

Le donne nel IV Vangelo: volti concreti e trasparenza della Sposa dell'Agnello

M. Nicolaci

Premessa

Prima premessa: La narrazione giovannea come sguardo e trasparenza

La bellezza, il fascino che rende unico il Vangelo secondo Giovanni (e ardua o scomoda anche la sua «lettura») sta nell'imbarazzante e ferma pretesa del suo autore di rendere con esso una testimonianza oculare a Gesù e alla sua storia (cf. 19,35; 20,30s; 21,24s) e, contemporaneamente, nella sua evidente, per nulla nascosta, volontà di "saturare" di significati, implicazioni, sensi ciò che sceglie di raccontare caricando il suo linguaggio e la trama tutta del suo racconto di consistenti allusioni e richiami simbolici (tanto alla storia biblica quanto a realtà universalmente evocatrici o simboliche). Non è a caso, infatti, che egli sceglie di definire il suo scritto un *biblion* di *semeia*, un libro di segni (Gv 20,30s): le cose che racconta sono selezionate proprio per la loro capacità di rimandare oltre sé ospitando in sé una realtà e/o un senso che in esse *già* è contenuto, si intravede, si assapora ma che anche le oltrepassa, non si riduce a quelle cose nella loro passata fattualità. E le oltrepassa in linea di profondità, verticale, come se, *dopo* quegli eventi, la realtà che in essi era già, velata, possa guardarsi diritta in faccia, possa vedersi e dirsi per come è stata realmente o, per usare il linguaggio stesso dell'evangelista o quello dell'autore della prima lettera, possa «contemplarsi» ed «aversi/possedersi» (cf. 1Gv 2,23; 5,12) anzitutto nella Parola che la proclama: «e il Verbo divenne carne e pose la sua tenda in noi e noi abbiamo potuto contemplare la sua Gloria, gloria come di Unigenito dal Padre pieno di grazia e di verità» (Gv 1,14). Possa contemplarsi e, contemplata, possa (in)-seguirsi fino a che non la si raggiunga davvero in pienezza (cf. 1Gv 3,2; Gv 14,2-4), in un progressivo movimento «nella verità tutta intera» (Gv 16,13). Il racconto giovanneo è, nella sua interezza, questa «contemplazione» o sguardo profondo (*intuitus*) nella realtà raccontata: viene dall'esperienza («ciò che abbiamo visto, udito e che le nostre mani hanno palpato del Verbo della vita...») e genera esperienza, conduce ad un'esperienza rinnovata e sempre più piena della realtà (verità-vita), ciò che è la meta di tutto.

Questa contemplazione è, in parte, strumento o luogo di un "possesso" ma, appunto, solo al fine di e nell'ordine della testimonianza agli eventi: consente sempre e nuovamente di tornare ad essi (passato) e di assaporare in essi sempre più in profondità la realtà che in essi è promessa (futuro) per accompagnare e sostenere il presente. Anima o possibilità di tale contemplazione, nella prospettiva giovannea, è il dono dello Spirito del Padre e del Figlio che "rende testimonianza" e in questa stessa testimonianza coinvolge i discepoli che lo ricevono (15,26s). Tutto ciò impone inevitabilmente al racconto di Giovanni «il teologo» quella tensione costante tra «storia» e «teologia» che tanto affatica gli esegeti del IV Vangelo e che fa di esso un racconto in trasparenza.

Per questa **dinamica di sguardo** (o di relazione alla realtà rivelata in Cristo) che lo muove, il quarto Vangelo spicca per un'altra caratteristica: racconta *non multa sed multum*. Non molti fatti o episodi ma poche scene sature di significato (tre anni almeno di ministero in 12 capitoli rispetto ad almeno 13 capitoli di Marco per una parabola unica di un "anno" dal battesimo alla prima e ultima pasqua); non molti detti sparsi e/o tematicamente collegati ma grandi e impegnativi discorsi (a volte snervanti per i personaggi stessi!). L'effetto, di nuovo, è quello di una sobria e imposta trasparenza (a volte da fibrillazione!): poco spazio a ciò che non è essenziale e che non ha (dal punto di vista del

narratore) durata di senso nella storia; ma, per converso, valore estremo, saturo, palpitante a ciò che è raccontato. Con connessioni interne costanti da un capo all'altro del racconto, quasi che la storia *vista da Giovanni* fosse veramente ancora, benché passata, una trama viva in cui il frammento prende luce dalla totalità e in cui il tutto, ogni volta, è nel frammento e si sporge da esso quasi traboccando ogni volta (una *metafora viva* che dischiude un mondo altro: racconta e rende visibile in modo creativo, nuovo, il tempo passato raccontato in modo da renderne possibile una nuova esperienza al lettore nella sua propria realtà). In effetti, il suo è il racconto del Cristo Vivente: nella sua umanità, nell'Ora culminante del suo rivelarsi verso la quale egli si protende con tutte le sue forze, nella consapevolezza della propria passione e nella permanenza della relazione col Padre; nella consapevolezza di ciò che la sua opera significa e può significare per «i suoi» (coloro che credono e crederanno in Lui), e nella sicura certezza dell'azione del Paraclito dopo di lui.

Seconda premessa: ricognizione dei testi

Sullo sfondo di questa costruzione della trama giovannea e secondo queste sue dinamiche si delinea e può leggersi come «trasparenza» anche il ritratto giovanneo delle figure femminili le cui vite si intrecciano con quella di Gesù e tra di loro.

In *Gv* la presenza delle donne è quantitativamente minore rispetto ai sinottici: *Mc* conta 16 presenze femminili; in *Mt* 17 sono le donne; mentre le donne lucane 22. In *Gv* le donne sono appena 8 (con l'adultera 9):

2,1-11: la madre di Gesù a Cana

4,1-42: la donna di Samaria

6,42 (6,41-51): la madre di Gesù

(7,53-8,11 la pericope dell'adultera non appartiene originariamente a Giovanni perché è assente nel p 66.75, nel B, nel Sinaitico oppure si trova spostata altrove [dopo 7,36; dopo 21,25; dopo Lc 21,38 o 24,53])

(Messa in scena di una coppia genitoriale in 9,18-23)

11,1-46; 12,1-11: Maria e Marta di Betania

(12,15 la Figlia di Sion)

18,16s (vv. 15-18 sul primo rinnegamento di Pt): la portinaia-serva che fa entrare Pietro nel cortile del SS. Una donna estremamente provocatrice: quella che mette a nudo l'uomo discepolo...

19,25-27: la madre di Gesù sotto la croce insieme ad altre (tre, due o una sola?) donne tra cui la Magdalena

20,1-2.11-18: la Magdalena

Vale dunque anche in questo caso il criterio del *non multa sed multum!* Le poche ma densissime scene che le ritraggono, sono essenziali, cruciali perché:

a) s'illuminano a vicenda al livello strutturale. Cioè sono figure in qualche modo speculari che abbracciano dentro il loro richiamarsi reciproco l'intera narrazione evangelica e, nell'articolazione delle sue diverse sezioni, svolgono un ruolo paradigmatico: la madre all'inizio e alla fine della vita terrena di Gesù (all'inizio e alla fine dell'«ora»); la madre e la Samaritana nella sezione da Cana a Cana (1-4); Maria e Marta di Betania nella sezione finale e culminante del conflitto tra Gesù e i Giudei (5-12); la madre e la maddalena nella sezione della passione (18-20); la Maddalena e Maria di Betania, entrambe collegate al pianto del lutto e al «sepolcro» (cf. 11,31.33; 20,1-2.11ss), nei

racconti della resurrezione di Lazzaro (ultimo dei sette miracoli o segni al culmine del ministero pubblico) e dell'incontro con il Risorto (segno dei segni, ricapitolazione di tutto il ministero pubblico).

b) nell'intero contesto del Vangelo, rivelano uno spessore "storico" e, insieme, simbolico enorme che ruota attorno al Figlio e ai suoi tempi (l'escatologia personale cristocentrica → concentrazione o saturazione cristologica delle figure) e fanno emergere, *in trasparenza*, l'insieme dei tratti che caratterizzano il volto del popolo della nuova alleanza rappresentato e detto attraverso l'immaginario femminile (concentrazione o saturazione ecclesiologica) secondo una consuetudine ben radicata nella tradizione veterotestamentaria e giudaica. In particolare, cioè, attraverso le tradizioni di Gerusalemme/Sion dipinta dalla parola dei profeti e degli oranti dell'AT come donna-sposa di Jhwh e madre dei suoi figli nel tempo della nuova alleanza e della nuova creazione¹.

In rapporto con questo immaginario femminile il quarto evangelista si dimostra artefice di riletture profonde, tanto nella continuità quanto nell'innovazione e nell'apertura di nuovi orizzonti. In ogni modo ciò che si può dire globalmente è che mai quanto nel quarto Vangelo le figure femminili diventano rappresentazioni emblematiche della comunità discepolare e, per ciò stesso, personaggi nella cui esperienza di relazione con Cristo Dio rivela il suo stesso volto personale "al femminile"! Qualcuno parla perciò di un "gineceo simbolico" nel IV Vangelo² e le teologhe e le bibliste femministe hanno dedicato ad esso grandissima attenzione: qualcuna ha parlato di prevalenza di figure femminili nella comunità giovannea (qualcuno ha anche ipotizzato che l'autore del quarto Vangelo possa essere una donna, per es. la Maddalena o Marta!); altri ritengono che le donne di Giovanni rappresentino una critica al potere istituzionale (maschile). Tutti sono d'accordo

¹ Le «tradizioni di Sion» - nome poetico di Gerusalemme derivato originariamente dalla rocca sulla collina sud-est della città gebusea (Gerusalemme) conquistata da Davide e chiamata perciò «città di Davide» (cf. 2Sam 5,6-9) – si formano in un tempo molto lungo e con un processo articolato e complesso che mette insieme la teologia dell'elezione (Gerusalemme come città «scelta», cf. 1Re 11,13.32), la teologia del Tempio (Sion-Gerusalemme è il monte-città in cui è ubicato il tempio di Jhwh), la teologia regale (Jhwh nel suo tempio è il «Re» per eccellenza che esercita la sua regalità in Sion e, da Sion, sul mondo intero tramite il suo re-unto, il Cristo «figlio di Davide») ed altre idee specifiche e di origine mitologica ad esse collegate come quella dell'alta montagna di Dio, della dimora di Dio, della regalità divina, dei fiumi di acqua che sgorgano dalla città, tutte idee che dicono stabilità, sicurezza, protezione e aiuto che derivano agli abitanti di Gerusalemme dalla presenza del Signore in mezzo alla città nel tempio (cf. E. Otto, "Š ijjon", in *Grande Lessico dell'Antico Testamento* VII, 618-659; S. Garofalo, "Gerusalemme – Sion", in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, 582-595; G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, II/II 342-348). Nella predicazione dei profeti preesilici (come Michea, il primo Isaia, Geremia) queste idee vengono spesso, e con dolore, passate al vaglio critico delle esigenze etiche connesse alla Santità del Signore presente nel suo Tempio: amore, fedeltà, giustizia, diritto, cura di tutti gli oppressi. «È col metro di queste esigenze che la critica profetica misura la teologia di Sion e ne respinge la pretesa di fondare teologicamente la sicurezza della città» (E. Otto, "Š ijjon", 649). Quando facciamo riferimento ai tratti del volto di Gerusalemme/Sion ci riferiamo soprattutto agli esiti teologici più tardivi, di epoca esilica e post-esilica, che, imparata la lezione dei profeti, portano queste tradizioni antichissime alla loro massima maturazione veterotestamentaria. Sono gli esiti rappresentati dal Deutero e Trito Isaia (Is 54; 60-62; 66) e dal Sal 87 (uno dei «canti di Sion» insieme ai Sal 46; 48; 76; 84 e ai Sal 122 e 132 che, a loro volta, appartengono al gruppo dei del pellegrinaggio a Sion o salmi ascensionali). «Sion del Santo di Israele» è appunto un'espressione trito-isaiana (Is 60,14) per dire l'identità escatologica della città di Dio trasformata in luogo perfetto di pace, salvezza, giustizia per tutti i popoli. Per il rapporto sponsale che lo lega alla sua città amata, Jhwh la redime e la trasforma in città santa madre dei suoi figli dopo la desolazione dell'esilio e riconducendole i suoi figli attraverso un nuovo esodo (Is 40-54) e, addirittura, una nuova creazione (Is 66). L'amore per la Gerusalemme/Sion escatologica e l'enormità delle speranze connesse al suo manifestarsi (cf. Zc 1,14 e 8,2) si vedono anche nella letteratura peri-testamentaria e negli scritti di Qumran. Cf. appendice. Nell'AT, l'espressione «figlia di Sion», di origine preesilica, diventa una personificazione di Gerusalemme e dei suoi abitanti. LG 55 riprende l'espressione per applicarla a Maria.

² G. Lettieri, "Il corpo di Dio. La mistica erotica del Cantico dei Cantici dal Vangelo di Giovanni ad Agostino", in R.E. Guglielmetti (ed.), *Il Cantico dei Cantici nel Medioevo*, Firenze 2008, 3-90

comunque sulla centralità e sul carattere rappresentativo delle figure femminili in Giovanni: in relazione al Cristo e in relazione tra loro.

Prima parte: alcune donne oltre la Madre

Impossibile pensare di scandagliare in modo esegeticamente completo e analiticamente dettagliato tutte e singole le scene in cui compaiono le figure femminili di Giovanni! Anche perché sono testi che contengono un'infinità di suggestioni interpretabili in varie direzioni... L'attenzione degli studiosi si è concentrata soprattutto su tre delle figure femminili proprie di Giovanni oltre la madre: la samaritana, Maria di Betania, Maria di Magdala. Queste tre figure hanno certamente degli elementi in comune, come anche elementi propri.

Cercherò di spigolare un po' nelle scene che le riguardano per prendere spunti significativi per un quadro complessivo (solo per far venire la curiosità dell'approfondimento personale!)

1) La Samaritana (4,1-42) [o "della mancanza dell'uomo/sposo", cf. v. 17]

Il racconto si colloca subito dopo una dichiarazione cristologica cruciale messa dall'evangelista in bocca al Battista (3,27-30): «non può un uomo prendersi nulla se non gli è dato dal Cielo. Voi stessi mi testimoniate che ho detto: "non sono io il Cristo, ma sono stato mandato avanti a lui. Colui che possiede la sposa è lo sposo! L'amico dello sposo, invece, che è presente ed ascolta la sua voce, gioisce immensamente alla voce dello Sposo. Ora, questa gioia che è la mia ha raggiunto il suo culmine: egli deve crescere e io diminuire» → Gesù è il Messia – Sposo, riconosciuto dal profeta-testimone-apostolo (ante-litteram) Giovanni; è lui che ha il diritto-dovere di andare a prendere la Sposa (Israele) e di farla sua; al profeta precursore non resta che constatare che l'incontro è raggiunto e che lo Sposo fa udire la sua voce di esultanza all'incontro con la sposa vergine per le nozze. Udendo questa voce, l'«amico dello sposo» o «amico di nozze» è al colmo della sua gioia: il suo compito istituzionale (testimoniare la verginità della sposa quando entra nel baldacchino nuziale per dormire con lo sposo) è concluso. Ovvero, quando l'ora di Gesù arriva, il ruolo profetico e preparatorio, testimoniale, del Battista è giunto alla sua meta ultima nella storia della salvezza.

Su questo sfondo si colloca il racconto dell'incontro con la donna Samaritana, *priva di marito*, al pozzo di Giacobbe in Samaria:

a) Gesù «doveva attraversare la Samaria» per ritornare dalla Giudea in Galilea (v. 4)? In linea di principio, no (poteva passare ad est attraverso la depressione del Giordano o ad Ovest sulla pianura costiera). Poteva (non doveva) anche, però, fare più rapidamente attraversando il territorio Samaritano. La «necessità», sembrerebbe suggerire l'evangelista, è poco pratica e molto profetica, piuttosto teologica: il passaggio di Gesù per la Samaria poteva non accadere ed invece era necessario che accadesse; era iscritto nel ruolo e nella missione di Gesù che, in Samaria, comincia a "mietere" la risposta di fede dei samaritani (4,39-42 in inclusione con 4,9b). La *storia individuale*, singolare, della donna samaritana e del suo incontro con Gesù si colloca dunque all'interno di una *storia molto più ampia e collettiva*: quella del regno di Israele (il nord) anticamente devastato dall'esilio e ormai, almeno in una sua parte (la Samaria), considerato dai Giudei semi-pagano, contaminato da un culto idolatrico, lontano dall'alleanza con il Signore (cf. 2Re 17 dove vengono nominate nei vv. 30s cinque divinità straniere, da alcuni esegeti richiamate nei cinque uomini della donna di Samaria); nella storia, cioè, del ritorno di Israele al suo Dio e della restaurazione

dell'alleanza sponsale del Signore con Israele (cf. Os 12,7; Ger 3,12ss in 3,6-4,2; Ez 16; 23,1-49; 36-37). C'è dunque una chiara "trasparenza" nella storia della donna di Samaria: trasparenza del destino di una comunità; trasparenza della storia di Dio con il suo popolo in termini di alleanza infranta e ristabilita.

b) le scene d'incontro al pozzo nell'AT sono scene di incontro, diretto o indiretto, tra un uomo e la sua donna; sono scene che preludono ad un matrimonio: Gen 24 (il servo di Abramo, per Isacco, con Rebecca); Gen 29,1-14 (Giacobbe e Rachele); Es 2,11-22 (Mosè e Zippora). Ugualmente, dare acqua è il gesto di cura dello sposo o, a volte, della futura sposa (cf. Gn 24,13s.17-21; Gn 29,10; Es 2,19; Os 2,7 e Gv 4,7.10.13-15; in Ger 2,13 Dio stesso è sorgente di acqua viva) → il *setting* della scena, proprio nel suo realismo concreto, evoca già una simbolica nuziale.

c) il profilo della donna di Samaria:

- anzitutto viene ad attingere acqua, compito usualmente svolto dalle donne nelle testimonianze bibliche (Gn 24,11; 1Sam 9,11) e in quelle rabbiniche. La samaritana viene però in un'ora insolita, circa mezzogiorno (v. 6s), mentre normalmente le fonti dicono che le donne andavano ad attingere o di mattina o di sera. Se da un lato questa ora insolita dice l'isolamento sociale della donna (che va da sola e nell'orario diverso da quello delle altre), dall'altro richiama l'ora della crocifissione in 19,14-18, l'ora in cui Gesù esprimerà sulla croce la sua sete (19,28) → Si incontrano, nella stessa ora del giorno, due sorti fallimentari e due diverse "seti"; entrambe fisiche-corporali (Gesù è assetato e stanco del viaggio; la donna deve attingere per vivere; Gesù ha il palato arido per la sofferenza della passione); entrambe espressione di una sete di vita ancora più radicale e sottesa a quella del corpo (la sete dell'acqua viva che estingue ogni sete in 4,13-15 o la sete del Salmista in 42,3; 63,2). Di fronte alla donna di Samaria, l'uomo Gesù si fa conoscere contemporaneamente come l'assetato e come colui che può colmare la sete (cf. anche 7,37-39 e il dono dello «Spirito» in 19,30); il Donatore è contemporaneamente colui che manca e colui che possiede. La donna, per parte sua, è specchio del suo desiderio...

- la donna di Samaria è una che la sa lunga; che ha senso pratico e realismo, persino colorato d'ironia. Non è certamente una donna al suo primo incontro con un uomo (non è una "vergine innocente")! È una che la vita ha reso "esperta" di fatica e di fatica relazionale.

Dunque, la prima cosa che fa è tenersi ad una giusta e saggia, consapevole, distanza dal "Giudeo" (v. 9): non tanto per motivi di consuetudini socio-religiose (ai rabbi non è consigliato parlare a lungo con le donne oppure la conversazione uomo-donna espone al pettegolezzo, cf. 4,27)³, quanto per motivi storico-culturali (i giudei si tengono a molta distanza dai samaritani).

In secondo luogo, lungi dall'affidarsi immediatamente a quest'uomo incontrato al pozzo (come capita nei racconti veterotestamentari), comincia vagamente a ironizzare: «non hai modi di attingere e il pozzo è profondo, da dove...?» (v. 11). C'è qui tutta l'esperienza di fatica e il realismo pratico della donna (il pozzo è profondo, e bisogna essere attrezzati..., non improvvisati); dall'altro lato, però, c'è anche l'incontro tra la pretesa alta di Gesù e l'acutezza della donna, la sua capacità "teologale" e "teologica" (cf. la profondità del lessico giovanneo: l'avverbio *pothen* verte

³ *mAv* 1,5: "Jose ben Johanan da Gerusalemme soleva dire: sia la tua casa aperta spaziosamente, siano i poveri i tuoi familiari e non parlare molto con la donna... Da ciò dissero i dottori: chiunque aumenta ciarle con le donne, causa danno a se stesso, si distrae dallo studio delle parole della Torah e la sua fine è di acquistarsi l'inferno". Probabilmente un aspetto del racconto giovanneo è quello di opporsi alle tendenze anti-femminili che volevano ridimensionare il ruolo della donna nella comunità dei credenti.

sull'origine dall'alto, altra, trascendente di Gesù e del suo dono; ugualmente il “sei forse più grande di...” come in 8,53) → si incontrano due verità identitarie: la verità, sperimentale e accorta, della donna e la verità di Gesù; entrambe segnate dalla “fatica” del vivere, per ciò stesso esponenzialmente aperta all'oltre della Vita. L'apertura a questa possibilità di vita “colma”, sovrabbondante, non rende però ingenua la donna. La risposta del v. 15 è esigente nei confronti della vita e nei confronti di Gesù: «alla promessa dell'acqua che placa la sete la donna reagisce chiedendo appunto quest'acqua...Non dobbiamo considerare la donna stupida, come se pensasse che Gesù le avrebbe offerto un'acqua miracolosa, la quale – una volta messa nella brocca – non permetterebbe mai più che questa rimanga vuota. Ella ha già compreso prima troppo per poter fraintendere così le parole di Gesù...La donna comprende e si dice: ‘sì, questo ci vorrebbe. Placare la sete. Placare realmente la sete. Basta con le continue delusioni della vita. Basta con questo duro lavoro da serva, che mi permette appena di sopravvivere. Poter vivere realmente. Essere una vera persona umana. Diventare personalmente una sorgente che aiuta gli altri a vivere. Vivere assieme ad essi in un modo che merita il nome di vita. Sì, questo ci vorrebbe!’ E perciò prende Gesù in parola e gli chiede quest'acqua» (Wengst).

In terzo luogo, proprio per la sua storia e per la sua esperienza, la donna di Samaria è una donna fragile, esposta! La sua condizione personale irregolare (sul piano sociale e religioso) la rende esposta e, infatti, è su questa sua condizione che verte la parola penetrante di Gesù (vv. 16-18). Di questa sua condizione, la donna è consapevole: è consapevole della propria fragilità e del proprio desiderio; la sua complessità non la chiude, bensì la apre alla parola di Gesù e alla pretesa che in questa parola si cela! La sua verità complessa diventa, in ultima analisi, il luogo dell'incontro con Gesù, che si configura come l'incontro con il vero “uomo”, con il vero marito! Incontro sponsale...

- Infine, la samaritana è una donna che conosce bene la storia del suo popolo, è ancorata ad essa e la sa anche rappresentare e custodire. È una “teologa”: parla delle tradizioni di Giacobbe “padre nostro” e sa rivendicare la storia religiosa dei suoi padri a confronto con la storia religiosa dei giudei (v. 20); sa riconoscere in Gesù un vero profeta (v. 19); sa cosa attendersi dal Messia (v. 25) ed è pronta a confrontare con il Gesù sperimentato la sua idea del Cristo (v. 29); diventa “testimone” e tradente di una parola che suscita anche in altri la fede → testimone e figura, per un'intera comunità, dell'alleanza ricostituita tra Dio e il suo popolo; dell'identità di chi – riconoscendone la presenza nel Cristo sposo – diventa autenticamente donna-sposata (vv. 29s.39-42).

2) *Maria di Betania sorella di Marta e di Lazzaro* (11,1-3.17-20.28-37; 12,1-11)

- Contesto dei capp. 11-12 nella sezione 5-12 (cf. 11,8.16.46.49-53.54.57; 12,23.27s.37-43). In questo contesto, il settimo miracolo di Gesù crea un'inclusione con il primo (2,1-12) e → con la settimana inaugurale del ministero pubblico; nel primo l'ora comincia appena a scoccare; nell'ultimo l'ora è definitivamente alle porte; nel primo è presente la donna-madre; nell'ultimo è presente la donna-sorella e amante.

- A Betania, a casa di Lazzaro malato e morto: se Marta rappresenta la capacità di fede e di perseveranza di fronte al mistero del Cristo (11,20-27), Maria (11,20.28-37) rappresenta colei che fa emergere in piena luce tutta l'umanità di Gesù tra amore e morte, un'umanità potente e fragile, contemporaneamente capace di prodigi e insieme incomprensibilmente passiva davanti all'amico; un'umanità che lascia spiazzati tutti (11,36s).

- A Betania, con Lazzaro risuscitato tra i commensali: a) Tradizioni sinottiche (Mt 26,6-13 e Mc 14,3-9 unzione del *capo* a casa di Simone il Lebbroso, a Betania, da parte di una donna senza nome; Lc 7,36-50 a casa di un fariseo di nome Simone, una peccatrice pubblica sta dietro i *piedi* di Gesù, li bagna con le lacrime, li colma di baci, li asciuga con i capelli, li unge con olio). b) In Giovanni sembra di assistere ad una confluenza delle tradizioni, con qualche sovrapposizione: scompare un ospite di nome Simone; la donna ha un nome ed è appunto Maria di Betania; nei suoi gesti essa compie un'unzione (come in Mt e Mc) che però tocca i piedi del Maestro (come in Lc, non il capo) e si congiunge al gesto del tergerli con i capelli (come in Lc 7)⁴. Gv fa una scelta ermeneutica decisiva: il gesto di Maria anticipa la passione e la sepoltura di Gesù come il gesto di colei che ha sperimentato tutto l'amore e la potenza di vita contenuta nel Maestro-amico e, contemporaneamente, il suo terrore davanti alla morte. È di questo intreccio tra morte e vita che parla il racconto giovanneo dell'unzione e lo fa in prospettiva squisitamente femminile!

- I tratti della donna Maria: come Lazzaro e Marta, anche Maria è «amata» da Gesù (11,5 prima occorrenza di *agapao* per Gesù); è identificata a più riprese (come Marta, del resto) nella sua qualità di «sorella» di colui che Gesù ama, che è amico di Gesù (11,2-3.5.19.28.32); a casa del fratello sta in atteggiamento di lutto (seduta: 11,20.31); anche quando va da Gesù è affranta e piange ai suoi piedi e con lei anche i giudei che partecipano del loro lutto (11,33); nel suo pianto esperienziale (vieni e vedi!!!) è interamente e improvvisamente coinvolto anche Gesù che – contro ogni aspettativa e premessa nei versi iniziali della pericope – crolla e scoppia a piangere [notare la contrapposizione tra il “vieni e vedi” usato in 1,39.46]. Anche a Gesù, come a Maria, l'anima-amante esce dal corpo nelle lacrime... L'incontro con Maria, diversamente da quello con Marta, non è qui luogo di solenni professioni di fede cristologica ma luogo in cui la donna denuncia-deplora l'assenza del Cristo (se tu fossi stato qui...) e in cui accade uno svelamento intimo dell'identità amante del Cristo, del suo tremore di fronte alla morte e alla sfida scandalosa che essa pone (*tarassein* parallelo a 13,21)! Ultima notazione: Maria – dice il testo – diventa protagonista attiva della scena quando viene raggiunta, attraverso la sorella, dalla «voce» del Maestro (11,28); è allora che lei si «alza rapidamente» e gli va incontro fuori dal villaggio (v. 29.31.32; cf. rapidità del cammino verso il sepolcro in 20,2.3s). I commentatori propongono di vedere qui un'allusione a Gv 10,3s (le pecore ascoltano la sua voce ed egli chiama le sue pecore per nome e le conduce fuori... le sue pecore lo seguono perché conoscono la sua voce) ma se ne potrebbe trovare una anche al Cantico (2,8; 5,2: una voce: il mio diletto...).

In 12,1-11 i tratti della donna Maria come donna-amante diventano esponenziali: essa esprime la riconoscenza verso un Gesù nuovamente conosciuto come datore di vita e amante. La esprime nel segno del profumo di nardo genuino prezioso preso e versato in quantità sproporzionata (più di 300g., a segno del dono della vita sproporzionato, attraverso e oltre la propria morte, per la vita degli amici). In questo gesto si trovano molte possibili allusioni al lessico del profumo nel Cantico (1,3; **1,12**; **4,10**) e al simbolismo erotico dei capelli dell'amata (Ct 7,6: la chioma del tuo capo è come porpora; un re è rimasto preso dalle tue trecce). Il gesto è l'unzione profetica del Messia sposo e re, compiuto dalla donna-amante in anticipazione della sua morte ma anche in anticipazione di una vita che supera la morte stessa e che è – come l'amore – impagabile e intollerante di calcoli (Ct 8,7): «una donna che prepara Gesù per la sepoltura cospargendolo di un costoso unguento di nardo,

⁴ Da questa confluenza di tradizioni e sovrapposizione è venuto fuori nella storia della chiesa posteriore latina il ritratto di Maria Maddalena come peccatrice (Lc 7), guarita da un possesso diabolico (Lc 8), come colei che unge Gesù (Mc e Mt), come presente sotto la croce e testimone del Risorto.

pensa in termini divini. Quanti obiettano vedono, invece, solo lo spreco perché ragionano in termini umani» (Resseguie)! Come il vino migliore di Cana (2,10), anche l'unguento profumato viene «conservato» per il tempo giusto che è quello dell'ora di Gesù da Cana alla Pasqua, esplosione della auto-rivelazione di Dio nel Messia -sposo.

3) *Maria di Magdala* (19,25ss; 20,1-2.11-18)

- 19,25ss tra le donne alla croce (v. poi Maria)

- cap. 20: il giorno uno della nuova creazione; esplose il tema della «ricerca» di Gesù con cui il racconto della settimana inaugurale si apre. La ricerca ha per oggetto il «corpo» cadavere (20,12) ma si incontra poi con la voce del Vivente!

- Il tema della ricerca-trovamento tra inizio (al maschile: 1,35-51) e fine (al femminile: 20,11-18) del cammino discepolare:

Al livello teologico e sull'asse comunicativo: il tema della «ricerca» e, in particolare, della ricerca di Gesù è un tema che attraversa tutto il Vangelo. J. Painter ha parlato di «storie di ricerca e di rifiuto» che caratterizzano l'intera trama del IV Vangelo⁵: il rifiuto, anzi, avviene sempre sulla base di una ricerca che dovrebbe preludere ad un trovamento. Ai testi in cui si assiste ad una ricerca positiva o non immediatamente negativa di Gesù (cf. 6,24.26; 7,11.34.36; 8,21; 11,56; 13,33; 20,15) si contrappongono quelli che riflettono una ricerca negativa (cf. 5,18; 7,1.19.20.25.30; 8,37.40; 10,39; 11,8; 18,4.7-8). **Una grande inclusione** si riconosce tra la prima e l'ultima occorrenza del verbo nel nostro testo e poi in 20,15: in entrambi i casi è Gesù che domanda riguardo alla ricerca dei protagonisti; in entrambi i casi la ricerca ha a che fare con il *rabbi* e si pone all'interno di una relazione discepolare; in entrambi i casi la ricerca ha a che fare con la spazialità di un luogo (il «dove» del corpo-cadavere). Nel cap. 20 però, a differenza che agli inizi, la ricerca della Maddalena è posta all'apice di un cammino che ha raggiunto un'intimità umana estrema («il mio Signore... maestro mio»; desiderio del corpo amato); la domanda di Gesù, infatti, non riguarda più un «cosa» ma una persona! Nel cap. 20 siamo → arrivati ad un vertice della ricerca discepolare che ha dissolto l'oggettualità per riassumersi nel rapporto con la persona del Cristo che si manifesta ora risorto e orientato al suo «dove» ultimo (il Padre Dio). Nel primo capitolo, invece, siamo ancora ai primi accenni di una ricerca discepolare che deve capire se stessa e, appena può esplicitarsi in termini di ciò che è stato raggiunto, si spiega in termini di incontro con il Messia (ma cf. anche le parole di Filippo).

L'oggetto della ricerca è l'intimità della relazione discepolare. E ciò ci riporta al tema biblicamente radicato della ricerca di Dio (cf. Es 33,7; Dt 4,29; Sal 27,4.8; Sap 13,6 per la ricerca pagana di Dio; Is 55⁶; Ger 29,13 [36,13 LXX]; Mal 3,1) mediato, a sua volta, dalla ricerca della «sapienza» e della sua dimora (cf. ricerca sapienza: Pr 1,20-28; Sap 1,1s; 6,12-16; 8,2.18; Sir 4,11; 6,27 → dimora sconosciuta: Gb 28,12.20; Bar 3,9-4,4; → ricerca che non può non essere costitutivamente aperta al «più grande» ovvero alla misura di Dio; casa di scuola della sapienza Sir 51,23 [13-30])! Non va poi perso il **significato sponsale espresso dal binomio cercare-trovare** (cf. Ct 3,1s; 5,6; 6,1; Os 2,9; Ger 2,24) → il rinvio alla teologia dell'alleanza. La Maddalena cerca e trova il Signore nel «giardino» che richiama l'Eden e il Cantico! Lettieri: «Si ricordi che, in *Gv*

⁵ *The Quest for the Messiah. The History, literature and theology of Johannine community*, Edinburg 1983; «Quest and Rejection stories in John», in *JSNT* 36 (1989) 17-46.

⁶ קָרוֹב וְהָיִיתָ לִּי כְּרֵאָה וְכִבְיֹנָה וְרֵשׁוּ // ζητήσατε τὸν θεὸν καὶ ἐν τῷ εὐρίσκειν αὐτὸν ἐπικαλέσασθε ἢ νίκα δ' ἄν ἐγγίζη ὑμῖν.

20,15, la Maddalena scambia Gesù per il giardiniere/ortolano del giardino/orto nel quale Giovanni colloca il sepolcro ove era stato sepolto Gesù (cfr. *Gv* 19,41). La svista della Maddalena è meramente casuale, o svolge piuttosto un'indicazione simbolica, mistica ben precisa? Cfr. *Ct* 6,2: l'Amato – sottrattosi alla vista: cfr. 6,1 – discende nel proprio giardino, ove l'Amata corre a cercarlo: 'il mio diletto è sceso nel suo giardino nelle aiuole di balsamo, per deliziarsi nei giardini e raccogliere rose. Il mio diletto è mio e io sono sua, mentre si delizia tra le rose' (*Ct* 6,2-3). Ma cfr., ancora, *Ct* 8,13: 'Donna che giaci nel giardino – i compagni stanno in ascolto – fammi sentire la tua voce!'; il versetto può essere letto in relazione a *Gv* 20,18, ove Maria annuncia ai discepoli la visione del Signore risorto, che le ha annunciato la sua ascesa al Padre (si ricordi *Ct* 8,14)⁷. In *Gv*, Maria Maddalena prima si rivolge indietro (20,14) per vedere Gesù, che scambia per il giardiniere, quindi riconosce Gesù dopo essersi voltata una seconda volta (20,16): la relazione tra la donna e il suo Sposo. L'insistenza dell'evangelista sulla conversione della Maddalena non può non essere finalizzata a sottolineare un significato simbolico del gesto. Il riferimento in proposito decisivo è il duplice richiamo di *Ct* 7,1: 'Voltati, voltati (sec. LXX: *ejpivstrefe*), Sulamita', cui approda, appunto, la discesa dell'Amata nel giardino (cf. *Ct* 6,1-12) alla ricerca dell'Amato. «Si noti, insomma, la successione degli atti (dell'Amata e dell'Amato) comuni all'episodio del vangelo giovanneo e al convulso dramma del *Cantico*: cercare, discendere nel giardino, chiamare, voltarsi (ripetuto due volte), incontrare/riconoscere, protendersi/toccare, non trattenerne, sottrarsi, fuggire ascendendo (cf. *Ct* 8,13-14)» (Lettieri).

In *Gv* 1, l'insistenza triplice sul «dove» del «rimanere»/dimora, che nell'ultima occorrenza si realizza come un rimanere «presso di lui», fa apparire per la prima volta un tema molto caro al IV Vangelo, dove «rimanere» (*menō*) ricorre 40x (contro le 3 di *Mt*; le 2 di *Mc*; le 7 di *Lc*). Dice un'intimità che comincia a realizzarsi: un'intimità di spazio discepolo-maestro che prelude però ad una intimità di relazione molto più profonda che porterà da un «rimanere presso» (cf. 4,40; 14,25) ad un «rimanere in» (6,56; 14,1-4.19s.22s; 15,1.4-7.9s; 17,20-24 [preghiera consacrazione/protezione della dimora: 1Cr 29,10ss; 2Mac 14,35]). Sotto fondo, tra le righe, appena accennato appare il tema del «tempio»/dimora di Dio stesso in mezzo agli uomini. Alla Maddalena, che cerca il corpo del suo Signore nel suo «dove», il Risorto si fa vedere come vivente che «sale al Padre», il suo «dove» più vero, trascinando in questa ascesa la comunità che, iniziando dalla Maddalena stessa, si trasmette – di bocca in bocca – la «voce» e la visione di Lui.

4) La Madre di Gesù

I dati testuali

- Dove ricorre: nell'economia del racconto giovanneo (economia nel senso di disposizione ma anche nel senso di essenzialità di selezione!) Maria ha un ruolo marcatamente evidenziato che si può definire davvero «cruciale». Come personaggio attivo appare infatti all'inizio del ministero pubblico di Gesù (2,1-12) e al suo culmine estremo sotto la croce (19,25-27) → la sua presenza determina una inclusione grande nel racconto: *segna l'inizio e la fine* della vita pubblica di Gesù. Non si parla più di lei oltre il cap. 19. Di sfuggita compare indirettamente, in bocca ad altri che parlano di lei a causa di Gesù in 6,41s: il richiamo alla madre serve là, in un contesto di «mormorazione», per rimarcare l'origine storica di Gesù, umanamente definibile a partire

⁷ Lettieri, «Corpo di Dio», cit.; cfr. A. Roberts Winsor, *A King Is Bound in the Tresses: Allusions to the Song of Songs in the Fourth Gospel*, New York, 1999, pp. 41-4; G. Ravasi, *Cantico dei cantici*, Cinisello Balsamo, 1987, pp. 90-2.

dall'appartenenza ad un nucleo familiare preciso: figlio di Giuseppe, uno di cui conosciamo bene il padre e la madre. Esempio classico di ironia giovannea in cui almeno la pretesa «conoscere il padre» di Gesù è proprio infondata dato che l'unico Padre che Gesù ha e riconosce è Dio e dato che egli contesta ai suoi interlocutori di non conoscere il Padre suo (cf. 8,19; 7,28s; 8,54s) e dice agli stessi discepoli che solo se conoscono lui possono conoscere il Padre (14,7). E, tuttavia, il riferimento alla «madre» è corretto e serve a dire il solido radicamento umano di Gesù: per chi lo dice tale radicamento è negativo, è una smentita della pretesa che Gesù ha di essere rivelatore "celeste", di essere sceso "dal cielo" (6,28); per il narratore, al contrario, è un radicamento reale nella storia umana che rilancia la tensione della rivelazione: il Figlio di Dio ha una donna per madre...

- Come ricorre: a differenza che nei sinottici, Maria non compare mai con il suo nome proprio. Non compare mai come «sposa [donna] di Giuseppe» (Mt 1,20.24; Lc 2,5), come «vergine» (Lc 1,27; cf. Mt 1,23), come «madre del Signore» (Lc 1,43), ma compare sempre come «la madre di Gesù» (2,1.3; 19,25), «sua madre» (2,5.12), «la madre» (6,42; 19,26) e, infine, «tua madre» (19,27)! E quando è interpellata direttamente, sempre e solo da Gesù, lo è con il titolo/vocativo «donna» (2,4; 19,26), un vocativo che Gesù usa per altro anche quando si rivolge alla samaritana senza nome (4,21), all'adultera salvata dalla lapidazione (8,10) e a Maria di Magdala (20,15) [Ma anche nei sinottici alla sirofenicia Mt 15,28 per farle un bel complimento sulla sua fede; Lc 13,11 alla donna curva da 18 anni]. Già in questo modo di riferirsi a Maria, di cui è difficile pensare che l'evangelista non conoscesse il nome (!), si può riconoscere una sua *intentione*: come nel caso del «discepolo che Gesù amava» o della «donna Samaritana» la non indicazione del nome attira infatti maggiormente l'attenzione del lettore sulla funzione rappresentativa-aperta che i personaggi individuali svolgono: non perdendo per questo di consistenza storica e narrativa, tutt'altro, ma acquistando tutto il loro spessore proprio nell'identità e nel ruolo che ad essi è conferito già nel titolo che li caratterizza. Nel caso di Maria: «donna» e «madre (di)».

Un ulteriore elemento: diversamente che nei sinottici (cf. Mc 3,21.31-35 //), in Giovanni la madre di Gesù è prima associata ai fratelli (2,12), in una fase ancora semipubblica della vita di Gesù quale è quella in cui ha luogo l'episodio di Cana; poi però è decisamente dissociata da essi proprio quando Giovanni li reintroduce quali ambigui interlocutori di Gesù, a ministero pubblico avanzato, nel momento critico successivo alla defezione di molti dei discepoli (cf. 7,1-9; 6,66). Giovanni, cioè, non associa mai la madre di Gesù alle ambigue attese su di lui o, peggio, alla incredulità nei suoi riguardi che caratterizza il gruppo de «i fratelli». In Giovanni, la madre di Gesù compare solo come figura in atteggiamento di duttile corrispondenza alla figura di lui.

- Tipologie delle scene narrative: un *racconto di miracolo-dono* con valore di *semeion* dove è vera protagonista di azioni verbali e di movimenti spaziali (2,1-12); *racconto della passione e morte*, le viene rivolta una parola ed è oggetto dell'azione di altri, ma lei personalmente è immobile e muta (19,25-27). In entrambe le scene, della madre di Gesù si attesta anzitutto la presenza, l'esserci: «(c')era la madre di Gesù lì» (2,1)...«stavano presso la croce di Gesù sua madre....».

Il principio dei segni a Cana di Galilea (2,1-12) [o 'dell'assenza della sposa', che mai viene nominata nel testo]

- lettura
- dati descrittivi:

Quando: siamo agli inizi della storia discepolare e del ministero pubblico (cf. cap. 1) e l'intervento prodigioso di Gesù non si può dire proprio "pubblico" perché il contesto è in parte privato, familiare. Per coloro che ipotizzano una dipendenza di Giovanni da una «fonte di segni», il racconto avrebbe potuto riguardare una fase ancora previa alla missione pubblica, un periodo della vita di Gesù ancora legato all'ambiente familiare⁸;

Dove: siamo in Galilea in un villaggio sconosciuto nella topografia del NT⁹ che viene nominato solo qui, in Gv 4,46 e 21,2 dove l'evangelista (o il redattore finale) dà una informazione preziosa benché ritardata e, cioè, che Cana è il villaggio da cui viene Natanaele, protagonista di rilievo dell'episodio precedente al nostro Gv 1,43-51 (leggi).

Il *contesto* è quello di una festa di nozze dove la madre di Gesù si muove a proprio agio e con una certa autonomia e libertà di azione. È possibile, anche se non è detto, che Maria e Gesù siano implicati per ragioni di parentela. La festa può durare fino a una settimana e l'evangelista non ci dice quando Gesù e i suoi discepoli arrivano alle nozze, né a che punto della festa il vino finisce. Il v. 10 però induce a pensare che il vino sia finito quando gli invitati erano già abbondantemente ebbri.

Il *fatto*: l'esaurimento delle scorte del vino in ogni caso è davvero imbarazzante. In una cultura quale quella della società mediterranea del tempo di Gesù che ruota attorno alla custodia e promozione dell'onore, della dignità nel contesto sociale, arrivare ad un certo punto della festa senza più scorte è davvero problematico. Sembra un dato anche il fatto che del "miracolo" sono in pochi ad accorgersi e che, evidentemente, non erano ancora in molti a sapere che il vino era venuto a mancare. Sembra un dato, però, anche che i discepoli di Gesù registrano l'episodio come qualcosa che li muove ad una fede in Gesù e che dà l'avvio vero e proprio alla sua storia pubblica (v. 11).

- analisi narrativa.....

→ dall'analisi narrativa del testo, che è in realtà ricchissimo di temi teologici, si evidenziano tre questioni cruciali: quella del «principio dei segni» riconosciuto nell'intervento di Gesù in un contesto nuziale; quella dei tempi/del tempo; quella della connessione tra il dialogo di Gesù con la madre e lo svolgersi degli eventi. Per permettere una comprensione più ordinata procedo dall'ultima.

1) il dialogo e gli eventi: tante possibili interpretazioni. Mostro la mia scelta: il dialogo segue uno schema abbastanza frequente nei racconti evangelici di miracolo secondo il quale Gesù si mostra all'inizio reticente, o perché non intende lasciarsi interpretare ed accogliere sempre come operatore di prodigi o perché lascia spazio all'approfondirsi dell'attesa, anche estremo (cf. Mt

⁸ Cf. R.E. Brown, K.P. Donfried, J.A. Fitzmyer, *Maria nel Nuovo Testamento*, Cittadella, Assisi 1985 ad loc.

⁹ Nell'AT in Gs 19,28 si parla solo di una Cana a sud di Tiro nell'alta Galilea appartenente al territorio della tribù di Aser. Cana nella bassa Galilea è menzionata invece da Giuseppe Flavio *Vita* 16,86: «in quel tempo mi ero stabilito in un villaggio della Galilea che viene chiamato Cana». Da Cana a Tiberiade Giuseppe impiega una notte di cammino in marcia con duecento uomini e all'alba è già vicino alla città. Probabilmente deve essere identificata non con Kefr Kenna additata ai pellegrini sin dal medioevo e posta a sei KM nord-est di Nazareth, ma con Kirbet Qana a circa 15 Km nord di Nazareth. Gli scavi archeologici hanno riportato alla luce dei bacini per i bagni rituali (*mikvaoth*) e oggetti in pietra. Tutto fa pensare ad un villaggio basato sull'economia agricola e abitato da giudei osservanti di diverso livello sociale. Queste scoperte danno un significato religioso concreto al riferimento giovanneo alle sei grandi e costose giare di pietra per la purificazione dei giudei (le giare di pietra richiedevano una tecnica di produzione più sofisticata e non si trovavano nei villaggi più poveri ma nelle grandi città come Sefforis). Del resto, nell'ambientazione giovannea dei festeggiamenti nuziali, la presenza di numerosi servitori e persino di un responsabile del banchetto fa pensare ad una certa ricchezza o lusso profuso per l'occasione: «il lettore resta impressionato da questa festa di matrimonio piuttosto di lusso, coronata dall'incredibile quantità di 600 litri di vino di eccellente qualità in utensili di pietra piuttosto costosi» (C. Claussen, "Turning Water to Wine: rereading the Miracle at the Wedding in Cana", in J.H. Charlesworth & P. Pokorny, *Jesus research. An international Perspective*, Grand Rapids, Michigan 2009, p. 95).

15,21ss versione in cui, a differenza di Marco, Gesù resiste per tre volte!). In Giovanni, per la precisione, lo schema alterna un suggerimento (v. 3), una risposta negativa (v. 4b), un'azione positiva (vv. 7-8. Cf. anche Gv 4,46-54; 7,2-14; 11,1-44). Nel nostro caso una opinione difesa da molti (anche da coloro che traducono 2,3 come interrogativa) è che Gesù, secondo questo schema così come Giovanni lo modella e lo usa, chiederebbe a sua madre di passare da un livello "materiale" dell'attesa ad un livello più "teologale", più aperto ai modi, ai progetti e ai tempi di Dio. E così, infatti, accadrebbe nel passaggio dal v. 3 al v. 5. Una per tutti la definizione di Carson: «in 2,3 Maria interpella Gesù come madre» (→ vincoli carnali, pretesa umana, etc); «in 2,5 risponde come credente»¹⁰.

Questa opinione urta a mio avviso con alcuni elementi del testo: **a)** dal punto di vista narrativo, l'evangelista non ci dà il punto di vista interno del personaggio della Madre, come invece fa altrove per aiutare il lettore a capire la dinamica profonda e autentica dei fatti che si svolgono sul piano della storia raccontata (cf. 5,18; 6,6; **7,5**; 12,6). Il fatto che non dia indicazioni in tal senso significa che non è sul sistema di valori o sulle idee e precomprensioni della madre di Gesù che egli vuole attirare l'attenzione del lettore. Ogni speculazione in tal senso, quindi, è a rischio di arbitrarietà. Al contrario, sembra evidente dal punto di vista narrativo che la madre di Gesù non «cambia», non c'è evoluzione nel suo personaggio in Gv 2: espone la mancanza del vino («non hanno vino», formula che insiste sul disagio delle persone più che sulla mancanza materiale del vino) e insiste nell'attesa nonostante l'apparente dissociarsi del figlio dal problema esposto («qualunque cosa vi dicesse, fatela»). Né si può dire che ci sia il passaggio da una dimensione materiale ad una spirituale: il fatto è che prima il vino non c'è più e poi c'è! Dunque il passaggio è da una mancanza ad una presenza del vino per la festa. Anzi, caso mai, è il punto di vista di Gesù che l'evangelista vuol far percepire quando fa rispondere Gesù introducendo il tema del tempo (l'«ora non ancora») e se c'è un punto di vista che viene parzialmente o apparentemente corretto questo è quello di Gesù! È su questo tema del tempo, quindi, e sul modo in cui Gesù lo interpreta nel contesto delle nozze e in relazione alla domanda della madre che ci si deve interpellare. **b)** Bisogna farlo anzitutto lavorando ancora sul dialogo e sulla azione della madre nello svolgersi dei fatti. Quando Gesù le risponde disimpegnandosi dalla sua richiesta e appellandosi alla *sua ora*, le sta parlando di qualcosa che ritiene la madre possa capire e che lo riguarda personalmente (la *sua*) in rapporto alla sua missione e ai suoi tempi. Come se questa «sua ora» fosse un codice che la madre può capire. E, infatti, con nessun altro personaggio del Vangelo Gesù parla della «sua ora» (è il narratore che lo fa in 7,30; 8,20; 13,1)¹¹. Come va intesa quest'«ora»? Sull'*asse della comunicazione autore - lettore*, non c'è dubbio che l'ora è quella del compimento della vita di Gesù e della sua «opera» di rivelazione e di salvezza nella morte di croce. L'ora, per il narratore, è fortemente legata ad una dimensione di terribile violenza e di grande sofferenza (cf. 12,27s); contemporaneamente l'ora della sofferenza estrema è anche quella dell'amore estremo e della

¹⁰ Léon-Dufour: "invitata a rendersi conto che per lui è giunta l'ora di agire secondo la volontà del Padre, (Maria) cessa di parlare come madre secondo la carne e comunica ai servi la sua totale fiducia, la medesima in fondo che implicava la sua prima frase a Gesù, ma senza riferirsi a nulla di preciso ora" (*Lettura I* p. 321).

¹¹ Il fatto, piuttosto, che in 7,6.8 egli risponda alla provocazione insidiosa dei suoi «fratelli» del suo *kairos* non ancora presente o maturo, sembrerebbe confermare che, dal punto di vista del quarto evangelista, la famiglia di Gesù è effettivamente coinvolta nella sua missione al punto da poterne parlare con Gesù. Certo, c'è una enorme differenza tra Gv 2 e Gv 7: in Gv 7 l'evangelista ci dà il punto di vista interno dei fratelli di Gesù (non credono!) e dunque, mentre a loro riguardo ci dice che interpretando nel modo sbagliato la missione di Gesù lo provocano maliziosamente ad una manifestazione pubblica che possa riguadagnargli il consenso perduto, a riguardo della madre non ci dice nulla del genere.

glorificazione di questo amore: glorificazione, cioè piena manifestazione del Padre e del Figlio e dell'amore che da loro si riversa sul mondo. Quando il narratore dice che l'ora di Gesù non è giunta (7,30; 8,20) o è giunta (13,1), si riferisce all'ora proprio in questo senso. Però, sull'*asse drammatico* della *relazione tra i protagonisti* del racconto e, qui, tra Gesù e la madre, che senso ha fare appello all'«ora»? È possibile che Gesù dica alla madre: «non è giunta ancora la mia ora di morire (che è l'ora vera della mia gloria?)». Difficile! È più probabile che Gesù lasci intendere alla madre, che evidentemente capisce l'allusione del suo linguaggio, che la sua «ora» di cominciare pubblicamente la sua missione, di darle avvio, di «manifestarsi», non è ancora giunta. Questo implica però che Gesù, nel fatto che la madre gli dica: «non hanno vino», vede qualcosa che ha a che fare con la sua missione e sente una provocazione relativa alla sua missione. La sente lui nella domanda della madre, non la esplicita di per sé la madre! La madre si limita a constatare la mancanza del vino. Ma cosa dovrebbe avere a che fare la sua missione col fatto che ad un banchetto di nozze è venuto a mancare il vino? La risposta non è difficile se si considera il mondo simbolico-religioso in cui vive e di cui si alimenta Gesù (e probabilmente anche la madre): in questo mondo simbolico forgiato dalle Scritture di Israele e in cui alle cose, ai minimi gesti e alle parole vengono spontaneamente attribuiti significati potenti, «il vino» è simbolo della pienezza della gioia escatologica e della alleanza ristabilita tra Dio e la sua sposa Israele. È anzi l'elemento principe dell'ebbrezza traboccante nella relazione tra gli amanti (cf. Ct 1,1.4; 2,4; 4,10; 5,1; 8,2). Esso manca, anzi è proprio sottratto, quando il giudizio di Dio si abbatte sul suo popolo a causa della sua infedeltà (cf. Os 2,10-15; 9,2; Sof 1,12s; **Lam 2,10-12**: le «matri» responsabili dell'alimento di vita e destinatarie della richiesta del vino da parte dei figli¹²; Gl 1,1-12; Is 24,1-11); è restituito invece, e lo è in abbondanza prodigiosa, quando Dio ristabilisce escatologicamente la sua alleanza nuziale con Israele (cf. Os 2,16-25; Am 9,13ss; Ger 31,1-6; Gl 4,16-21; Zc 9,9-17; 2Bar 29,5). Lo stesso vale per le nozze: le voci di gioia dello sposo e della sposa mancano quando il paese e le sue città sono devastate dagli stranieri per mezzo dei quali si compie il giudizio di Dio sulla infedeltà del suo popolo (cf. Ger 7,34; 16,9; 25,10; Bar 2,23); ritornano ad udirsi invece quando Dio ritorna a beneficarlo (cf. Ger 33,10s). Che Gesù intenda e usi questo linguaggio simbolico lo si vede chiaramente anche dalla tradizione sinottica (cf. Mt 9,15; Mc 2,19; Lc 5,34 ma anche il vino del banchetto escatologico in Mt 26,29 //)¹³ ma nello stesso IV Vangelo è il Battista ad usarlo in modo limpido (cf. 3,22-30)¹⁴. Dunque, in qualche modo Gesù sente nella constatazione della madre una sorta di «chiamata» all'azione che non si attendeva (cf. 2,2! Unica altra occorrenza di *kaleo* in 1,42). Una sorta di «interferenza» nel suo contratto col Padre... La cosa potrebbe finire così ma la madre

¹² Lam 2,10-12 Siedono a terra in silenzio gli anziani della figlia di Sion, hanno cosperso di cenere il capo, si sono cinti di sacco; curvano a terra il capo le vergini di Gerusalemme. Si sono consunti per le lacrime i miei occhi, le mie viscere sono sconvolte; si riversa per terra la mia bile per la rovina della figlia del mio popolo, mentre viene meno il bambino e il lattante nelle piazze della città. Alle loro madri dicevano: «Dove sono il grano e il vino?». Intanto venivano meno come feriti nelle piazze della città; esalavano il loro respiro in grembo alle loro madri.

¹³ Mt 9,14-17 Allora gli si avvicinarono i discepoli di Giovanni e gli dissero: «Perché noi e i farisei digiuniamo molte volte, mentre i tuoi discepoli non digiunano?». E Gesù disse loro: «Possono forse gli invitati a nozze essere in lutto finché lo sposo è con loro? Ma verranno giorni quando lo sposo sarà loro tolto, e allora digiuneranno. Nessuno mette un pezzo di stoffa grezza su un vestito vecchio, perché il rattoppo porta via qualcosa dal vestito e lo strappo diventa peggiore. Né si versa vino nuovo in otri vecchi, altrimenti si spaccano gli otri e il vino si spande e gli otri vanno perduti. Ma si versa vino nuovo in otri nuovi, e così l'uno e gli altri si conservano».

¹⁴ Inoltre, nel NT in genere il *gamos* (sposalizio, nozze) non è una parola frequente ed è usata quasi sempre in senso cristologico ed escatologico (cf. Mt 22,2-12 + 25,10; Lc 12,36; Ap 19,7.9 con le sole eccezioni di Lc 14,8; Gv 2,1; e Eb 13,4). Stesso fenomeno si riscontra per la parola «sposo» (*nymphios*): eccezion fatta per Ap 18,23 che è una citazione di Geremia, in tutte le altre 15 occorrenze lo «sposo» è metafora teologica o più sicuramente cristologica (Mt 9,25; 25,1.5.6.10; Mc 2,19s; Lc 5,34s; Gv 3,29. Cf. anche Ap 21,2.9; 22,17).

insiste: non con Gesù, ma con i «diaconi» (probabilmente gente chiamata per l'occasione a servire il banchetto), usando un linguaggio anch'esso allusivo e positivamente provocatorio (cf. Gn 41,55; Es 19,8; 24,3.7; cf. Gv 15,14)¹⁵. Il modo in cui si svolgono gli eventi, dimostra che in effetti Gesù, nonostante la prima risposta di disimpegno, ha riconosciuto nelle parole della madre e nel contesto di indigenza specifico, una chiamata. E risponde col dono di un vino ottimo in quantità sproporzionata. Detto in altri termini, che ciò sia consapevole o no da parte della madre, con la sua constatazione dell'imbarazzante indigenza prima e con un linguaggio di alleanza e di fiducia dopo, ella di fatto svolge una azione di accelerazione dei tempi (e una maturazione della coscienza di Gesù in ordine a tali tempi!). Il suo essere lì, alle nozze, con «realismo» e nel contempo con «fede», nella qualità di «donna» e di «madre», provoca un 'salto' nei tempi!¹⁶

2) La questione dei tempi. Il racconto è un crogiuolo (e un concentrato senza pari nel Vangelo) dei termini centrali della teologia della rivelazione e della escatologia giovannea e si può dire che in esso il tema centrale è quello del compimento della rivelazione nella sua struttura temporale, del rapporto tra Parola (fatta carne) ed *eschaton*: *il giorno quello terzo* (v. 1; cf. Es 19,10-16 e il linguaggio della resurrezione + la settimana inaugurale richiamo alla creazione.); *l'ora* (v. 4); *l'adesso* (v. 8); *il fino ad ora* (v. 10); *il dopo questo* (v. 12). In più, il termine *arché* al v. 11... Ognuna di queste espressioni ha una sua stratificazione semantica particolare. Dall'eccedenza del linguaggio utilizzato una cosa sembra certa: l'evangelista ha riconosciuto e intende fare percepire in questo episodio - tutto sommato non eclatante per i più, ma avvertito come segnale straordinario e decisivo per i discepoli - che è accaduto qualcosa di imprevisto per tutti al livello del "tempo" e della sua economia; qualcosa che di fatto fa "scoccare" un tempo-evento non pronto e che dice il compimento di una attesa. È il tempo del vino migliore, quello perfettamente appropriato per il contesto nuziale e abbondante, che ha una origine sconosciuta (*pothen?* v.9): nel lessico giovanneo, divina.

Per alcuni, come l'architriclino ammirato e cautamente esterrefatto, è un tempo riservato a sorpresa, non previsto, non immaginabile; che doveva caso mai arrivare «per primo» (v. 10), all'inizio, e invece è arrivato dopo, «ora», dopo un lungo tempo di custodia-attesa «fino a...»; quasi come un vino «invecchiato» che si rivela come un dono a sorpresa, culminante, agli invitati, preparato con grande cura per quando tutti potrebbero pure smettere di bere¹⁷.

Ma anche per Gesù stesso è un tempo non previsto: nella sua intenzione era un «non ancora (l'ora)» ed invece si è trasformato in un «adesso» (sia *nyn* sia *arti*)! E ciò ha delle conseguenze più che mai rilevanti: dimostra che l'«ora», dal punto di vista del donarsi perfetto e nella forma più trasparente del Figlio (croce), è «non ancora», ma dal punto di vista di ciò che questo donarsi significa e realizza è già «ora» *nell'esserci ed agire concreto del Figlio* e continuerà ad esserlo in

¹⁵ Leon-Dufour: "Maria è l'Israele che accoglie le condizioni ancora sconosciute della nuova e definitiva alleanza che Dio stringerà mediante Gesù. Ella non prende il posto del mediatore (Mosé, profeta o re...) che trasmette al popolo i termini dell'alleanza, ella è Israele che si dispone ad obbedire a Dio e al suo inviato". Per me è pochino: Maria è in posizione terza e mediana tra Gesù e quelli che dovranno obbedirgli. Media l'agire del Verbo.

¹⁶ «(Se la risposta di Gesù alla madre) significa che un eventuale intervento è da attendersi solo quando l'ora sia giunta, il fatto che l'intervento si verifichi fa concludere che in realtà l'economia dell'ora si è fatta presente o comunque si è avviata. Si è avuto perciò, all'interno del cammino di Gesù stesso, il passaggio dal tempo-non-dell'ora al tempo-dell'ora, la «novità» cioè di una maturazione che porta immediatamente una grande manifestazione di gloria e l'accettazione di fede dei discepoli» (G. Ghiberti, «Vecchio e Nuovo in Giovanni», *RivBib* XLIII [1995], p. 240).

¹⁷ Alcuni preferiscono interpretare la parola del maestro di tavola come una battuta, un tocco di humour. La frase, però, in termini narrativi è la *pointe du recit* e si trova nei versetti in cui si assiste alla «soluzione» (vv. 9-10) della «complicazione» (vv. 3-5). Dato il linguaggio che utilizza, sembra abbastanza chiaro che l'evangelista intenda caricarla di un significato allusivo e rivelatorio.

tutte e singole le parole e le azioni di Gesù nelle relazioni con gli altri. Significa che il segno di Cana é l'inizio dell'«ora» non solo nel senso che è l'avvio della manifestazione di Gesù ma anche nel senso che fa iniziare il conto alla rovescia verso l'ora della morte in cui la manifestazione di ciò che Gesù è e ha voluto davvero donare in ogni parola e gesto della sua vita, si compirà nel modo estremo.

Significa che la madre stessa di Gesù è sin dall'inizio legata all'ora estrema del Figlio, così come è stata lei, in certo modo, ad iniziarla.

3) Il *principio dei segni*: il commento finale dell'evangelista registra l'evento introducendo per la prima volta il codice dei «segni» e collegandolo ad altre due parole teologicamente rilevanti nel suo lessico: principio e gloria. Cana, cioè, è per lui contemporaneamente «l'inizio dei segni» e «il segno dell'inizio». È il primo e principale dei segni che Gesù darà di sé fino al culmine degli eventi pasquali e ne sarà l'archetipo: ogni segno che egli darà di sé avrà a che fare con la realizzazione dell'alleanza nuziale, col dono di quel «vino» simbolico (cf. anche l'invito a banchetto della Sapienza, Pr 9,5 ma anche Is 55). È il segno dell'«inizio» non solo nel senso che è il "segnale" dell'inizio, ma nel senso forte del termine «arché»: il dono del vino nuziale significa l'inizio di una nuova alleanza, di una nuova creazione, di un nuovo mondo che, sorgendo per la Parola di Cristo dall'acqua usata secondo i costumi del mondo antico, ha a che fare con *la piena comunione dell'uomo con Dio* (senza ulteriori purificazioni da compiere) e degli uomini tra loro in festa per le nozze. La si può vedere in trasparenza come il dono di Dio in Cristo.

Il compimento sulla croce (19,25-27)

La Madre di Gesù scompare da Cana in poi (eccezione solo 6,42) per ritrovarsi al momento dell'Ora intesa nel suo senso più drammatico, dove non c'è acqua e vino ma sangue ed acqua. È in realtà una scena di «consegna» e di «accoglienza» in un contesto di morte, quindi ha a che fare con una dimensione testamentaria. Vale per questo momento quello che vale in genere per il racconto giovanneo della passione: «La scena della crocifissione giovannea, in certo senso, si interessa meno del destino di Gesù che del significato di quel destino per i suoi seguaci... gli episodi principali della crocifissione riguardano i doni che il re intronizzato fa a coloro che accettano il suo regno, perchè certamente questi episodi hanno come motivo conduttore quello che Gesù fa per il credente» (Brown)¹⁸.

- lettura

- Dati descrittivi: il *contesto* è quello dell'articolato racconto della crocifissione e morte di Gesù sul Golgota, probabilmente vicino alle mura di cinta della città (19,16b-37)¹⁹, e la scena di consegna è secondo non pochi studiosi quella centrale²⁰, tra il racconto della spartizione delle vesti

¹⁸ Riguardo alla "storicità" della presenza della madre, delle donne e del DA sotto la croce qualcuno fa appello ad alcune testimonianze rabbiniche secondo le quali spesso i crocifissi dai romani erano circondati da parenti e amici (e nemici) durante le lunghe ore dell'agonia. A qualche crocifisso, anzi, vengono attribuite parole mentre ancora respira. *TalJer Gittin* 48c; *TosGittin* 7.1. Secondo Svetonio (*Tiberius* 61,2) e Tacito (*Annali* 6,19) dal 31 d.C. in poi ai parenti veniva proibito di fare il lutto vicino ai condannati. Brown ne deduce che «non possiamo essere certi che i soldati romani avrebbero permesso il contatto descritto in Gv 19,25ss» (cf. R.E. Brown, *La morte del Messia*, ingl. p. 1029). Ugualmente, non possiamo essere certi del contrario.

¹⁹ Struttura letteraria racconto passione secondo De La Potterie: Getsemani 18,1-11; interrogatorio Anna 18,12-27; processo Pilato 18,28-19,16a; Golgota 19,16b-37; Sepoltura 19,38-42.

²⁰ Brown: 16b-18 introduzione; 19-22 Pilato e l'iscrizione regale; 23-24 I carnefici e le vesti: tunica; 25-27 Gesù affida la madre al DA e viceversa; 28-30 i carnefici e il vino; 31-37 Pilato e il crurifragio - sangue ed acqua; 38-42

di Gesù (23-24) e il racconto delle sue ultime parole e della sua morte. *Quando*: Secondo Giovanni Gesù viene crocifisso non prima di mezzogiorno (v. 14) e tutti gli episodi successivi prima della morte si svolgono senza altre indicazioni cronologiche. *Protagonisti*: Giovanni non parla della presenza di donne nella storia della passione fino a questo punto e, riguardo alla loro presenza, è diverso dai sinottici per il fatto che tra le donne menziona la madre di Gesù in primo posto, assente nei sinottici, e per il fatto che le vede partecipi alla crocifissione prima della sua morte non «da lontano» (cf. Mt 27,55; Mc 15,40; Lc 23,49. Cf. Sal 38,12; 88,9.19)²¹. Nell'ordine giovanneo le donne citate sono «la madre di lui e la sorella della madre di lui (= a Salome madre dei figli di Zebedeo o = a Maria madre di Giacomo e Giuseppe?), Maria quella di Clopa (la sorella della madre o una terza donna?) e Maria la maddalena». In ogni caso, protagonista del racconto giovanneo in questo momento resta solo «la madre». Di lei (come delle donne) si dice che «stava ferma presso» la croce, una forma verbale che nella LXX indica talvolta proprio un «arrestarsi» davanti a qualcosa o in certe condizioni in cui non si deve o non si può fare alcun movimento (cf. Ez 1,21; At 9,7)²². Accanto alla madre, l'evangelista colloca «il discepolo che Gesù amava» «stante-presso» (cioè: presso la croce e quindi contemporaneamente presso la madre: il DA c'è, è presente ad entrambi).

- Chiavi di lettura:

a) Dal contesto: entrambi i racconti che precedono e seguono sono costellati dal riferimento al «compimento» delle Scritture e dal lessico del *telos*. Particolarmente importante risulta in tal senso il v. 28 dove il "tutto era compiuto" viene subito dopo un «dopo questo» riferito al nostro episodio. Formula rara in Giovanni che dice una stretta connessione temporale e/o causale, una consequenzialità, tra un fatto/una parola e un'altro e che era già comparsa in 2,12 (altrove solo 11,7.11). Là, dopo il segno in cui era stata protagonista la madre, la comunità compattata (madre - fratelli - discepoli) si muove unitamente verso Cafarnaò. Qui, dopo la consegna reciproca di madre e discepolo, Gesù ritiene che tutto è compiuto. La madre e i rapporti che essa intrattiene con gli altri protagonisti del racconto hanno dunque a che fare inequivocabilmente, secondo Giovanni, con l'inizio e con il compimento del dono di Dio in Cristo.

b) Dal testo stesso e dalla sua costruzione: dopo il v. 25 che ha una funzione introduttiva, l'azione inizia da Gesù e si tratta di un «vedere» (al participio aoristo) che è premessa di un duplice «dire» rivolto prima alla «madre» (non a «sua» madre) e poi al discepolo. Nel v. 27b l'azione passa fluidamente al discepolo nei confronti della madre come conseguenza di quel dire e l'evangelista precisa che la sua azione (la accolse eis ta idia) è «da quell'ora».

Già questi primi elementi permettono un forte accostamento con l'episodio di Cana: per ciò che riguarda la relazione tra la madre e Gesù tutto si svolge **nell'ordine della parola** e nel contesto di una relazione triangolare. A Cana è la madre soggetto di un duplice dire: prima a Gesù («dice la madre di Gesù a lui» 2,3), poi ai servi («dice la madre di lui ai diaconi» 2,5); e la madre si muove a

Conclusioni. *De La Potterie*: 16b-18 introduzione via crucis e crocifissione; 19-22 iscrizione croce; 23-24 tunica; 25-27 la maternità spirituale di Maria; 28-30 la sete e la morte di Gesù; 31-37 il sangue e l'acqua.

²¹ Mt 27,55-56 Vi erano là anche molte donne, che osservavano da lontano; esse avevano seguito Gesù dalla Galilea per servirlo. Tra queste c'erano Maria di Màgdala, Maria madre di Giacomo e di Giuseppe, e la madre dei figli di Zebedeo. Mc 15,40-41 Vi erano anche alcune donne, che osservavano da lontano, tra le quali Maria di Màgdala, Maria madre di Giacomo il minore e di Ioses, e Salome, le quali, quando era in Galilea, lo seguivano e lo servivano, e molte altre che erano salite con lui a Gerusalemme. Lc 23,49 Tutti i suoi conoscenti, e le donne che lo avevano seguito fin dalla Galilea, stavano da lontano a guardare tutto questo (In Lc 23,27-31 le donne compaiono anche nella via crucis).

²² La stessa forma verbale si ritrova usata per le donne e i conoscenti da lontano in Lc 23,49 e per la madre e i fratelli quando lo vengono a cercare mentre è in casa circondato da discepoli e folla in Mt 12,46.

partire da una constatazione di partenza negativa (finito il vino). La parola della madre serve dunque a mediare una relazione, un passaggio, tra Gesù e i «diaconi». Mediata la relazione, la madre non agisce più: accompagna la nuova comunità (2,12) ma non interviene più. Nella scena della croce, è Gesù soggetto di un duplice dire: prima alla madre («dice alla madre» 19,26) e poi al discepolo («poi dice al discepolo» 19,27); e anche Gesù si muove a partire da una constatazione che è la presenza della madre e del discepolo insieme (elemento positivo) quando lui sta per venire meno ad entrambi (elemento negativo). La parola di Gesù serve ora a mediare un'altra relazione o passaggio, quello tra la madre e il discepolo e questo passaggio, compiuto «nell'ora» e «a partire da quell'ora» segna per Gesù, secondo l'evangelista, il compimento di tutto²³. Stabilire (o mediare) con la propria parola che ha potere performativo (testamentario?) questa relazione è l'ultima delle sue «opere» per la glorificazione del Padre. *L'ultimazione dell'opera di Gesù consiste nel porre un nuovo inizio al momento della fine*. Nel pensiero giovanneo il dramma della croce non finisce nella morte, ma in un flusso di vita nuova che viene dalla morte: la morte di Gesù è l'inizio di una vita nuova. Due rapporti, con la sua morte, sembrerebbero spezzarsi: il rapporto che madre e Figlio intrattengono in forza della «parola» e che dà avvio alla manifestazione pubblica del Figlio, e il rapporto che il discepolo e il maestro intrattengono in forza della «parola» e dell'«amore». Entrambi sembrano spezzarsi e invece, «a partire dall'ora» della morte del Figlio, ricominciano e si manifestano in una forma nuova che è adesso totalmente comunitaria: tra la donna-madre e il discepolo-figlio. L'ultima delle opere di Gesù, quella che chiude la sua storia mortale nel mondo, ha a che fare con la fondazione in sé stesso - Figlio di una nuova relazione tra gli uomini all'insegna della maternità e della filiazione vissuta non più nel regime della «carne e sangue» (cf. 1,13) ma nell'ordine della Parola. La donna-madre e il discepolo-figlio, riconoscendosi e accogliendosi reciprocamente, mantengono la relazione viva col Figlio, con la sua Parola e con il suo Dono d'amore.

Ma cosa significa questa relazione? È un fatto individuale che riguarda i due protagonisti sotto la croce di Gesù? Evidentemente non soltanto.

Gli esegeti sono concordi nel dire che ci troviamo davanti ad uno schema di rivelazione: «avendo visto...dice...ecco» (cf. 1,29.36.47), una sequenza verbale che dice la rivelazione dell'identità-missione di un personaggio e che ci proietta verso il futuro²⁴. «In questa formula, chi parla rivela il mistero della speciale missione salvifica che l'interlocutore intraprenderà» (Brown). Qua, la rivelazione è doppia e riguarda due personaggi per le loro relazioni reciproche: la «missione» è per l'una quella di riconoscere nel discepolo il Figlio stesso; per l'altro quella di riconoscere nella madre fisica del Figlio la propria madre. Alla madre Gesù si consegna nella persona del discepolo amato (tuo figlio - cioè io - è lui) e al discepolo nella persona della madre (tu sei me in relazione alla madre). La rivelazione, dunque, sta nella nuova relazione materno-filiale che Gesù «dice» e, dicendo, stabilisce. Non solo rivelazione, ma creazione. La Parola del Figlio è performativa: tanto a Cana, dove, una volta obbedita, la sua Parola rende vino l'acqua; quanto qui dove, obbedita dal discepolo e dalla madre, crea una nuova «famiglia». Se si assume questo schema di rivelazione, quindi, «la condizione di figlio e quella di madre, proclamate dalla croce, hanno valore per il piano di Dio e sono in relazione con quello che si sta compiendo con l'innalzamento di Gesù sulla croce» (Brown).

²³ Ai «diaconi» di Cana corrisponde il «discepolo amato» presso la croce (cf. 12,26!); la madre allora attiva e soggetto della parola qui diventa «passiva» e destinataria della parola; il figlio allora destinatario della parola (ma poi anche soggetto trasformante mediante la parola) qui diventa soggetto unico di essa.

²⁴ Un messaggero di Dio vede una persona e dice: ecco! A ciò segue una descrizione in cui il messaggero che vede rivela il mistero della missione di quella persona. Cf. 1Sam 9,17.

Lo scopo di tutta l'opera del Figlio è dar vita ad una umanità nuova, ben rappresentata dalla madre e dal DA, contrassegnata dalla comunione compiuta e perfetta (nell'obbedienza e apertura totale) del Figlio col Padre (trinitaria) che nel mondo e nel tempo, «a partire dall'ora», si traduce, nella comunità, in una relazione materno-filiale che, letta nella linea della tradizione biblica, richiama da un lato l'ordine della creazione (la donna - madre dei viventi), dall'altro l'ordine storico-salvifico e, più specificamente, la metafora viva della Gersusalemme Sion donna (sposa) e madre del nuovo ed escatologico popolo di Dio (cf. soprattutto Is 66)²⁵.

«In quest'ora suprema gli uomini devono essere creati di nuovo come figli di Dio quando lo Spirito è effuso. La scena dolorosa ai piedi della croce rappresenta le doglie mediante le quali lo spirito della salvezza viene alla luce (Is 26,17s) ed è consegnato. Nel diventare la madre del DA Maria evoca simbolicamente l'immagine di Sion quale madre: questa dopo le doglie partorisce con gioia un nuovo popolo (Gv 16,21; Is 49,20ss; 54,1; 66,7-11)» (Brown)... Mai come in questo momento, «in questa ora», la madre è *sua* madre ed essendo sua madre è «la madre» per eccellenza, colei che si apre alla generazione di un popolo nuovo. Nel modo in cui viene ripetuta la parola «madre» si vede un «trasferimento di proprietà. La 'donna' che era la madre di Gesù diviene, nel verso centrale, la madre per eccellenza e infine la madre del discepolo. In altri termini, la madre di Gesù nella sua funzione materna viene data a un altro, il discepolo» (cf. 13,1 e il dono della madre). La donna - madre che è la persona fisica della madre di Gesù diventa, personalmente e tipologicamente, la realizzazione del progetto di Dio sulla città-sposa, Sion. "Madre Sion dirà l'uomo, e un uomo è diventato in lei e l'Altissimo stesso ne ha posto le fondamenta" (Sal 86,5 LXX)²⁶. A Cana viene donato il vino nuziale, sul Golgota viene aperto il grembo della donna-madre Sion. «Maria costituisce la transizione, il passaggio tra l'antico e il nuovo popolo di Dio. In questa persona unica converge tutta l'antica alleanza ma sorge anche tipologicamente la chiesa» (De La Potterie). Accogliendo lei, il discepolo si impossessa delle «radici» del Messia e trasferisce nella novità della fede in Lui la stessa radice di Israele ormai aperta ad un (nuovo) popolo. Ci si trova così ad una svolta della storia della salvezza in una prospettiva escatologica e per ciò stesso ecclesiologica, conformemente alle promesse della Scrittura sulla «nuova alleanza» che riguardano l'intera comunità e i singoli solo in essa e in quanto parte di essa.

Nella interpretazione martiriologica giudaica, all'insegna di una certa ostilità nei confronti del mondo straniero e pagano, di un'altra «donna» e «madre» vengono ricordate con accenti forti le doglie: 4Mac 15,16s e 16,14: «o madre, che hai sopportato dolori più atroci delle doglie per partorirli! O sola donna che hai dato alla luce la pietà integra! Non ti ha smosso il primogenito che spirava, né il secondo che fra i tormenti guardava verso di te in modo da suscitare compassione»....«o madre, per amore della pietà soldatessa di Dio, pur vecchia e donna! Per mezzo della tua forza hai abbattuto il tiranno, ti sei rivelata più forte di un uomo nelle azioni e nelle parole».

In Giovanni non viene partorita la virtù o la pietà ma, attraverso le doglie della donna-madre e nella morte-dono del Figlio, il Dio di Israele dà inizio alla Gerusalemme-Sion messianica ed

²⁵ Donna partoriente: in senso negativo Ger 4,30s; 6,24; 22,20-23; Is 26,16-19; in senso positivo: Is 7,14; Mi 5,1-4; Is 54 e 66.

²⁶ «Nella prospettiva messianica della tradizione profetica, tutti i membri del nuovo popolo di Dio sono nati là; sono i figli della madre Sion. La funzione della «donna Sion» è dunque essenzialmente materna, quella di generare figli, attraverso i quali viene alla luce il nuovo Israele» (De La Potterie, *La Passione di Gesù secondo Giovanni*).

escatologica. All'«ora» del Figlio scocca anche quella della donna-madre di cui Gesù stesso aveva parlato (cf. Gv 16,21).

Linee conclusive del ritratto della madre

Il ritratto teologico della madre di Gesù in Giovanni si costruisce tutto sulla sua teologia della rivelazione nella sua struttura temporale, cioè storico-escatologica. E ha due assi portanti: la cristologia, centrata sulla relazione tra il Padre e il Figlio e sulla teologia della Parola, e l'ecclesiologia.

Il volto della madre si delinea e si modella sul volto del Figlio dedito al progetto del Padre, alla sua opera e alla sua volontà → all'«ora» che è certamente quella della passione-glorificazione sulla croce, ma che da quel punto verticale proietta la sua luce e la sua verità su tutta la missione di Gesù dal principio dei segni in poi. Questo volto della donna-madre, dunque, è anch'esso estremamente legato e determinato dall'«ora». L'«ora» del Figlio che muore per «compiere tutto» è un'ora cruciale anche per la madre. Nel linguaggio giovanneo *l'Ora del Figlio* coincide per lei con *l'Ora della donna* partoriente che genera al mondo l'uomo (Gv 16,21). Tra madre e Figlio c'è dunque, sul piano storico, sul piano umano-personale e sul piano teologico una partecipazione totale profonda in vista del compimento dell'Ora. All'inizio è la madre che consegna il Figlio alla sua ora a causa dell'indigenza degli uomini; alla fine è il Figlio che consegna la madre alla sua ora dandola da riconoscere al discepolo come «madre» e dando a lei per «figlio» un nuovo uomo nel quale continua ad esercitare la sua maternità in forza della Parola (della nuova alleanza): «Maria è la matrice nella quale nasce e cresce, si forma e si sviluppa ogni membro del nuovo Israele...è l'Israele credente in cui gli uomini divengono e sono figli di Dio» (Léon-Dufour). Nella «madre» e nel «discepolo» o, meglio, in ciò che la loro relazione significa c'è il compimento escatologico dell'opera di Dio nella creazione della sua città santa piena di consolazione (Is 66).

Il volto teologico di Maria, dunque, è perciò il volto teologico della Sion donna e madre nell'ordine della nuova creazione che tutta si regge sulla Parola diventata carne, la stessa Parola per la quale l'acqua è diventata vino. Certo, per Giovanni, la madre fisica di Gesù ha incarnato personalmente e individualmente il progetto di Dio relativo alla Sion donna-madre. Però, appunto, la donna-madre di Gesù è ritratta in modo tale da mostrare come essa incarni la storia del rapporto di Dio con l'uomo attraverso la Parola che si fa carne in un *anthrōpos*, anzi ne «l'uomo» per eccellenza (19,5) e, in Lui, in un popolo attirato all'unità del Padre e del Figlio (cf. 11,49-52; 17 passim). La incarna personalmente e storicamente facendo spazio, nella sua stessa ora di lacerazione, all'opera di Dio compiuta nel Figlio, all'azione escatologica della Nuova Alleanza. Diventa così essa stessa un «tipo» in cui c'è spazio per ogni membro della Gerusalemme-Sion, della città di Dio, che vive nel regime delle relazioni della nuova alleanza: generare ed essere generati nell'accoglienza della Parola che diventa carne. Per la «madre del Messia» donna-partoriente vale forse quello che vale nell'AT anche per le figure di mediazione come il Figlio dell'Uomo e il Servo: sono figure «bifronti», che indicano un singolo e una comunità. Così anche la madre del Messia: è figura individuale (cf. Is 7,14; Mi 5,1ss) ed è comunità che dà alla luce il popolo di Dio. Uno e molti(/e) il Servo (cf. Is 42,1; 49,5; 50,10; 52,13ss) e i servi (cf. Is 54,17; 56,6; 63,17; 65,8-15; 66,14); una e molte(/i) la donna-madre²⁷.

²⁷ D'altronde, l'applicazione individuale delle speranze connesse a Sion ha già dei precedenti nei canti di Sion: il Sal 49 «applica le speranze universali di Sion alla vita dell'individuo nelle grinfie della morte...La tematica di Sion e di

Nel quarto Vangelo, attestazione del «discepolo amato», nella madre di Gesù è stata vista e narrativamente "imposta", secondo la dinamica dello sguardo giovanneo sugli eventi, proprio questa trasparenza del singolo alla comunità. Non solo come possibilità e promessa ma come evento escatologicamente compiuto.

Questo volto di/in trasparenza, però, è possibile solo in relazione alla Parola e all'«ora» di Gesù; all'obbedienza d'amore estrema che questa «ora» significa: in relazione al Padre e in relazione al mondo. La donna di Nazareth, infatti, conosce insieme la privazione del «figlio» e la restituzione dei figli; conosce l'esilio e la restaurazione, la restituzione dei figli nella perdita del Figlio, e, conformata nella sua ora all'ora del Figlio, partecipa da lui e con lui la generazione divina di un popolo nuovo. La madre di Gesù allora è maestra del desiderio della sposa: porta in sé un'intera storia di desiderio del Salvatore e della salvezza; è colei nel cui seno il desiderio di Dio e dell'umanità si incontrano e si congiungono; colei allattando al cui seno il desiderio si nutre escatologicamente (Is 66). Era «allora», personalmente, e resta perciò tipologicamente il grembo aperto prodigiosamente dal Creatore alla generazione di un popolo nuovo nel contesto stesso di una nuova creazione (cieli e terra nuovi...), segno perpetuo «di consolazione e di sicura speranza» (cf. prefazio assunzione) per tutta la chiesa.

Conclusioni generali

→ Grande diversità di approccio al femminile rispetto ai sinottici (poco interesse per figure isolate e occasionali; sviluppo invece di figure rappresentative con le quali un'intera storia di rivelazione si svolge, in racconti ampi e singolari o in sequenze narrative).

Al livello, dunque, della composizione del Vangelo e del ruolo che in esso giocano le figure femminili, si può concludere questo:

a) La prima donna a comparire è la madre di Gesù; l'ultima è la Magdalena. Nell'insieme, è come se le due si dessero il passo: come se la donna-madre (implicitamente sposa) e la donna-amante (implicitamente sorella) arrivassero a congiungersi nel momento dello strappo (la morte di Gesù) in modo che, compiuto il parto messianico, sia lasciato spazio integrale all'amore nella comunità sposa e sorella. Nella «madre», d'altra parte, la comunità sposa e sorella riconosce sempre la sua origine e la sua capacità di generare nell'ordine della Parola e in forza della voce pasquale del Risorto. Principio/origine e novità perenne si congiungono: «non lo lascerò – dice la donna amante del Cantico – finché non lo abbia condotto nella stanza di mia madre, nella camera di colei che mi ha dato alla luce» (Ct 3,4)... «sotto il melo ti ho svegliato, là dove tua madre ti ha concepito, là dove tua madre ti ha dato alla luce» (8,5).

b) Immaginario esplicitamente femminile richiamato: 3,4 il grembo della madre (nostalgia di rinascita); 3,29 la sposa appartenente allo sposo (l'annuncio delle nozze messianiche); 16,21 l'ora della donna madre partorienti (l'annuncio del parto messianico). → Maternità e nuzialità sono aspetti privilegiati nell'immaginario femminile di Giovanni: e ciò, tuttavia, non in obbedienza ad

Davide nei Sal 45-48 si è trasformata nel IV sec. a.C. nel contesto universale che fonda la presa di coscienza individuale della certezza della vita nei Sal 42/43 e 49. Destino di Sion e attesa della sua salvezza diventano il paradigma dell'esperienza individuale della salvezza e l'esperienza individuale diventa trasparente per il destino di Sion» (E. Otto, "Š ijjon", 645). Ugualmente, «nella redazione dei salmi di pellegrinaggio caratterizzata da Sion come sorgente della benedizione di Jhwh per Israele, vista quale comunità di Sion, si può ricostruire la concatenazione tra pietà popolare e teologia di Sion e in questa connessione si può seguire l'individualizzazione della tematica di Sion della religione ufficiale in metafore di vita individuale. La fondazione primordiale di Sion diventa un simbolo della protezione del singolo che confida in Jhwh (cf. Sal 125,1). Viceversa, la situazione difficile dell'individuo si fa metafora del destino di Sion» (Ibid., 656s).

una sorta di “imperativo eterosessuale” della donna (esiste solo e per l’uomo) ma perché in queste dimensioni è tutto l’uomo (maschio e femmina) che scopre se stesso ed è in esse anche che tutto Dio, nel suo rapporto con l’uomo «da principio», nel Verbo, si rivela...

c) Tutte le figure femminili, diversamente dai sinottici (e con parziale eccezione della donna portinaia di Gv 18), rappresentano figure di chiesa. Solo una è “madre”, ma tutte donne-sposa/amante-sorella. Le dimensioni di femminilità (sponsale, materna e sororale) sono tutte presenti. Quella filiale è in certo modo implicita nel mandato alla Maddalena. La dimensione sororale è quella che più lascia spazio alla compassione, alla sofferenza per l’altro e per la sua morte; come anche quella che lascia spazio per la condivisione, la missione, la testimonianza. La dimensione del dolore appartiene anche alla donna madre e alla donna amante, in cerca del suo amore, ma in nessuna di queste due declinazioni del femminile la capacità di compassione si sviluppa in linea orizzontale (rapporto tra i fratelli – discepoli del Cristo). Si sviluppa invece in direzione discendente (madre verso figlio) o ascendente (discepola verso maestro). Maria di Betania, Marta e Maria di Magdala sono coinvolte nella sororità attivata nel rapporto con Gesù e nell’amicizia di lui. «Giovanni pare ispessire e concentrare in simbolo economico-salvifico, sistematicamente operante, quella carica eversiva dell’amore di Gesù per le donne» dimostrata anche nella tradizione sinottica; «la donna diviene, così, il simbolo della totalità del popolo (o meglio del corpo degli eletti) abbandonato, visitato, redento, amato e sposato» (Lettieri).

Di sicuro, a partire dalla prima apparizione della madre a Cana, tutte le donne presenti in Giovanni hanno a che fare con il mistero pasquale di Gesù progressivamente anticipato e avvicinato mano a mano che il racconto evangelico si sviluppa. «Giovanni usa le donne come figure prolettiche, cioè quello che sta per avvenire lo fa vivere simbolicamente attraverso figure femminili che precedono la scansione dei libri» (C. Militello). La relazione con la Madre mette in moto l’ora; la relazione con la samaritana mette in scena la sete di Gesù che si esprimerà radicalmente e ultimamente sulla croce; la relazione con Maria e Marta, a causa del fratello, precipita Gesù di fronte alla propria morte e alla minaccia che essa rappresenta sui vincoli relazionali più profondi; la relazione con Maria che lo unge, accompagna Gesù nel gesto di riversamento di sé (lavanda dei piedi, passione, morte e sepoltura ma anche risurrezione o profumo che si espande vittorioso oltre la morte); la relazione con la Maddalena lo mostra presente in modo nuovo, fonte e oggetto di nuove relazioni con Dio e nella comunità discepolare. Insomma, attraverso le figure femminili Giovanni racconta Gesù e racconta la chiesa; racconta Dio e racconta l’uomo; racconta la Parola e racconta la carne!

d) Le figure femminili, nel loro rapporto interno e nel loro rapporto con Cristo, sono cioè in Giovanni figura del modo stesso di essere e di donarsi di Dio! E in ciò, il corpo e il contatto tra i corpi come portatori del desiderio (come nel simbolismo e nel linguaggio erotico del Cantico), è assolutamente decisivo (vino, acqua, unguento profumato, tocco...).

Lettieri: «l’interpretazione delle vicende d’amore narrate nel libro veterotestamentario pare strutturare il kerygma primitivo almeno a partire dal *Vangelo di Giovanni*, nel quale il tema dell’unione tra Sposo e Sposa si rivela come privilegiato, anche se quasi invisibile, filo conduttore» (3) «il desiderio erotico del corpo dell’Amato è la rivelazione del corpo di Dio, del male d’amore di Dio. Se, quindi, il desiderio della sposa simboleggia il desiderio di Dio, esso si rivela acceso, guidato e dipendente dal desiderio che Dio nutre per la sua creatura, suo corpo e sua gioia, sicché Dio non si dà senza una componente femminile – la sua creatura – che si rivela come sua stessa carne: corpo / desiderio dell’uomo e corpo / desiderio di Dio si rivelano inestricabilmente

compenetrati gli uni negli altri, governati da una cristologia dell'incarnazione, di origine giovannea» (3s)...

Nell'ambito di questo gineceo simbolico, ruolo preminente è quello di Maria Maddalena, che, alla fine della notte, si reca al sepolcro ormai vuoto e piange dinanzi agli angeli, perché gli è stato sottratto il suo Signore, ritrovato nel giardino (edenico?) del *Noli me tenere* (20,11-18), ove pare evidente il riecheggiamento e il rovesciamento di *Ct* 3,1-4, che culmina nel riecheggiamento di *Ct* 8,14. Così, i riferimenti simbolici di Giovanni al vino delle nozze (2,1-10), alla «fonte di acqua viva che zampilla verso la vita eterna» (4,10-11 e 14) e all'unguento profumato (muvron) con il quale Maria di Betania cosparge il capo e i piedi di Gesù (cfr. 11,2 e 12,3) rimanderebbero, per Giovanni Garbini, al vino di *Ct* 1,2-4, 7,10 e 8,2; alla «fonte di acqua viva» di *Ct* 4,15 e alla «mirra fluente» di *Ct* 5,5...

Insomma, gli scritti della tradizione giovannea sono senza dubbio il laboratorio cristiano primitivo decisivo all'interno del quale si elabora una teologia simbolica del femminile: siano essi stati direttamente influenzati dal *Cantico*, oppure – qualora ci si volesse opporre a quest'ipotesi – siano stati unicamente indotti a sistematizzare la portata simbolica di alcune immagini femminili di tradizione profetica indipendentemente dal *Cantico*, comunque essi hanno determinato l'irruzione della metafora del desiderio femminile di Dio e delle nozze mistiche all'interno della teologia cristiana primitiva»...

« In Cristo, il Logos-carne, la carne e il desiderio che l'accende sono assunti in Dio stesso; questo dice l'irriducibilità del desiderio cristiano al desiderio platonico, all'*eros* del *Simposio*, che pure – come vedremo – si intreccerà inestricabilmente con la storia del desiderio cristiano. Dio è il corpo del corpo, il desiderio del desiderio, l'amante dell'amata, la più profonda ferita della ferita (si pensi all'esibizione del costato ferito a Tommaso, cui Gesù chiede di infilare la mano, in *Gv* 20,27; ove la fede, il desiderio credente di Tommaso, professato in 20,28, è comunque accesa dal tocco della carne di Cristo). Dio è l'amato che espone il suo corpo, la ferita (cfr. *Ct* 4,9: «Mi hai ferito il cuore, sorella mia, sposa, mi hai ferito il cuore con il tuo sguardo») che apre la ferita (del desiderio creaturale, di cui parla *Ct* 2,5: «Sono stata ferita d'amore») dalla quale è aperta, che è il desiderio (assoluto) del desiderio (creaturale)»...

Appendice: alcune pagine su Gerusalemme Sion tratte dai manoscritti del Mar Morto

1) **4Q174** (o *Florilegio esegetico* o *Midrash escatologico*) colonna III, fr. I.12

(Il testo richiama e commenta le promesse di Natan a Davide contenute in 2Sam 7,1-17; Sal 89,2-5.20-38).

“«Jhwh ti ha annunciato che ti costruirà una casa» (2Sam 7,11) e «Farò sorgere il tuo seme dopo di te e consoliderò il trono del suo regno per sempre. Io gli sarò padre e lui mi sarà figlio» (2Sam 7,13-14.16). Questo è il germoglio di Davide che sta con colui che indaga la Legge [= probabilmente il Messia di stirpe sacerdotale], che sorgerà a Sion alla fine dei giorni, secondo quanto è scritto: «rialzerò la capanna di Davide caduta» (Am 9,11). Questa è la capanna di Davide caduta che rialzerà per salvare Israele”

→ La salvezza attesa per il compimento delle promesse di Dio ad Israele comprende quindi insieme Davide e la città-capanna caduta: in Sion il germoglio di Davide sorgerà alla fine dei giorni e al suo comparire come «figlio» di Dio corrisponderà la riedificazione della città di Sion. Il Messia e la sua città, che è anche la città di Dio, vanno insieme.

2) **11QPs^a** colonna XXII o Inno a Sion, acrostico, che richiama nello stile e nei contenuti i testi di Is 54,1-8; 60,1-22; 62,1-8; 66,7-14

¹ (*aleph*) Mi ricordo di benedirti, Sion;

² (*beth*) ti ho amato con tutta la mia forza.

Sia benedetto in eterno il tuo ricordo!

(*ghimel*) Grande è la tua speranza, Sion;

³ devono giungere la pace e la speranza della tua salvezza.

(*dalet*) Generazione dopo generazione ti abiteranno

e generazioni di pii saranno la tua gloria;

⁴ (*he*) chi desidera il giorno della tua salvezza

(*waw*) gioirà nella tua grande gloria,

⁵ (*zain*) sarà nutrito dal tuo petto glorioso,

danzeranno nelle tue piazze meravigliose.

(*het*) Ti ricorderai della bontà dei tuoi profeti

⁶ e avrai gloria nelle opere dei tuoi pii.

(*thet*) Togli da te la violenza,

⁷ la menzogna e il male siano estirpate da te.

(*yod*) I tuoi figli gioiranno in te

e i tuoi prediletti ti si uniranno.

⁸ (*kaf*) Come hanno sperato nella tua salvezza!

Come hanno tenuto il tuo lutto i tuoi perfetti!

(*lamed*) Non si spegne la speranza di te, Sion,

⁹ né viene dimenticata la tua attesa.

(*mem*) Chi, giusto, è perito?

Chi si è salvato nella sua iniquità?

¹⁰ (*nun*) L'uomo è esaminato secondo il suo comportamento,

ognuno è ricompensato secondo le sue opere.

¹¹ (*samek*) Intorno a te, Sion, i tuoi nemici sono estirpati