

Volti di donna nel Quarto Vangelo

di Arianna Rotondo

The Gospel of John distinctly prefers a femininity of intuitive and communicative gifts, presented in a dialectical fashion. The mother, the Samaritan, Mary of Bethany, Magdalene; they constitute an ideal model of humanity, open to dialogue, to the gift, to the quest. Theological reflections of different ages and suggestive literary parallels from ancient Greek culture make this gallery of personalities a living testimony of the Christian experience.

L'esegesi critica del XX secolo ha dato solo di recente rilievo alle figure femminili che popolano il Quarto Vangelo. Attraverso di esse l'evangelista ha rappresentato i momenti fondamentali del percorso terreno di Gesù; dei loro gesti e delle loro parole è intessuta la trama letteraria e spirituale dell'antico testo cristiano. Negli ultimi decenni l'esegesi neotestamentaria americana si è andata progressivamente liberando da una serie di ipoteche confessionali che la legavano ad antiche controversie. L'approccio pragmatico e sperimentale al testo biblico, frutto di un'antica sedimentazione e fatto di immagini che acquistano nuove risonanze e attualità, ha reso possibile un certo interesse verso il carattere della femminilità, dopo che per moltissimo tempo le dottrine religiose, anche nel cristianesimo, erano diventate monopolio della cultura maschile. Il personaggio della Maddalena ha rappresentato il volto più luminoso e caratterizzante di una femminilità che è anzitutto autocoscienza, capace di confrontarsi con le proprie debolezze e di esporre le proprie esigenze.¹

Il percorso femminile all'interno del Quarto Vangelo mostra come il *Logos* incarnato si comunichi a chi è disposto ad accoglierlo, uscendo dalla propria tenebra e scegliendo la luce. Le donne che incontrano Gesù, instaurano con lui un dialogo più o meno articolato, ma tutte alla fine di questa esperienza mostrano con un gesto di avere recepito un messaggio,

¹ Cfr. J. GRASSI - C. GRASSI, *Mary Magdalene and the woman in Jesus life*, Kansas City (MO) 1986; M.R. THOMSON, *Mary of Magdala apostle and leader*, New York 1995; S. HASKINS, *Mary Magdalene. Myth and metaphor*, New York 1995; E. PINTO-MATHIEU, *Marie Madeleine dans la littérature du moyen-âge*, Paris 1997; C.M. CONWAY, *Men and Women in the fourth gospel*, Atlanta (GA) 1999; E. DE BOER, *Maria Maddalena. Oltre il mito alla ricerca della sua vera identità*, Torino 2000; E. DE BOER, *The Gospel of Mary: Beyond a Gnostic and a Biblical Mary Magdalene*, Hardcover 2004; J. SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene: Legends, Apocrypha and the Cristian Testament*, New York 2002; J. KELEN, *Maria Maddalena. Un amore senza confini*, trad. it., Genova 1994; J. WEAVER, *Alabastron: A Novel Bases on the Life and Times of Mary Magdalene*, Bloomington (IN) 2004.

capace di orientare la loro esistenza. Il testo giovanneo parla di donne dotate di un'intelligenza sottile, di uno spirito profetico che le contraddistingue rispetto ad altri personaggi maschili, in molti casi immersi nelle tenebre e sordi alla parola. Tuttavia non si deve vedere in questo, a parer mio, una sorta di riabilitazione della femminilità, a lungo discriminata, quanto una prospettiva esistenziale universale, al di là dei sessi, perché al centro sta la Parola e non la sessualità di chi la legge. Il Gesù di Giovanni più che riscattare le donne, più che stabilire nuovi ruoli, invita tutti a prendere coscienza di se stessi, quindi anche della propria identità sessuale, non intesa come un tratto discriminante. Si può parlare piuttosto di una predilezione giovannea per i doni 'femminili': innati alcuni, come la possibilità di portare una vita in grembo, istintivi altri, come la cura verso i propri figli e verso il proprio corpo, dono d'amore per l'uomo. Queste caratteristiche sono caricate, come ogni altro concetto nel Quarto Vangelo, di un valore simbolico, che le fa assurgere a tratti universali di un'umanità ideale, in cammino sulle orme di Gesù. Ogni uomo è donna se sa tutelare la vita, custodendola nel suo «ventre»; se sa amare con la totalità di se stesso, in un equilibrio tra corpo e spirito, senza scivolare negli eccessi dell'uno e dell'altro. Insomma nelle sue donne Giovanni rende concreta la prospettiva ideale sintetizzata nel prologo: un'umanità che accetta la luce del *Logos* incarnato e vince le sue tenebre, non senza cadute e incertezze, ma trovando sempre la forza della testimonianza. Le donne giovannee vanno oltre, al di là di limiti che possono apparire oggettivi o soggettivi, per vincere se stesse, inchiodando alla croce delle loro miserie ogni dolore e debolezza. Questa stessa idea è rintracciabile in un lunghissimo trattato francese e settecentesco sull'anima e sulla vera chiesa di J. Hamon, che, ripercorrendo le parole del *Cantico dei Cantici*, induce il lettore a costruirsi una coscienza di sé forte ed esigente, in un mondo ipocrita e superficiale. Dovendo commentare il passo del *Cantico* in cui la donna corre in città, di notte, a cercare l'amato perduto, l'autore sottolinea il momento in cui occorre ch'ella coraggiosamente superi, ma di poco (*paululum*), le sentinelle, per poi ritrovarlo e tenerlo stretto a sé (3,4). Questo andare oltre, superando lo sconforto dell'ostacolo,

«ce petit espace de chemin, est donc pour nous donner du courage, et pour nous avertir que peut-être cette fontaine de grâce et de bénédiction dont parle sainte Thérèse est toute proche, et que nous n'avons qu'à faire encore un effort pour y arriver. Ce n'est qu'une mauvaise habitude qui nous empêche d'être heureux; ce n'est qu'une pensée qui nous sépare de Dieu; ce n'est qu'une toile d'araignée qui nous retient; ce n'est qu'un rien, et notre lacheté nous fait tout perdre».²

1. *L'interpretazione delle donne giovannee nei secoli*

Il Quarto Vangelo ha rappresentato da sempre un testo di grande interesse e curiosità per le questioni che ha posto, per le sfide interpretative

² J. HAMON, *Explication du cantique des cantiques*, I, Paris 1708, pp. 75-76.

che ha stimolato. La presenza femminile, così determinante e centrale per lo sviluppo teologico del vangelo, ha trovato un suo posto nell'esegesi di coloro che, dalla tradizione più antica e medievale fino all'epoca moderna e attuale, si sono occupati di questo testo. Mi sembra interessante condurre un breve percorso attraverso alcune di queste interpretazioni giovanee.

Origene,³ che dedicò a *Giovanni* gli anni successivi allo studio del vangelo matteo fino al 235, trova in esso un testo confacente alla sua sensibilità e alla sua concezione del divino. Di quest'opera, giunta frammentaria, è interessante il commento sulla samaritana (libro XIII), in cui campeggia la figura di un Cristo liberatore dal giogo della legge. La donna di Samaria, nella sua iniziale incomprensione delle parole di Gesù, rappresenta allegoricamente la confusione eretica contro cui il cristianesimo doveva lottare.

Il più grande predicatore della chiesa greca, Giovanni Crisostomo,⁴ dedica un considerevole numero di omelie al Quarto Vangelo, cercando di trarre insegnamenti morali e pratici per il suo uditorio. La sapienza evangelica traccia un vero e proprio itinerario spirituale da seguire, nel corso del quale le donne giovanee rappresentano un esempio di vera fede (la samaritana), unico sostegno per affrontare le tenebre dell'esistenza e soprattutto la morte.

Agostino⁵ rivolge il suo interesse al Quarto Vangelo tra il 413 e il 418, anni in cui scrive un suo commento prima in forma di discorsi poi di trattato. Le tematiche giovanee sono interpretate attraverso le categorie filosofiche neoplatoniche: il dialogo con la samaritana diventa un'allegoria dell'anima che compie un cammino di ricerca alla conquista della sua autocoscienza; Lazzaro e le sue sorelle rappresentano la vittoria sulla morte spirituale; in Maria di Betania è indicato il modello di una chiesa cattolica e missionaria; la madre sotto la croce suggerisce un'etica familiare e comunitaria; la Maddalena insegna a superare l'amore egoistico, imbrigliato nell'ansia di possesso, per celebrare la positività di un annuncio gioioso.

L'esegesi medievale trova un suo originale interprete nel benedettino Roberto di Deutz⁶ (1070 ca-1129), che dimostra sottile sensibilità verso il ruolo delle donne giovanee. L'umanità femminile appare depositaria del grande compito di testimoniare la parola del Maestro, capace di liberare l'uomo da ogni fragilità o dipendenza. Il corpo femminile non è più solo pericoloso oggetto dell'attrazione maschile, ma simbolo dell'essere umano che viene riscattato dalla sua impotenza, educato al dono di sé e cosciente della propria dignità. A Cana il divino si mostra come segno di *praesentia*, *voluntas*, *vigilantia*, accanto alla forza creatrice di una madre fiduciosa. La samaritana impara a riconoscere la sete della sua anima e la strada da percorrere per estinguerla. A Betania, nella diversa gestualità di Marta e

³ ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di E. CORSINI, Torino 1968; ORIGENE, *Commentaire sur S. Jean*, t. I-III, Paris 1975⁷.

⁴ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Opera omnia*, VIII: *Homiliae in Joannem*, Paris 1728.

⁵ AUGUSTINUS, *In Iohannis evangelium, Tractatus CXXIV*, Turnholti 1954.

⁶ RUPERTUS TUITIENSIS, *Commentaria in evangelium Sancti Iohannis*, Turnholti 1970.

Maria, è sintetizzata la centralità del servizio, mosso dall'amore oltre ogni calcolo.

Nel fitto intreccio dei simboli giovannei il colto Bonaventura⁷ (1221-1274) rintraccia le tappe di un lungo percorso biblico, dalla *Genesi* all'*Apocalisse*. Le donne offrono un esempio di devozione, come Maria a Betania, e testimoniano la caparbia ricerca del divino, oltre ogni assenza o smarrimento, come fa la Maddalena, simile alla sposa del *Cantico* che per l'amato sfida le tenebre dello sconforto.

Tommaso d'Aquino⁸ (1225-1274) nel suo commento a *Giovanni* dà centralità alla *praedicatio* delle donne. La samaritana e la madre ai piedi della croce mostrano di saper riconoscere e spiegare con i loro gesti il vero volto divino. Di particolare predilezione gode la Maddalena, elogiata per la sua *constantia* nella ricerca e per la spontaneità del suo pianto, che *ex desiderio amoris proveniebat*: essa rappresenta l'ideale apostola della vita vittoriosa sulla morte.

L'esegesi barocca di Cornelio a Lapide⁹ (1567-1637) offre un esempio di interpretazione erudita ed emozionale del Quarto Vangelo. Traspare una predilezione per la samaritana e la Maddalena, che più intensamente incarnano un ideale femminile capace di comunicare il dono della vita, attingendo alle sue più autentiche sorgenti, in una continua dialettica con se stesse.

Nuove categorie si rintracciano nell'interpretazione moderna di D. Mollat,¹⁰ che interpreta il vangelo giovanneo come un dramma, la cui sintesi più alta è costituita dal prologo. Le donne sono viste come destinatarie di un dono che le trasforma e le rende feconde nei confronti di un'umanità beneficiaria della loro testimonianza.

La donna-madre di Cana occupa un posto centrale nel commento di R.E. Brown,¹¹ affascinato dal tema della maternità che percorre tutta la Bibbia ebraica e che trova il suo contesto ideale nelle nozze. La donna di Cana, nuova Eva, compie la creazione perfetta e costituisce il punto di riferimento interpretativo, grazie ad una corrispondenza di temi, per l'episodio dell'unzione di Betania, e per la scena dolorosa ai piedi della croce.

Nell'efficace lavoro di J. Mateos e J. Barreto¹² condotto sul testo giovanneo un ruolo importante è riconosciuto alle donne, personaggi di cui l'evangelista si serve per affrontare i temi fondamentali della sua teologia: la creazione, la Pasqua-alleanza, inizio e fine della parabola evangelica. La madre a Cana è simbolo della sposa fedele che sa attendere il compimento di un'ora in cui l'amato perduto sarà ritrovato, come testimonia la Maddalena

⁷ BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium S. Ioannis*, in *Opera omnia*, VI, Quaracchi (Firenze) 1893, pp. 237-532; BONAVENTURA, *Collationes in Ioannem*, *ibidem*, pp. 535-634.

⁸ TOMMASO D'AQUINO, *In Joannem evangelistam expositio*, in *Opera omnia*, X, Parma 1861, pp. 279-645.

⁹ CORNELIUS A LAPIDE, *Commentarii in Scripturam sacram*, VIII, Lione - Paris 1854.

¹⁰ D. MOLLAT, *Introductio in Exegesim Scriptorum Sancti Johannis (ad usum privatum auditorum)*, Roma 1962.

¹¹ R.E. BROWN, *Giovanni. Commento al vangelo spirituale*, I-II, Assisi 1979.

¹² J. MATEOS - J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni - Analisi linguistica e commento esegetico*, trad. it., Assisi 2000.

con la sua felice corsa. Queste figure assumono un carattere universale, oltre la loro femminilità, nel sottile e letterale commento di Y. Simoens.¹³ Esse costituiscono un'icona della Chiesa universale, sintetizzata nel gruppo della quattro donne ai piedi della croce.

Nell'originale struttura del recente lavoro di J. Ashton¹⁴ sul Quarto Vangelo, le donne giovanee non trovano largo spazio. Non v'è un interesse per esse, tale da dedicarvi un'analisi approfondita, caso per caso. Fa eccezione la madre, figura concreta e modello del vero credente. In linee generali i personaggi femminili sono visti come parte integrante di temi fondamentali che formano un messaggio, in cui il contenuto non è distinguibile dalla forma.

2. *Le nozze di Cana (Gv 2,1-12): la madre*

Al capitolo secondo del suo vangelo *Giovanni* pone l'inizio dei 'segni', creando lo scenario nuziale del banchetto di Cana. Questa festa sarebbe comune a tante altre del suo genere se tra i suoi invitati non vi fosse Gesù con i suoi discepoli e, ancor prima di loro, sua madre. A questo contesto festoso manca l'ingrediente fondamentale: il vino, fonte di gioia e di ebbrezza. Una madre, parte di quest'ordine («era lì»), avverte una carenza e la denuncia («non hanno vino»); un figlio trasforma l'acqua della purificazione giudaica nel vino dei festeggiamenti. Nessuno si accorge del segno compiuto, ma il maestro di tavola si congratula con lo sposo per la generosità inusitata nel garantire vino buono soprattutto alla fine del banchetto. Il risultato è raggiunto: i discepoli, compreso ciò che era accaduto, credono in Gesù. Questo episodio occupa un posto ben preciso nella struttura temporale del vangelo, tutta orientata verso un'unica direzione: l'ora finale, nella quale il Figlio dell'Uomo rivelerà se stesso sulla croce, come pane spezzato e vino effuso per tutta l'umanità. Le nozze di Cana avvengono nel «terzo giorno», a conclusione di una settimana paradigmatica, in cui sono introdotti la figura di Gesù e del suo ministero. Il tema dei giorni inaugurali, che costituisce un *hapax* giovaneeo, è utile a collocare in un tempo ideale eventi che acquistano un forte significato simbolico, in una continuità tra Antico e Nuovo Testamento. La simbologia numerica propone una fitta trama di rimandi che percorrono tutta la storia biblica: la creazione iniziale, la pasqua e il dono della legge, l'attesa profetica della liberazione dal male, la fine dei tempi. Tale suddivisione in giorni è ripresa nella parte finale della vita di Gesù (*Giovanni* 12,1).

Questo giorno di festa segna un nuovo inizio, una nuova creazione, in cui il divino celebra le nozze col suo popolo in una terra, la Galilea, disposta ad accoglierlo e a offrire nuovi scenari per la sua rivelazione. Il γάμος (festa

¹³ Y. SIMOENS, *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione*, Bologna 2000.

¹⁴ J. ASHTON, *Comprendere il Quarto Vangelo*, Città del Vaticano 2000.

di nozze) di cui parla l'evangelista è principalmente simbolo di un'unione, che ristabilisce un ordine nelle strutture su cui poggia l'esistenza umana. Fin da Omero il banchetto era stato concepito come garanzia di stabilità e fecondità; nell'*Odissea* (IX, 5-11) troviamo riproposti gli stessi ingredienti di Cana: una voce da ascoltare, un ordine nuovo e giusto, l'abbondanza delle tavole piene e una larga disponibilità di vino. Sulla scena giovannea occorre che un nuovo vino sia versato: una madre si accorge di questo bisogno e si adopera per soddisfarlo. Questa figura femminile che apre la scena è designata dall'evangelista per ben tre volte col titolo di «madre di Gesù». Il personaggio appare esemplificato dal suo ruolo in luogo di un nome che lo identifichi, configurandosi, secondo l'esegesi di Brown,¹⁵ come anello di congiunzione tra l'antica Eva di *Genesi* 3,15 e la donna apocalittica (*Apocalisse* 12),¹⁶ che in preda alle doglie del parto genera il Messia e sconfigge il male che la insidia, rappresentato dal drago. L'intervento materno, posto all'inizio dei segni, troverà il suo ideale compimento alla fine di tutto, ai piedi della croce, il non-segno, luogo di riconciliazione, da cui prende inizio la storia della cristianità.

La potenza creatrice di una madre non è sempre una realtà scontata; donne private di questo dono rappresentano nelle Scritture la sterilità del cuore umano, che non sa più creare nulla oltre se stesso, né comunicare la vita come un dono ricevuto da Dio. L'AT offre una galleria di esempi femminili illuminanti per comprendere il percorso che porta a Cana. Debora, la profetessa guerriera, esercita la sua maternità preservando la vita del suo popolo a costo di generare morte (*Giudici* 4). Non siamo ancora distanti dalla Eva del giardino. Anna, sperimenta su se stessa la fecondità salvifica del divino cui si affida, afflitta da un ventre morto che le impedisce di essere madre (1 *Samuele* 2,1-11). Il dono della maternità, ricevuto al di là di ogni logica o facoltà umane, è davvero interpretato autenticamente quando Anna restituisce suo figlio Samuele a chi l'ha ascoltata nello sconforto. La sua profezia smaschera la falsità del mondo e testimonia la fecondità e la positività dell'intervento divino. La realizzazione della sua femminilità consiste nell'essere conscia del privilegio di poter creare una nuova vita, nell'essere madre. Ancora Abigail e Giuditta, testimoniano la tensione materna a preservare la vita per garantire continuità a un popolo smarrito, pur passando in taluni casi anche attraverso l'esperienza della distruzione e della morte. Le vere madri del popolo lottano per l'esistenza di un'umanità che deve sempre superare se stessa nel corso del suo cammino.

La maternità presentata da *Giovanni* a Cana va oltre questi antichi modelli, assumendo un carattere universale, perché ogni uomo posseda la vita e sappia comunicarla nella misura in cui rinasce dallo Spirito. Quest'idea è approfondita nel corso del dialogo che, successivamente a quest'episodio, Gesù intrattiene con Nicodemo (3,4-8). Costui chiede come sia possibile

¹⁵ R. BROWN, *Giovanni*, I, pp. 139 ss.

¹⁶ Cfr. A. FEUILLET, *Le Messie et sa Mère d'après le chapitre 12 de l'Apocalypse*, in «Revue Biblique», 66 (1959), pp. 55-86.

che un uomo nasca due volte dal grembo (κοιλία) di sua madre. Gesù nella sua risposta introduce il tema della rinascita nello Spirito, perché l'uomo vada oltre la sua *infirmetas*, sulle orme di un divino che ha scelto d'incarnarsi. Ogni uomo può essere una κοιλία, in grado di partorire una nuova vita. Agostino, affascinato dal personaggio della madre giovannea, propone d'intenderla più in rapporto con l'umanità che con la divinità. Il suo ruolo materno è autentico nella condivisione estrema del dolore del figlio, nell'ora ultima, quando tutto sembra finito: «Tunc [in Cana] enim qui Maria creaverat innotescebat virtute; nunc vero quod Maria peperat, pendeat in cruce». ¹⁷

Fin dalle battute iniziali del suo vangelo, *Giovanni* dimostra una diversa e positiva concezione della femminilità, non più fonte di mali e perversione o estranea al mondo dello Spirito e dell'intelligenza, come era stata rappresentata nell'esegesi più antica. Anzi la temerarietà delle donne, che nella cultura greca aveva coinciso con lo sconvolgimento del *kosmos* originario, diventa qui cifra caratteristica della vera fede, comunicata con la forza dello spirito e con l'energia del corpo. Questa prospettiva rovesciata, questo modo dialettico di presentare la femminilità, serve all'evangelista per dimostrare che dalla carne nasce la salvezza e da una donna si genera vita e non più morte. A Cana Gesù trova nella madre una mediatrice del segno, colei che permette ai discepoli di conoscerlo. Non è il legame di parentela che qualifica il rapporto tra i due: ella non pretende di aver alcun diritto su suo figlio né quest'ultimo si riconosce dipendente da lei. La madre rappresenta l'antico Israele, fiducioso nel Dio dell'alleanza, nel Messia che adesso riconosce. Non rivolge infatti alcuna richiesta al capo del banchetto, incaricato di animare la mensa con cibo e vino, ma a Gesù, rivelando il desiderio dell'umanità tutta di incontrare lo Sposo. La richiesta tuttavia non trova aperta accoglienza, anzi nella risposta di Gesù si percepisce quasi un certo fastidio, come confermerebbe l'impiego veterotestamentario del semitismo τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; («che c'è fra me e te, donna?»). Più che concentrare l'attenzione nell'apparente ostilità del figlio, che, come spiega Agostino, servirebbe solo a ribadire che le opere divine non tengono conto dei bisogni materiali dell'uomo, del suo stomaco in questo caso, occorre soffermarsi sul vocativo usato per indicare la madre: «donna». Il termine, inconsueto nell'AT per un rapporto madre-figlio, è messo in bocca al Gesù giovanneo quando si rivolge a sua madre (2,4; 9,6), alla samaritana (4,21) e a Maria Maddalena (20,15). Le tre donne rivestono il ruolo di sposa, in quanto figure di una comunità dell'alleanza: la comunità-sposa dell'antica alleanza, conservatasi fedele a Dio (la madre); la sposa-adultera che torna allo sposo (la samaritana); la comunità-sposa della nuova alleanza, che formerà con Gesù la nuova coppia primordiale nell'orto-giardino (la Maddalena). Come spiega Mollat, Gesù «non vult in ista occasione eam ut matrem habere, cui ut filius 'subditus' est, sed ut Messias eam ut mulierem, in consilio divino salvifico alloquitur». ¹⁸

¹⁷ AUGUSTINUS, *In Iohannis evangelium Tractatus CXXIV*, Turnholt 1954, pp. 84-88 (§§ 5-9).

¹⁸ D. MOLLAT, *Introductio in Exegesim*, pp. 148-149.

Nessun rifiuto dunque, ma l'attesa dell'ora ultima in cui Gesù, unendosi all'umanità con la sua passione, donerà il vero vino: quando quest'ora sarà venuta egli sarà associato a sua madre. Bisogna prepararsi a quest'evento finale: l'invito della madre ai servi («tutto quello che vi dirà, fatelo») lega l'azione alla parola del figlio. Bisogna «fare» la Parola divina, cioè plasmare la storia su di essa, se è vero che la storia è l'evento contenuto e narrato in essa. L'incompletezza di questa festa è segnalata anche dalla presenza delle sei idrie, simbolo di una legge imperfetta, pietrificata nelle sue prescrizioni. Mentre la Legge, richiamata dal rito della purificazione, si frapponeva fra l'uomo e Dio, adesso il vino, simbolo d'amore, stabilisce una relazione personale fondata sulla gioia. La madre ne è la mediatrice, la prima testimone.

Rivolgendo lo sguardo all'immaginario greco sintetizzato nei versi omerici, è possibile rintracciare nei personaggi femminili che lo popolano una corrispondenza, per la gestualità, l'intelligenza dei sentimenti e la cura, con le donne evangeliche. In particolare il vocativo γύναι, su cui tanto si è discusso, costituisce una traccia sorprendente per scoprire le caratteristiche della femminilità raccontata da Omero nel suo poema su Odisseo. Questo vocativo è messo in bocca a eroi vivi e morti in riferimento a donne e dee, che compaiono nel racconto del lungo e periglioso viaggio verso casa dell'astuto re di Itaca. Elena (*Od.* IV, 148, 220-221, 250) è la γυνή, l'unica che sa riconoscere Telemaco giunto a Pilo per avere notizie del padre. Ella partecipa al banchetto, in cui viene ricordato il suo smascheramento di Odisseo durante l'assedio troiano: solo Elena lo riconobbe, lo interrogò, lo lavò, lo unse con olio e gli promise fedeltà. I gesti di questa donna attenta e sollecita, capace di squarciare il velo delle finzioni, offrono un'eco suggestiva alla femminilità giovannea. Con lo stesso vocativo Odisseo si rivolge a Nausicaa (*Od.* VI, 168 ss.), sedotto e impaurito dalla sua bellezza. È la fanciulla cui sono augurate le gioie del talamo e la tranquillità di un focolare ben amministrato. Arète, la madre sovrana (*Od.* VIII, 424 ss.) offre un esempio di accoglienza dell'ospite Odisseo, per cui viene preparato un bagno caldo e una tunica pulita. Le cure della madre-regina rendono l'eroe sicuro, amato e accolto, non più timoroso e destabilizzato come dinanzi al potere della bellezza femminile, che ancora nel caso di Circe lo fa sentire nudo. Infine Penelope (*Od.* XVIII), esempio di sposa fedele e paziente, rappresenta la donna che sa conservare un ordine continuamente messo in discussione. Tuttavia non è la sposa, la regina dell'*oikos* a riconoscere Odisseo, ma una figura dal volto materno, Euriclea, la nutrice. Odisseo vuole che lavi i suoi piedi solo «una che in cuore abbia tanto sofferto, quanto ho sofferto io».¹⁹ Il riconoscimento ha luogo grazie alla condivisione dell'esperienza del dolore, che rende gli uomini simili e li unisce, specialmente se sopportato come unico mezzo per comunicare amore, secondo l'etica evangelica.

¹⁹ Omero, *Odissea*, XIX, a cura di R. CALZECCHI ONESTI, Torino 1989, pp. 344-348.

3. *La samaritana: un'esclusa (4,1-42)*

Il dialogo di Gesù con la samaritana è inserito dall'evangelista dopo la celebrazione della Pasqua a Gerusalemme e il segno di ribellione compiuto nel tempio contro l'economia dei sacrifici e il culto affidato alla compravendita di mercanti e cambiavalute. A questo atto provocatorio seguono tre dialoghi: il primo con Nicodemo, rappresentante dei giudei (3,1-21); il secondo con la samaritana, rappresentante del giudaismo scismatico ed eretico (4,1-42); il terzo con un funzionario regio, rappresentante delle genti (4,43-54). In questi tre incontri il dialogo diventa strumento di confronto, rivelazione, amicizia. Le parole del maestro vengono inizialmente comprese ad un livello elementare; tuttavia esse hanno il potere d'insinuarsi tra le pieghe dell'animo umano, stimolando la speranza, il desiderio di agire, una scelta.

Come per ogni scenario del suo vangelo, anche per questo incontro l'evangelista ci fornisce delle precise coordinate spazio-temporali: siamo in Samaria, a Sichar, presso il pozzo di Giacobbe verso mezzogiorno. Qui Gesù, affaticato per il lungo viaggio tra i sentieri montani, si ferma, chiedendo da bere a una donna che si avvicina per attingere acqua. È un momento importante per l'insegnamento del Gesù giovanneo: sfuggito all'ostilità e alle polemiche sorte contro di lui in ambiente giudaico, il maestro vuole dimostrare che chi presume di sapere giace nell'ignoranza, chi si arroga il diritto di condannare rinnega il dono della vita stessa che gli è stato liberamente elargito. Il passaggio attraverso la Samaria diventa occasione per confrontarsi con la questione del vero culto, che aveva opposto i giudei al popolo samaritano, reo di idolatria per aver sconfessato la centralità del tempio di Gerusalemme, rinnegando il vero culto. Gesù vede la vera idolatria nel farsi padroni della vita altrui condannandola, piuttosto che nel sottomettersi a divinità straniere; per questo non ha alcuna difficoltà a intrattenersi con la donna che gli si fa incontro.

Le donne di solito andavano ad attingere acqua a sera, quando le proibitive temperature del giorno rendevano più accessibile tale servizio domestico. Il pozzo per un popolo del deserto era una fonte primaria di vita, una garanzia di fecondità, un simbolo di pace e abbondanza. Tuttavia rappresentava anche un luogo d'incontro, di scambio, di dialogo. L'AT testimonia la lunga tradizione degli incontri presso un pozzo tra i padri del popolo e le loro future spose. Il racconto dell'incontro al pozzo di Rebecca e lo schiavo di Isacco, in cerca di una sposa per il suo padrone, (*Genesi* 24,10-61), è emblematico: a sera giunge Rebecca con un'idria sulle spalle per prendere l'acqua. È una vergine che non ha conosciuto uomo. Il servo le chiede da bere ed ella versa il contenuto della sua idria dissetando e provvedendo anche per gli animali. Il servo la riconosce e la sceglie per questo gesto di misericordia. S'incontreranno e si sceglieranno presso un pozzo Giacobbe e Rachele (*Genesi* 29,1-10), Zippora e Mosè (*Esodo* 2,16-22). Lo scenario giovanneo attinge a questi precedenti della tradizione: c'è un pozzo, luogo d'incontro, un'ora emblematica, una donna e la sua storia.

La sesta ora, coincidente col mezzogiorno, in cui Gesù, arso dalla sete, decide di fare una sosta, rappresenta il momento di massimo calore e di massima luce: quando tutti stanno chiusi in casa, al riparo, una donna compie il suo dovere quotidiano, probabilmente certa di non incontrare nessuno. Non ha un nome, un tratto che la identifichi, solo la presumibile appartenenza alla regione samaritana. Dà l'impressione di essere una donna isolata, emarginata per qualche ragione. «In illa agnoscamos nos» commenta Agostino,²⁰ e se in lei dobbiamo riconoscerci, mi sembra utile immaginarla come fece Jacopo Tintoretto, che nella seconda metà del Cinquecento la ritrasse come una donna imponente, dal corpo massiccio, che rivolge a Gesù uno sguardo severo e indisposto prima che rapito.²¹ È un'interpretazione verosimile se si pensa che nulla di straordinario dovette apparire agli occhi della samaritana, piuttosto una situazione fastidiosa e problematica. Era certa di non incontrare nessuno. Un giudeo le chiede da bere: il fatto di per sé straordinario suscita esitazione e dà il via al dialogo. Secondo Simoens, che inquadra l'episodio entro il *topos* delle nozze e del fidanzamento, «un uomo e una donna s'incontrano ... Gioca un ruolo importante il linguaggio del corpo: tutto inizia con un desiderio».²² Gesù cerca d'instaurare un rapporto a tu per tu, un relazione fondata sulla reciprocità dei bisogni e dei doni: la sete per cui la donna è venuta ad attingere al pozzo adesso è il bisogno di lui. Ma si tratta di una sete e di un'acqua diverse, il cui vero significato è chiarito nel corso del dialogo: dall'iniziale richiesta d'accoglienza di Gesù si passa al bisogno della donna di essere accolta. Il maestro chiede una dimostrazione di solidarietà, per andare oltre le barriere politiche e religiose,²³ affinché la sua interlocutrice si senta accettata. Ma alla sua richiesta si oppone diffidenza, al tentativo di amicizia uno sconcertato disappunto. Occorre costruire le fondamenta per una solida fiducia. Gesù prospetta alla donna la possibilità di conoscere un dono di cui è beneficiaria, di poterlo chiedere con la certezza di essere esaudita: un'acqua «vivente», che zampilla in eterno. Tendendole la mano, in una sola battuta, le spiega le tappe che ogni discepolo deve compiere per riappropriarsi del suo rapporto di figliolanza col divino: conoscerne il dono e chiederlo come unico ingrediente per la propria vita. Tuttavia la donna non comprende, ma non per una sua limitata capacità mentale, ma perché disabituata all'idea stessa del dono. Le parole di Gesù rappresentano una rivoluzione per lei avvezza a ragionare e a vivere secondo i dettami di una Legge limitante. Come appare l'individuo da questo ristretto angolo di visuale? Un destinatario di norme e prescrizioni d'ogni tipo, mortificanti per la sua autonomia, capaci di renderlo un semplice esecutore di verità calate dall'alto. Un uomo simile rinuncia a essere libero, autonomo, una monade dalle finestre spalancate alla ricchezza del confronto. La sua componente strettamente personale è annullata. Gesù allora rivela

²⁰ AUGUSTINUS, *In Iohannis evangelium, Tractatus XV*, p. 154 (§ 10).

²¹ Cfr. JACOPO TINTORETTO, *La samaritana*, olio su tela, 116x93, Uffizi.

²² Y. SIMOENS, *Secondo Giovanni*, p. 274.

²³ Cfr. J. MATEO - J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni*, p. 216.

se stesso perché ogni uomo sappia rivelarsi agli altri e trovare così la sua dimensione e la sua identità più vera.

Il dono divino, reso attraverso la suggestiva immagine dell'acqua vivente, è elargito a tutti, abbattendo ogni distinzione o gerarchia. La samaritana ha però in mente l'acqua del pozzo che ha davanti a sé, dono di Giacobbe, che aveva provveduto con sollecitudine paterna a una fondamentale esigenza del suo popolo. Tale acqua è disponibile a chi è provvisto di un recipiente per attingerla, altrimenti il pozzo diventa troppo profondo. Nelle obiezioni della donna sta ancora tutto il limite della Legge. Forse quel giudeo pensava di ergersi al di sopra di Giacobbe? Il pozzo dell'antica tradizione dava ristoro alle esigenze quotidiane del popolo, ma non era capace di estinguerle. Oltre questi bisogni legati alla fragilità del corpo ogni essere umano ne ha altri, che riguardano la sua interiorità e orientano la sua esistenza. Gesù richiama la samaritana a dare una risposta a questo tipo di esigenze, a quelle carenze che si possono colmare solo se si trova una sorgente capace di zampillare sempre, fonte inesauribile di benessere, alimentata dalla vita stessa. Quando alla fine la donna, comprendendo il dono, lo richiede, non fa altro che scegliere di essere se stessa, di attingere alla sua sorgente interna. Compie il primo atto di rottura col suo passato e inizia un processo di rinascita, mettendosi a nudo: riconosce l'insufficienza della legge «perché conosce la fatica che richiede e l'insoddisfazione che lascia ... Vede il valore della vita e lo desidera ...».²⁴ L'atto del bere è, oltre che un atto di fiducia, ricevere in sé ciò che veramente dà vita.²⁵ La samaritana già da adesso inizia a riconoscere Gesù, il *Logos* incarnato, allo stesso modo in cui faranno tutti i suoi discepoli dopo la sua morte: attraverso il bere e il mangiare qualcosa di lui, per sentirlo sempre presente in mezzo a loro. Scrive D.M. Turollo:

«L'amore consuma e vuole essere consumato. Così è Dio ... Ancora l'atto del mangiare e del bere a suggello della nuova ed eterna alleanza, ultimo atto d'amore. 'Prendete e mangiatemi', 'Prendete e bevete', perché voglio essere tutti voi, voi stessi».²⁶

Il dialogo prosegue in maniera singolare, con uno spostamento dell'attenzione da grandi temi universali (la sete, il dono di Dio, la voce che parla) ad un'esperienza particolare: la vita privata della donna. Gesù invita la samaritana a condurre presso di lui l'uomo che le vive accanto, ma la donna obietta di non averne. Si passa a una vera e propria rivelazione dei suoi precedenti privati, che sulla bocca di Gesù suonano come profezie. Questa è la prima identità che costei gli attribuisce: è un profeta perché conosce il suo passato, sa chi è veramente, quali sono state e sono le sue scelte, intuendo che cosa ancora le manca. Tuttavia, considerando in maniera analitica il linguaggio adoperato in questo breve scambio di battute, risulta evidente che l'evangelista voglia andare ben al di là del discutibile privato della donna e della presunta capacità d'indovino attribuita a Gesù. Queste

²⁴ *Ibidem*, p. 219.

²⁵ L. GOPPELT, ⲙⲓⲛⲓⲛⲓ, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, X, Brescia 1965, col. 252.

²⁶ Cfr. D.M. TUROLLO, *Il dramma è Dio*, Milano 1997, p. 116.

battute sembrano condurre il dialogo verso tematiche estranee al problema del culto e del luogo più giusto in cui praticarlo. Che senso ha parlare di mariti, di un passato dissoluto, per cui s'avverte che la donna prova imbarazzo e disagio? *La Bible de Jérusalem* punta il dito sul significato più profondo del termine ἀνὴρ, usato per rendere il semitico *ba'al*, nome della divinità cananea. Nella traduzione francese tale termine è tradotto con *mari*, marito, dal momento che *ba'al* in semitico ha anche questo significato. È un gioco di parole, difficile da rendere in greco, che richiama i versi del profeta *Osea*, cantore della Samaria, il quale ne racconta la possibile conversione, quand'ella potrà chiamare Jahweh «*marito mio*» e non più «*mio ba'al*». ²⁷ Il cambiamento di ruolo è considerevole: Jahweh diventa lo Sposo. Prevale la tenerezza del legame coniugale sull'immagine della donna subordinata al suo signore. Gesù, interessandosi alla dimensione più personale della samaritana, alla sua femminilità, richiama alla memoria la sposa infedele di *Osea*, che è tale non perché inadempiente a una legge immutabile, ma per lo smarrimento e l'incertezza della sua condotta di vita. Tuttavia l'elemento più importante sta nella risposta decisa della samaritana: «Non ho uomo». È come se avesse detto: «Non ho un punto di riferimento», «Non realizzo appieno la mia femminilità». Ammette in sintesi una sua carenza. Inevitabilmente il pensiero corre a Cana, alle parole della madre che denunciavano un bisogno, la mancanza di quel banchetto nuziale: «Non hanno vino». La samaritana compie un ulteriore passo avanti nel suo colloquio con Gesù: prima aveva imparato l'importanza della gratuità, della vita come dono elargito a tutti; adesso scopre in se stessa un vuoto, una necessità che esige di essere appagata. La samaritana non appare tanto una donna dissoluta, quanto un'anima che cerca nel posto sbagliato o forse non sa cosa cercare. Questo peraltro sarebbe perfettamente plausibile in un vangelo in cui Gesù, il maestro, avvicina i suoi discepoli rivolgendolo loro una semplice e forse irritante domanda: «Che cosa cercate?». ²⁸ La donna della Samaria capisce di avere davanti a sé un uomo diverso, un profeta, perché aveva dimostrato di conoscere la vera realtà della sua vita privata. Il dialogo entra nel suo momento cruciale nei vv. 21-26, quando viene affrontato il problema del vero culto, che secondo l'ottica della samaritana trova legittimità se esercitato nel giusto luogo. Gesù parla di un nuovo culto «in spirito e verità», che non è legato ad un «dove» ma a quell'idea del divino esposta nel prologo: Dio nessuno l'ha mai visto, solo il Figlio incarnato lo ha rivelato (1,18). Quest'inafferrabilità del divino è il presupposto fondamentale del nuovo culto che si fonda non sul possesso o sulla presunzione, ma sulla libertà e l'uguaglianza, legittimate dall'essere tutti figli dello stesso Padre. Quest'idea del divino non confinato in alcun luogo garantisce l'inutilità di ogni categoria umana, spaziale o temporale che sia. L'unico luogo in cui il divino, per dirlo alla maniera giovannea, può «attendarsi» è l'animo di ogni

²⁷ Osea 2,18.

²⁸ Giovanni 1,38.

uomo, anch'esso impalpabile, ma espressione più autentica di una creatura plasmata a immagine e somiglianza.

Un'ultima sfida sta per essere vinta: riconoscere lui. Se prima lo aveva identificato come profeta, una delle vesti in cui si presupponeva che si fosse presentato il messia tanto atteso, ora la donna sembra capire tutto, dicendo di essere al corrente della sua venuta e riconoscendo in tal modo le azioni di Gesù come parte dell'operato messianico. Sa dell'ora, del momento in cui si sarebbe rivelato, ma non sa che è giunto: «Sono io, che ti parlo!». Gesù si rivela, è già di fronte a lei. Non occorre aspettare nessun regno, bisogna piuttosto decidersi per esso. La samaritana lo fa: quando i discepoli tornano presso il pozzo, criticando l'incontro e il dialogo tra i due, ella lascia l'idria e corre via in città ad annunciare. È interessante notare che il recipiente abbandonato è un'idria come le sei di Cana, simbolo della durezza e dell'intransigenza di una legge ormai troppo pietrificata nei suoi rigidi dettami. La samaritana rompe col passato e acquista nella sua entusiasta fretta la dignità della vera discepola, la prima a mettere in pratica quell'adorazione in spirito e verità, oltre ogni monte o santuario di pietra. È di questo parere Lev Tolstoj, come documenta Pier Cesare Bori in un suo saggio,²⁹ dedicato alla forte suggestione che il racconto giovanneo produsse nello scrittore russo, che tradusse questo vangelo in più fasi. Dal punto di vista esegetico Bori fa notare la mancata traduzione dei versetti 15-17 considerati inutili, mentre centrale è la resa del versetto 24: «Dio è spirito e occorre rendergli culto con lo spirito e fattivamente (*duchom i delom*)». Il tempio vero, secondo Tolstoj, è il mondo umano, riunito dall'amore, mentre la chiave di lettura di tutto il dialogo sta nel gesto di solidarietà che Gesù sollecita dalla donna.

4. *Maria di Betania: la profetessa amante (12,1-8)*

In piena coerenza con l'architettura del suo vangelo, *Giovanni* costruisce per l'incontro di Gesù con i suoi amici Marta, Maria e Lazzaro una nuova settimana paradigmatica, stavolta l'ultima, culminante con la passione e la morte in croce. Sei giorni prima della Pasqua giudaica, la terza e definitiva, Gesù sosta a Betania, un villaggio a poche miglia da Gerusalemme, per partecipare al banchetto organizzato in suo onore dai suoi amici.

In questa mensa, a quella che Zerwick definisce una *refectio pomeridiana*,³⁰ Lazzaro, resuscitato da Gesù, siede accanto all'amico maestro, in cammino verso la morte. Stare seduti attorno alla stessa tavola e mangiare insieme è un momento di festosa condivisione in tutto il Nuovo Testamento, un atto disinteressato di donazione agli altri, mettendo a disposizione le

²⁹ Cfr. P.C. BORI, «In spirito e verità» secondo Lev Tolstoj, *esegeta e scrittore*, in «Annali di Storia dell'esegesi», 12 (1995), 1, pp. 99-110, oppure, in versione ridotta, *In spirito e verità. Tolstoj, Cristo e la Samaritana*, in «Linea d'ombra», 112 (1995), 13, pp. 62-67.

³⁰ Cfr. M. ZERWICK, *Analysis philologica*, p. 235.

proprie risorse e i propri mezzi. Questo intendono dimostrare Lazzaro, Marta e Maria in un emblematico simposio all'insegna dell'amicizia. Il rapporto tra Gesù e questo nucleo familiare è raccontato da *Giovanni* al capitolo precedente (11,1-44), in cui l'affetto è la vera consolazione dinanzi al dolore della perdita, è profumo che allontana il fetore della morte e ogni uomo dal sepolcro dell'infermità fisica e spirituale. Proprio all'inizio del capitolo 11 troviamo, al versetto secondo, una parentesi di certo aggiunta posteriormente, che costituisce un punto d'aggancio con il racconto dell'unzione non ancora narrato: Maria è presentata come colei che aveva compiuto l'unzione del Signore, Gesù. Lazzaro era malato, di una malattia (ἄσθένεια) che lo avrebbe condotto alla morte; pertanto è invocato l'aiuto di Gesù da parte dei suoi familiari. Tuttavia l'aiuto non giunge immediato e, con lo stesso indugio che aveva preceduto il cambiamento dell'acqua in vino a Cana, Gesù s'attarda a raggiungere gli amici, stavolta dando una spiegazione: la malattia di Lazzaro non era per la morte, ma per la gloria di Dio. Lazzaro è morto, anzi dorme, come dice Gesù con un eufemismo, per sottolineare che non è una condizione definitiva. Dinanzi a questa vittoria della malattia molti giudei si stringono intorno alle due sorelle per consolarle (παράμυθόμα. Questo sanno fare gli uomini, ma occorre andare oltre il cordoglio e la condivisione delle lacrime: lo fa Gesù. Nel corso del racconto l'evangelista lascia due tracce importanti che qualificano la vera amicizia: usa i verbi φιλέω (11,3-36) e ἀγαπάω (11,5) come moventi dell'azione di Gesù. Egli ama i suoi amici.

Sopraffatte dal dolore, Marta e Maria vengono a sapere dell'arrivo di Gesù. Tuttavia le loro reazioni sono diverse: Marta corre per supplicarlo d'intervenire; dimostra la fiducia in lui con le sue parole e lega ogni speranza alla sua presenza: «Se tu fossi stato qui mio fratello non sarebbe morto» (*Giovanni* 11,21). Maria resta in casa seduta, solo quando sa che il maestro la chiama, si alza e corre in fretta da lui. Fin da adesso l'evangelista presenta Maria come la discepola eccellente, l'unica capace come lui di comprendere e sfidare la morte: non a caso la sua azione di alzarsi in fretta (ἠγέρθη ταχὺ) è espressa con lo stesso verbo (ἐγείρω) con cui si indica la resurrezione di Lazzaro (12,2). Maria compie ogni azione in silenzio, proferisce le sue uniche parole ai piedi di Gesù, ripetendo l'atto di fiducia della sorella. Tutti i presenti credono che sia andata a piangere al sepolcro, ma ella è già in lacrime ai piedi del suo amico e salvatore. Ogni uomo andrebbe a piangere al sepolcro, accettando la signoria della morte, Maria invece dimostra, e lo farà pienamente con l'unzione, che è inutile fermarsi dinanzi a una tomba di pietra, rischiando di farla diventare il tempio falso di un dolore disperato. Dinanzi al pianto di Maria Gesù lacrima (ἐδάκρυσεν), si turba (ἐνεριμήσατο) e si prepara a un duello con la morte, che già annuncia la sua. Cornelio a Lapide sintetizza in questo modo la grande compassione di Gesù nei confronti di ogni essere umano, non disdegnando di dividerne le sofferenze:

«Christus omnibus omnia factus est, pauper pauperibus, dives divitibus, flens flentibus, esuriens esurientibus, sitiens sitientibus, profluens abundantibus. In carcere cum paupere est, cum Maria flet, cum apostolis epulatur, cum samaritana sitit».³¹

La scena si ferma davanti al sepolcro di Lazzaro, dal quale Gesù ordina che sia tolta la pietra di chiusura: Marta obietta che da lì può uscire solo la puzza della morte (ἤδη ὀζει). Il verbo ὀζω, che indica il fetore opposto al profumo (ὄσμη) effuso da Maria, è usato solo una volta, da *Giovanni*. Marta, temendo la puzza della morte, dimostra la sua incapacità di affrontarla, lo smarrimento di fronte a una realtà incomprensibile. Maria tace.

Il comportamento delle due sorelle di Lazzaro diverge anche in occasione della preparazione del banchetto: mentre Marta si affaccenda per appagare ogni esigenza dei commensali, Maria si prepara a ungerne il corpo dell'invitato più importante: Gesù. In Marta c'è un'occupazione che nasce dal bisogno, in Maria c'è una dolcezza che nasce dall'amore. Entrambe svolgono un servizio, incarnano l'ideale della διακονία, interpretandone il senso ultimo. Tuttavia Maria «è presa da un'intuizione profetica e compie un gesto di dolore e di amore, umiliando se stessa di fronte a tutti».³² Prende una libbra di unguento profumato, di nardo, preziosissimo, puro e cosparge i piedi di Gesù, quindi li asciuga coi suoi capelli. Il profumo si sparge per tutta la casa. L'olio (μύρον) usato da Maria era di altissimo valore, per questo Giuda ne critica il dispendio. Tali olii dalle piacevoli fragranze trovavano un largo impiego sia nella cosmesi, sia nella cura di un corpo afflitto da malattie o alterato dalla morte. Mentre Lazzaro aveva portato con sé nella tomba il cattivo odore della morte, Gesù, sfidandola, porta con sé quel profumo che riempie la casa.

Bonaventura insieme ad altri commentatori ha esaltato l'atto di Maria, che la rende superiore alla sorella perché «ob devotionem fleuit et amplius Dominum movit ... Dominus magis audit gemitum cordis quam sonum oris».³³

Pur non affannandosi come Marta, «Dominum speciali refectione pascebat».³⁴ Tuttavia al di là del confronto con la sorella e dell'esempio di devozione offerto a Gesù, Maria compie un atto carico d'amore e profezia, intriso profondamente di femminilità. Usa i capelli, da sempre strumento di seduzione, per asciugare i piedi del maestro, in un gesto che poco ha a che fare con la sottomissione e molto invece con l'innamoramento, che è cura e attenzione per il corpo dell'amato. È una donna che rende tributo al suo uomo, comprendendone l'insegnamento e il destino. Maria precede Gesù nell'esempio, capisce prima dei Dodici. Nel suo sublime silenzio già soffre con lui la solitudine della croce, come un'innamorata venera il corpo del suo amato prima che altri lo distruggano. L'edenica scena con cui si

³¹ Cfr. CORNELIUS A LAPIDE, *Commentarii in Scripturam sacram*, p. 1043.

³² Cfr. R.OSCULATI, *L'evangelo di Giovanni*, Milano 2000, p. 119.

³³ Cfr. BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium Ioannis*, in *Opera omnia*, VI, Quaracchi (Firenze) 1893, p. 402.

³⁴ Cfr. *ibidem*, p. 410.

apre il *Cantico dei Cantici*, in cui profumi inebrianti insieme ai colori della natura preparano e rendono desiderabile l'incontro tra i due amanti, sembra essere lo scenario ideale in cui collocare l'atto di Maria, colmo di fiducia e speranza nella vita.

5. *Maria Maddalena: l'«apostola apostolorum» (20,1-18)*

Le parole incomprensibili di Gesù, i suoi segni, la sua visione del mondo culminano ai piedi di una croce, con un finale che paradossalmente ha il sapore amaro di una sconfitta. Tutto sembra concludersi nel peggiore dei modi, con il profeta, il taumaturgo, il messia atteso crocifisso come il più turpe dei malfattori. Le fondamenta di questo monumento al dolore e alla sofferenza umana, che è la croce, sono costituite da una vera e propria famiglia: oltre la madre vi sono i veri amici di Gesù, quelli che lo avevano capito e che rappresentano la comunità ideale, il popolo nuovo. Le donne ai piedi della croce rappresentano il sostegno unico e vero del dolore dell'umanità: la loro maternità le rende capaci di scegliere le doglie più atroci per partorire la vita. Rappresentano la vita stessa, la volontà e la vocazione di donarla, l'intelligenza di custodirla e conservarla, l'espressione più alta dell'amore che conosce ogni bisogno e cura. L'ora di Cana si è compiuta:

«questo vino sarà offerto non più al capotavola ... ma a chiunque lo voglia accettare. L'amore di Gesù, che sgorgerà dal suo costato sottoforma di sangue e acqua, sarà il vino che rallegherà le nozze nuove e definitive».³⁵

Al nuovo inizio segnato dalle ultime parole del crocifisso segue un nuovo giorno, il primo dopo il sabato, che vede all'alba una donna recarsi al sepolcro: è Maria Maddalena. I suoi passi sono avvolti dalle tenebre, ma è notte anche nel suo cuore. Adesso, commenta Simoens, «bisogna dare spazio alla luce, anche se la tenebra sussiste nel mondo, nella storia, nella vita di questa donna».³⁶ Per la Maddalena andare al sepolcro significa rendere un tributo al monumento della memoria di Gesù,³⁷ è il segno del ricordo, «di un passato che rimanda al presente».³⁸ La scena costruita da *Giovanni* è in contraddizione coi Sinottici, in cui non è solo la Maddalena a recarsi al sepolcro, ma le donne che abitualmente seguivano Gesù e che erano rimaste con lui sotto la croce: Maria madre di Giacomo e Salomé (*Marco* 16,2). Vanno al mattino (*Luca* 24,2), dopo aver acquistato oli profumati per ungere il corpo di Gesù.

Innanzitutto bisogna precisare che sul personaggio giovanneo della Maddalena non pesa alcuna cattiva fama, a differenza dei Sinottici che la presentano come una peccatrice (*Marco* 16,9). A quanto pare, per via del

³⁵ Cfr. J. MATEOS - J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni*, p. 768.

³⁶ Cfr. Y. SIMOENS, *Secondo Giovanni*, p. 794.

³⁷ Μνημείον ha la stessa radice di μνήμη, di solito si troverebbe τάφος.

³⁸ Cfr. J. MATEOS - J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni*, p. 800.

nome, era originaria di Magdala, sulla sponda nord occidentale del lago di Tiberiade e rappresentava una delle presenze femminili costanti al seguito di Gesù. Pur non avendola già vista protagonista di altri eventi emblematici, in questo quadro rappresenta il punto di vista della comunità dei discepoli, che dopo aver visto Gesù morire in croce, si era persuasa che tutto fosse finito. L'apparenza ha il potere di spogliare ogni realtà del suo profondo valore, costituendo un ostacolo, talvolta insormontabile, per la conoscenza e la comprensione della verità: la pietra del sepolcro è stata rotolata via e il corpo di Gesù trafugato. Atterrita dalla perdita e sconcertata da un vuoto inaccettabile, la Maddalena corre indietro, dov'erano riuniti i discepoli, per rivelare loro quello che aveva visto. L'assenza accentua ai suoi occhi la perdita di ogni speranza. Sotto la croce tutto era paradossalmente rimasto in piedi, perché Gesù continuava a comunicare l'amore che unisce, che vince la morte: adesso invece è una fuga generale.

I due discepoli avvertiti, corrono mossi dalla curiosità e tornano indietro sconcertati: solo il discepolo amato da Gesù, investito di una figliolanza universale ai piedi della croce, non sente alcun moto di curiosità o terrore. Si ferma, esita e poi entra. Guarda la vita che si è spogliata dalle bende della morte, per non essere rinchiusa in nessuna caverna umana e per aprirsi come un ventre accogliente all'umanità. Constatata l'assenza del cadavere, i due discepoli tornano indietro, mentre la Maddalena si trattiene presso il sepolcro. Questa scelta di restare, quest'inconscia fiducia che non cede alla rassegnazione le varranno l'incontro con Gesù. Lo sconcerto non ha spento in lei il desiderio di capire, di sapere dove (ποῦ) l'hanno portato affinché, con le sue stesse mani, possa rimetterlo in quello che crede il giusto posto. Tuttavia è il posto di un morto, perché ai suoi occhi appare così, ma il cuore, l'emotività cercano altre risposte. *Giovanni* accentua a questo punto del racconto la componente più drammatica di questa donna: l'ossessione di recuperare un corpo e custodirlo al sicuro. Per questo piange davanti al vuoto, per impotenza, per insufficienza.³⁹

La pietra è tolta e il sepolcro da contenitore chiuso si apre all'infinito, a lei, che finalmente si china (παρὰκύπτω) verso di esso. Inizia il percorso della sua fede nella vita vittoriosa, scandito da una serie di verbi di visione: βλέπω (vv. 1.5), θεωρέω, (vv. 6,12-14: quando nota gli angeli e poi Gesù), ὁράω, (quando annuncia: v. 18).⁴⁰ Si sporge e vede dentro due angeli vestiti di bianco, che già dovrebbero suggerire ai suoi occhi un indizio della realtà nuova che le si prospettava: il colore stesso delle loro vesti fa capire che non c'è nessun lutto per cui piangere. Le chiedono perché piange ed ella risponde di andare alla ricerca di un corpo. Per la Maddalena questo è l'oggetto del suo amore, che crede di dover conservare per mantenere vivo il ricordo.

Il mito orientale di Iside e Osiride comunicava, attraverso una bellissima storia d'amore, che l'anima scopre il divino accogliendolo e lasciandosi

³⁹ Cfr. K.H. RENGSTORF, *Παράκλυτος*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, V, coll. 491 ss.

⁴⁰ Cfr. Y. SIMOENS, *Secondo Giovanni*, p. 794.

trasformare dall'esperienza del dolore. Osiride, ucciso, viene smembrato e sparso per il mondo: una donna, la sua sposa e sorella Iside, non si rassegna alla perdita e dedica la sua vita a cercare le membra per ricomporre l'amato. Trova le mani, i piedi, il cuore, la testa per «cingere con le sue braccia il corpo ricostruito, fino a scaldarlo e farlo risorgere alla vita», perché egli possa «abbracciarla e fecondare il suo utero».⁴¹ Questa devozione alla vita non è ancora visibile nell'atteggiamento della Maddalena, che brancola nel buio, non decifrando nulla di ciò che appare evidente davanti ai suoi occhi. Neppure Gesù che le parla, che la interroga viene riconosciuto: la donna si volta (ἐστράφη) e crede di avere alle sue spalle semplicemente il giardiniere. Molti commentatori hanno trovato una chiave di lettura dell'incontro nel voltarsi indietro della Maddalena. L'azione è resa col verbo στρέφω, usato solo da *Giovanni*, riferito una volta a Gesù che si volta verso i discepoli per chiamarli, rivolgendolo loro la stessa domanda della Maddalena: «Che cosa cercate?» (1,38); quindi lo troviamo citato in un verso di *Isaia* (6,9 ss.), riportato da *Giovanni* a 12,40, per indicare la conversione. Nell'interpretare il processo della conoscenza, Platone espone nel settimo libro della *Repubblica*⁴² la sua idea di conversione (στροφή), che costituisce il presupposto quasi naturale di quella cristiana. Col mito della caverna il filosofo greco spiega che la conoscenza di ogni individuo passa attraverso i suoi occhi e compie un percorso che investe la sua anima solo se riesce a superare le tenebre delle apparenze per raggiungere la luce della verità. Dice infatti che l'anima, andando oltre il mondo reale, approda alla sua parte più fulgida, il bene, se sa «rivolgere (στρέφειν) l'occhio dalla tenebra alla luce con l'intero corpo».⁴³ L'anima deve rivoltarsi (μεταστρέφομαι), per vedere nel posto giusto, per convertirsi (περιστρέφω) alla verità, svincolandosi dai pesi che la atterrano (cibo, piaceri, mollezze).⁴⁴ Dalla caverna del suo animo la Maddalena deve far risorgere l'amore per la vita, deve uscire fuori dal sepolcro buio per distinguere la luce dalle ombre, il vero dal falso, il risorto dal defunto. Il cammino di conversione, nel senso platonico, è una continua ricerca, che va orientata nella giusta direzione, altrimenti è vana. Gli obiettivi qualificano chi la intraprende, mostrandone la purezza d'animo o la meschinità. Come sosteneva Platone, occorre indirizzare bene i propri occhi, perché il dono della vista appartiene a tutti.

Solo quando Gesù la chiama per nome la Maddalena, voltandosi, lo riconosce ed esclama: «Rabboni». L'incontro tra lo sposo e la sposa si è compiuto: udendo la voce, la donna lo ritrova e l'impeto più umano è quello di toccarlo, afferrarlo, stringerlo a sé, come la fidanzata del *Cantico* (3,4). L'appassionato trattenere l'amato è una prova d'amore:⁴⁵ bisogna intendere

⁴¹ Cfr. D.H. LAWRENCE, *L'uomo che era morto*, trad. it., Verona 1994, p. 55: in questo romanzo l'autore dà una splendida descrizione della febbrile ricerca di Iside, mettendola in relazione al racconto della Maddalena.

⁴² Cfr. PLATONE *Repubblica*, VII, 518c-519b, Milano 1999, pp. 497 ss.

⁴³ Cfr. *ibidem*, p. 497.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, p. 498.

⁴⁵ Cfr. *La Bible de Jérusalem*, p. 1121, nota a.

così il gesto della Maddalena. A suo modo, come Iside, ella lo ricompone, lo restituisce ai suoi occhi, alle sue braccia, ma non lo comprende con tutta se stessa. Gesù la allontana, chiedendole di non toccarlo. Adesso non serve più che lo tocchi, perché il suo passaggio attraverso la morte è avvenuto; piuttosto spetta a lei compiere il proprio. Commentano Mateos e Barreto, usando la splendida metafora nuziale del *Cantico*:

«la sposa, dopo aver percorso lo stesso cammino dello sposo, quello dell'amore totale, giungerà al medesimo talamo, già pronto, nel giardino dove non si conosce la morte».⁴⁶

Per far fruttare quest'amore che ha imparato, la Maddalena deve mettersi in cammino e annunciare a tutti ciò che i suoi occhi hanno visto, ciò che il suo cuore risorto dalle tenebre ha compreso. A lei il compito di annunciare un divino, Padre della grande famiglia umana, senza distinzioni né compromessi. Chi vuole sentirlo vicino, chi desidera diventare suo figlio, non deve andare molto lontano, ma scendere nel profondo di se stesso: questa sarà la sua croce, perché è un percorso che genera sofferenza, ma anche la sua resurrezione a una vita nuova. Commenta Tommaso d'Aquino:

«facta est apostolorum apostola, per hoc quod ei committitur ut resurrectionem dominicam discipulis annuntiet: ut sicut mulier viro primo nuntiavit verba mortis, ita et mulier primo nuntiaret verba vitae».⁴⁷

⁴⁶ Cfr. J. MATEOS - J. BARRETO, *Il vangelo secondo Giovanni*, p. 806.

⁴⁷ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In Joannem evangelistam expositio*, p. 629.