci, la loro presenza nel cuore dell'Antica Alleanza. Esse sono di pietra: Taluni esegeti hanno pensato di leggere questo particolare come una allusione alla Legge, scritta su tavole di pietra; questa prospettiva è accettabile, se pensiamo che quell'acqua si trasformerà in vino. L'acqua lava l'esterno, mentre la sua trasformazione in vino rappresenta il segno della legge dello Spirito Santo: essa si imprime dentro, cioè nel cuore (il vino penetra dentro l'uomo e procura un'ebbrezza), e non tocca solo l'esterno (come l'acqua del precetto mosaico, che lava solo le membra).

Potremmo tradurre in termini teologici il fatto che la legge di Mosè sia incapace di lavare l'interno, ma solo l'esterno. Essa, infatti, produce nella coscienza umana il senso del peccato, ma non la libera da esso (pone cioè l'umanità in uno stato di colpevolezza); di conseguenza, questo continuo richiamo all'indegnità, che esige continue abluzioni, produce un rapporto con Dio mediato da riti purificatori. C'è, insomma, come un'ossessione giuridica, che rivela un sistema religioso imperfetto, in quanto costruisce un rapporto con Dio di tipo tecnico e senza amore; dai precetti relativi alla purificazione rituale, emerge, infatti, un'immagine di Dio non paterna, ma solo forense, di legislatore e di giudice. Questo sistema non è capace, quindi, di rivelare l'amore di Dio. La legge mosaica, in definitiva, non è un mezzo per arrivare a Dio; essa è un codice che genera solo la conoscenza del peccato; così, alle nozze di Cana, l'acqua della legge mosaica, incapace di purificare interiormente, deve essere cambiata con la legge dello Spirito, che purifica l'uomo dall'interno, come il vino che entra nelle viscere, influenzando la mente con un modo diverso di vedere la realtà circostante (i Padri conoscono infatti un'ubriachezza derivante dallo Spirito).

Le anfore sono sei: numero che indica incompletezza, o imperfezione, in quanto si oppone al sette (simbolo di pienezza). In Giovanni, il numero sei si ritrova in diversi contesti con questa medesima valenza di incompletezza: nelle feste giudaiche; il IV vangelo ne registra in tutto sei (3 pasque); una festa di cui non ci viene detto il nome (cfr. 5,1), poi la festa delle Capanne e la festa della dedicazione del tempio. Si tratta di un numero che indica la loro provvisorietà, in quanto le antiche mediazioni stanno per essere sostituite dal nuovo ordinamento dell'era messianica. Il numero sei delle anfore indica la loro insufficienza nel produrre, nei credenti, una reale purificazione. La vera purificazione operata dall'interno sarà invece prodotta dal sangue di Cristo, ovvero attraverso il vino offerto come dono del Messia. Il vino di Cana è il Sangue che purifica e,

nello stesso tempo, rivela l'amore di Dio: lo Spirito si sostituisce alla legge esterna, che opprime l'uomo, facendolo sentire irrimediabilmente indegno e rendendo così più difficile la conoscenza di Dio come Padre. Con il dono del vino, Cristo rivela un amore nuovo, toglie la mediazione della legge antica e mette i credenti in rapporto diretto con Dio nello Spirito.

Le anfore vengono riempite fino all'orlo, e ciò indica la sovrabbondanza del dono escatologico della salvezza, donata da Dio in Cristo. Inoltre, in quanto segno dell'Antica Alleanza, vengono prese da Gesù come materia dell'anticipazione dell'ora e della sua grazia. L'Antica Alleanza, almeno nelle sue esigenze fondamentali, viene trasformata senza essere eliminata dal progetto di Dio. Infatti, le sue strutture portanti, come il Decalogo, restano valide, ma d'ora in poi saranno vissute nello Spirito. L'Antica Alleanza *continua ad esistere nelle sue esigenze fondamentali*, ma viene cambiata al suo interno; mentre prima dava solo il senso del peccato, ma non la liberazione da esso, adesso, al suo interno, viene inserita una forza nuova, vale a dire, l'energia pneumatica della Nuova Alleanza, che è lo Spirito.

Dal punto di vista narrativo, dobbiamo considerare il v. 8 come un versetto di transizione. Viene introdotto un personaggio, che prima non era presente: il maestro di tavola.

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

Il vino di Cana, come l'identità del Messia, è ignoto nella sua origine. Si associa così al mistero di Cristo e appare, quindi, come un dono escatologico. Il dono del Messia è un amore nuovo, che nasce tra Dio e Israele, un amore che esiste come incontro senza precetti esteriori, e con una legge impressa nella coscienza umana. È chiaro che qui l'allusione va al dono dello Spirito, che come il vino, penetra dentro l'uomo. L'alleanza nuova viene dipinta così mediante due figure interscambiabili: il vino e lo Spirito; cioè: il dono escatologico (lo Spirito Santo, che verrà dato in nell'ora del Golgota) e il vino che lo anticipa nel segno nelle nozze di Cana.

Lo Spirito viene, dunque, a completare l'opera del Creatore. Il maestro di tavola non riconosce il dono messianico (non sa di dove è), «ma lo sapevano i servitori che avevano preso l'acqua» (Gv 2,9). Cioè coloro che hanno risposto positivamente all'invito di Maria (cfr. Gv 2,5).

Qui si può scorgere anche una opposizione tra il maestro di tavola, che nel suo ruolo di guida *non sa*, e i servi, che invece *sanno*. Si può vedere attraverso queste due figure contrapposte il conflitto – descritto nel prologo – tra le tenebre e la luce, che nel ministero pubblico di Gesù si concretizza nel rifiuto di Lui da parte della classe dirigente. Il popolo, rappresentato a Cana dai servi, non avrà difficoltà a vedere in Gesù il Messia atteso. La classe dirigente continuerà a ignorare l'identità di Gesù, come accade al maestro di tavola nei confronti del vino della Nuova Alleanza.

Il maestro di tavola chiama allora in causa lo sposo per complimentarsi con lui (cfr. Gv 2,10). Nel vangelo di Giovanni, il termine *sposo* è applicato in senso proprio solo a Cristo. Quella festa di nozze, una volta trasformata l'acqua dentro le anfore, diventa annuncio e profezia delle nozze del Cristo Sposo.

Il maestro di tavola conosce bene solo l'antico ordinamento, e dietro l'espressione da lui usata nei confronti dello sposo: «Tu invece hai tenuto da parte il vino buono finora» (Gv 2,10), c'è un'allusione alla graduale evoluzione del piano di Dio. L'avverbio *finora* è un'espressione che indica l'inizio della Nuova Alleanza. L'ora verso cui tende tutto il vangelo di Giovanni è il dono dello Spirito effuso dalla croce, che a Cana – come si è detto – viene anticipato nel segno della trasmutazione dell'acqua.

Il maestro di tavola, senza saperlo, allude al momento in cui lo Spirito, tenuto in serbo da Dio fino all'ora di Cristo, viene effuso dalla croce sulla creazione e sulla Chiesa nascente.

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