

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

Dottorato in **Storia** - XXVI ciclo

Summer school 2012

Un lessico universale

**La figura biblica del banchetto di nozze e la sua
ricezione nell'alto Medioevo**

Presentato da Andrea Maraschi

Discussant: prof.ssa Francesca Cenerini

Tutor: prof. Massimo Montanari

**

Introduzione. La costruzione di un vocabolario.

Nel 1623, in un celebre trattato in cui si opponeva alle ipotesi del gesuita Orazio Grassi sulla nascita delle comete, Galileo scriveva:

«La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto».¹

Lungi dal sottoscritto entrare nel merito di questioni filosofiche, figurarsi astronomiche, trovo che nelle parole dello scienziato pisano sia espressa un'idea di importanza primaria per il tema che ci accingiamo ad affrontare. Pur con finalità dialettiche del tutto differenti da quelle che qui si propongono, Galileo aveva posto l'accento su una questione che è nondimeno centrale per le nostre: il linguaggio. Per comprendere un fenomeno, così come un semplice concetto, risulterebbe vano concentrarsi immediatamente sul suo significato se prima non si è provato a decifrarne il codice attraverso cui esso è espresso. Galileo voleva forse intendere che non basta osservare che gli astri si muovono per capire le dinamiche di interazione reciproca tra i corpi celesti: per questo serve apprendere le leggi che stanno alla base dell'Universo, che in fin dei conti può essere considerato

¹ Galileo Galilei, *Il Saggiatore*, Firenze 1864, p. 60.

un volume smisurato in cui esse si concatenano in una sintassi assai complicata, eppure decifrabile attraverso lo studio di un alfabeto conoscibile: la matematica².

Che cosa abbia a che vedere tale premessa con l'oggetto di questa ricerca è anticipato dai termini che abbiamo appena usato, e che saranno al centro della nostra attenzione nell'analisi che seguirà: codice, alfabeto, sintassi.

La comunicazione è alla base del vivere comune. A seconda del mittente, del destinatario, nonché, è naturale, del contenuto del messaggio stesso, da sempre l'uomo ha avuto l'esigenza di escogitare codici linguistici per far sì che essa avvenisse con successo. Riprendendo un concetto espresso poco fa, non basta veder cadere una mela da un albero per intendere come l'Universo sia governato dal principio dell'elettromagnetismo, così come non basta condividere con qualcun altro la stessa lingua se il messaggio che si vuole trasmettere non può essere interpretato dal destinatario a causa di un differente bagaglio di conoscenze. I racconti mitologici, in ogni tempo e cultura, hanno appunto avuto il ruolo di stilizzare attraverso una narrazione simbolica eventi di valore sacrale, come l'origine del mondo e delle creature, ma non solo, rendendo il messaggio di facile comprensione e memorizzazione. I testi religiosi hanno spesso sfruttato la tecnica comunicativa propria del mito, dal momento che la possibilità di diffusione di un culto dipendeva, tra gli altri fattori, dalla rapidità e l'efficacia con cui esso veniva recepito dalla massa: la Bibbia ne è un mirabile esempio³.

Galileo lo sapeva bene, e lo sottolineò nella sua epistola a Benedetto Castelli del 1613 in merito al celebre passo del libro di Giosuè in cui Dio ferma il sole⁴: «nella Scrittura si trovano molte proposizioni le quali, quanto al nudo senso delle parole, hanno aspetto diverso dal vero, ma son

² Non è un caso che le cosiddette *Cosmic Calls* del 1999 e del 2003, trasmissioni radio inviate nello spazio nella speranza di contattare una civiltà aliena, siano state strutturate da Stephane Dumas e Yvan Dutil secondo una serie di immagini che rappresentavano un vocabolario di numeri e operazioni matematiche: a rigor di logica, il modo più diretto per stabilire un contatto attraverso una lingua che si suppone "universale", appunto.

³ Cfr. P. Ricoeur - E. Jungel, *Dire Dio: per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Brescia 1978; E. Pace, *Raccontare Dio: la religione come comunicazione*, Bologna 2008.

⁴ Gs 10,12-14: «Allora, quando il Signore mise gli Amorrei nelle mani degli Israeliti, Giosuè disse al Signore sotto gli occhi di Israele: '«Sole, fermati in Gàbaon e tu, luna, sulla valle di Aialon'. Si fermò il sole e la luna rimase immobile finché il popolo non si vendicò dei nemici. Non è forse scritto nel libro del Giusto: 'Stette fermo il sole in mezzo al cielo e non si affrettò a calare quasi un giorno intero. Non ci fu giorno come quello, né prima né dopo, perché aveva ascoltato il Signore la voce d'un uomo, perché il Signore combatteva per Israele'?». Ovviamente la discussione di Galileo verteva sul rapporto tra scienza e religione, e sulla loro possibile (o impossibile) convivenza. Nella fattispecie, secondo lo scienziato il linguaggio metaforico del passo di Giosuè non contraddiceva, come sembrerebbe, la teoria copernicana, ma anzi la confermava: solamente, le Sacre Scritture non potevano addentrarsi in questioni che sarebbero stati difficili da cogliere per un pubblico di massa a quel tempo, né era quello il loro scopo. Per questo in esse si trova l'immagine stilizzata del sole che viene fermato da Dio, dato che nella coscienza degli antichi davvero esso pareva muoversi attorno alla Terra.

poste in cotal guisa per accomodarsi all'incapacità del vulgo [...]»⁵; di conseguenza, la Bibbia «in molti luoghi è non solamente capace, ma necessariamente bisognosa d'esposizioni diverse dall'apparente significato delle parole»⁶, tanto che le è «convenuto [...], per accomodarsi all'intendimento dell'universale, dir molte cose diverse, in aspetto e quanto al significato delle parole, dal vero assoluto»⁷.

Ora, la Bibbia fu scritta per diffondere e fissare nel tempo il messaggio ebraico, la storia della creazione dell'Universo in quanto opera di un Dio misericordioso e la promessa di una vita eterna per tutti gli uomini che avranno avuto fede. Il destinatario di questo messaggio era l'umanità (o, quantomeno, il popolo eletto); ad ogni modo, un numero di persone cospicuo e di tutte le estrazioni sociali, dai re ai poveri. Contestualizzando quest'ultimo dato, ciò significa che la stragrande maggioranza delle persone a cui esso veniva rivolto era formata da un pubblico di analfabeti, di una cultura basata su credenze e tradizioni, e per lo più legata alle proprie esigenze primarie, come il mondo della caccia, della pesca e dell'agricoltura. Ma non dimentichiamo anche che il testo era probabilmente la stesura scritta di tradizioni orali più antiche, e che sarebbe comunque stato perpetuato e diffuso ancora oralmente per molto tempo⁸.

Di conseguenza, chi si impegnò nella sua stesura doveva tenere ben presenti due requisiti, che plausibilmente le sue fonti orali già soddisfacevano:

- a) organizzare il racconto secondo episodi di facile memorizzazione e di impatto immediato, possibilmente ricorrendo a delle figure che attingessero il più possibile alla dimensione quotidiana e popolare;
- b) adottare un linguaggio comprensibile da tutti.

Evidentemente, le Sacre Scritture nascondevano una loro complessità di fondo che in effetti, a più riprese, fu all'origine di accese dispute dottrinali che tormentarono la Chiesa. Ma che dire dell'essenza del messaggio biblico? Quali erano i concetti basilari da comunicare al pubblico?

⁵ G. Galilei, *Lettere*, Torino 1978, p. 103.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ivi*, p. 104.

⁸ Cfr J. Scharbert, *La Bibbia. Storia, autori, messaggio*, Bologna 1978; G. Garbini, *Mito e storia nella Bibbia*, Brescia 2003; P. D. Wegner, *Guida alla critica testuale della Bibbia. Storia, metodi e risultati*, Milano 2009.

Per chiare ragioni di spazio, ci limiteremo a considerare in breve alcune delle parabole⁹ raccontate da Gesù: il loro numero complessivo è di quaranta, e tra queste oltre la metà (ventidue) presenta un lessico imperniato sul cibo o sulle attività inerenti il suo approvvigionamento.¹⁰

Scopo principale del Messia era di far comprendere agli uomini che, se avessero avuto fede, Dio avrebbe concesso loro un posto nel regno dei cieli, e le parabole avevano appunto il compito di spiegare in termini accessibili cosa significasse credere nel Signore e, non secondariamente, in cosa consistesse questo aldilà dove Egli li aspettava¹¹. Quando i discepoli chiesero a Cristo perché parlava alla folla in parabole, lui rispose:

«Perché a voi è dato di conoscere i misteri del regno dei cieli, ma a loro non è dato. Così a chi ha sarà dato e sarà nell'abbondanza; e a chi non ha sarà tolto anche quello che ha. Per questo parlo loro in parabole: perché pur vedendo non vedono, e pur udendo non odono e non comprendono»¹².

In altre parole, Gesù si rende conto che molti si rifiutano di capire, per questo deve spostare il discorso su un piano comunicativo differente. Allo stesso tempo però, ciò implica che se da un lato le parabole servivano a istruire i discepoli e quelli tra la folla che più credevano nella sua predicazione, dall'altro esse finivano per confondere tutti gli altri, e questa loro natura bifronte forse può essere interpretata alla luce di quanto scritto da Paolo:

«L'uomo naturale però non comprende le cose dello Spirito di Dio; esse sono follia per lui, e non è capace di intenderle, perché se ne può giudicare solo per mezzo dello Spirito»¹³.

Dunque, è vero che Cristo parla in parabole per semplificare la comunicazione, ma il messaggio è comunque portatore di un significato che richiede fede per essere compreso.

Ma ora leggiamo, per avvicinarci all'oggetto della nostra indagine, come si presenta una parabola alimentare nei vangeli sinottici:

⁹ Dall'identico termine latino "paragone", "similitudine", che a sua volta deriva dal greco "mettere a fianco", "paragone", la "parabola" è un breve racconto che desume dalla natura o dalla vita un insegnamento morale, e che generalmente presenta in termini semplici e accessibili un concetto più complesso. Si veda A. George, *Parabole*, DBS VI (1960), pp. 1149-1177, alle pp. 1149-1151.

¹⁰ Cfr. V. Fusco, *Oltre la parabola: introduzione alle parabole di Gesù*, Roma 1983.

¹¹ Cfr. J. Dupont, *Pourquoi des paraboles? La méthode parabolique de Jésus* (Lire la Bible 46), Paris 1977, pp. 11-14; pp. 43 e sgg.

¹² Mt 13,11-12.

¹³ 1Cor 2,14.

«Il regno dei cieli si può paragonare a un granellino di senape, che un uomo prende e semina nel suo campo. Esso è il più piccolo di tutti i semi ma, una volta cresciuto, è più grande degli altri legumi e diventa un albero, tanto che vengono gli uccelli del cielo e si annidano fra i suoi rami»¹⁴,

o, ancora:

«Il regno dei cieli è simile al lievito che una donna prende e nasconde in tre misure di farina, finché la pasta sia tutta lievitata»¹⁵.

Il meccanismo comunicativo è evidente: Gesù, volendo convincere chi lo ascolta ad abbandonarsi alla fede in Dio, pone innanzitutto al centro dell'attenzione che cosa è in serbo per chi crederà. Si tratta di una promessa, non di un dono di cui godere immediatamente, perciò serve giustificare l'eventuale impegno di chi vorrà aspettare. Come? Ricordando che anche in agricoltura e in cucina, due realtà che chi ascoltava conosceva bene, spesso sembra di investire molto per ottenere qualcosa di esiguo, quando invece il tempo dimostra il contrario: il pane *cresce* grazie al lievito, così come il granello di senape sotto la cura del contadino, ed entrambi diventano molto più grandi (nonché utili, nutrienti) di quanto erano inizialmente.

Ma le parabole servono anche a spiegare cosa accadrà alla fine dei tempi, quando Dio sceglierà chi far entrare nel regno dei cieli; perché la fede è un moto dell'intimo, e il Signore sa distinguere tra chi l'ha accolta e mantenuta in vigore e chi, invece, l'ha rifiutata o trascurata. Dio è misericordioso ma separerà gli uni e gli altri, e il lessico alimentare¹⁶ viene ancora una volta sfruttato per stilizzare quest'ultimo momento chiave dell'esistenza umana:

«Il regno dei cieli è simile anche a una rete gettata nel mare, che raccoglie ogni genere di pesci. Quando è piena, i pescatori la tirano a riva e poi, sedutisi, raccolgono i pesci buoni nei canestri e buttano via i cattivi. Così sarà alla fine del mondo. Verranno gli angeli e separeranno i cattivi dai buoni e li getteranno nella fornace ardente, dove sarà pianto e stridore di denti»¹⁷.

Così come la pesca si presta bene a rappresentare questa immagine, anche l'agricoltura:

¹⁴ Mt 13,31-32; Mc 4,30-32; Lc 13,18-19.

¹⁵ Mt 13,33-35; Lc 13,20-21.

¹⁶ Si badi bene: con tale definizione non intendo richiamare l'analogia tra cibo e linguaggio sottolineata da Claude Lévi-Strauss in *Anthropologie structurale*, Paris 1958. Qui non analizzo la struttura di un dato sistema alimentare paragonandola a quella di un sistema linguistico, bensì la costruzione di un dato codice linguistico (quello biblico) basato su temi e figure proprie di un contesto alimentare.

¹⁷ Mt 13,47-50.

«Il regno dei cieli si può paragonare a un uomo che ha seminato del buon seme nel suo campo. Ma mentre tutti dormivano venne il suo nemico, seminò zizzania in mezzo al grano e se ne andò. Quando poi la messe fiorì e fece frutto, ecco apparve anche la zizzania. Allora i servi andarono dal padrone di casa e gli dissero: “Padrone, non hai seminato del buon seme nel tuo campo? Da dove viene dunque la zizzania?”. Ed egli rispose loro: “Un nemico ha fatto questo”. E i servi gli dissero: “Vuoi dunque che andiamo a raccoglierla?”. “No”, rispose, “perché non succeda che, cogliendo la zizzania, con essa sradichiate anche il grano. Lasciate che l'una e l'altro crescano insieme fino alla mietitura e al momento della mietitura dirò ai mietitori: ‘Cogliete prima la zizzania e legatela in fastelli per bruciarla; il grano invece riponetelo nel mio granaio’”»¹⁸.

La natura stessa, sembra voler intendere Gesù, dona prodotti buoni e prodotti cattivi. Gli uomini non si sottraggono a questa legge per loro stessa indole: non tutti crederanno, molti compiranno azioni nefande e non si convertiranno. Non è colpa del pescatore se trova nella rete pesci non buoni, né del contadino se un nemico semina zizzania nel suo campo: notiamo come costruire questo discorso utilizzando il linguaggio “alimentare”, attinente al mondo della natura, semplifica enormemente il compito sia a chi parla, sia a chi ascolta. D'altronde è Dio ad aver creato la natura così, e non c'è altro modo in cui le cose possano andare.

E a proposito della selezione che il Signore farà nel giorno del Giudizio, Gesù racconta un'ulteriore parabola, tra le altre, che rappresenta uno dei punti focali della nostra discussione. È su questa che ora ci soffermeremo, per la grande fortuna che incontrò nell'alto Medioevo.

Il matrimonio mistico.

Alla fine del VI secolo d.C., nella sua opera esegetica sul *Cantico dei Cantici*, papa Gregorio Magno scrive:

«Debemus ad has sacras nuptias sponsi et sponsae cum intellectu intimae caritatis, id est cum ueste uenire nuptiali, necesse est: ne, si ueste nuptiali, id est digna caritatis intelligentia, non induimur, ab hoc nuptiarum conuiuio in exteriores tenebras, id est in ignorantiae caecitate, repellamur»¹⁹.

¹⁸ Mt 13,24-30.

¹⁹ Gregorius Magnus, *Expositio in Canticum canticorum*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, ed. J. P. Migne, LXXIX, Paris 1844-1855, p. 473.

Gregorio fa naturalmente riferimento alla storia d'amore tra i due giovani protagonisti del *Cantico*, e intende interpretare in senso sacrale la passione e la sensualità espresse nei versi, vedendo in tale amore un sentimento di origine e purezza divina. A tal proposito opera un raffinato parallelismo: accosta le nozze dei due innamorati a una parabola raccontata da Gesù presente nel vangelo di Matteo²⁰. Non si tratta di una raffinatezza retorica fine a se stessa, al contrario: la citazione gli permette di elevare la sua riflessione a un piano decisamente più alto. Che cos'è questa veste nuziale di cui ci parla, che metaforicamente definisce *digna caritatis intelligentia*? E che cos'è questo banchetto nuziale avvolto da *exteriores tenebras*, in mezzo alle quali si rischia di essere abbandonati?

La risposta si trova, come accennato, in una fortunata immagine biblica attribuita a Gesù e conosciuta come *parabola delle nozze*:

«Gesù riprese a parlar loro in parabole e disse: “Il regno dei cieli è simile a un re che fece un banchetto di nozze per suo figlio. Egli mandò i suoi servi a chiamare gli invitati alle nozze, ma questi non vollero venire. Di nuovo mandò altri servi a dire: ‘Ecco ho preparato il mio pranzo; i miei buoi e i miei animali ingrassati sono già macellati e tutto è pronto; venite alle nozze’. Ma costoro non se ne curarono e andarono chi al proprio campo, chi ai propri affari; altri poi presero i suoi servi, li insultarono e li uccisero.

Allora il re si indignò e, mandate le sue truppe, uccise quegli assassini e diede alle fiamme la loro città. Poi disse ai suoi servi: ‘Il banchetto nuziale è pronto, ma gli

²⁰ In effetti, il racconto è presente anche in Lc 14,16-24 e in *Ev. Thom* 64, ma con alcune differenze sostanziali: Matteo (la versione su cui ci soffermeremo) parla espressamente di un re, di un banchetto nuziale, di una sposa, della veste nuziale che l'ospite cacciato non possedeva; insomma, il contesto è dichiaratamente la celebrazione di un matrimonio. Nel vangelo di Luca, invece, la scena viene proposta con altri termini: non c'è un re, ma più genericamente “un uomo”; non un banchetto nuziale, ma una grande cena. Inoltre nella versione di Luca il padrone di casa si infuria immediatamente quando i suoi inviti vengono rifiutati, mentre il re del vangelo di Matteo, prima di adirarsi, manda una seconda volta i suoi servi a persuadere i convitati. Il destino degli stessi servi è differente: in Luca vengono respinti con delle scuse, in Matteo il rifiuto si tramuta anche in violenza, così come aggressivo diviene l'atteggiamento del re.

Per quanto riguarda, invece, la versione del racconto presente nel *logion* 64 del vangelo copto di Tommaso, troviamo molte affinità con il modello proposto da Luca: assente la formula iniziale che identifica la parabola come parabola del Regno, assente la qualifica sociale dell'uomo come “re”; il banchetto non fa parte di una celebrazione nuziale, e l'uomo invia un solo servo a invitare gli ospiti; questi si sottraggono alla chiamata in modi simili a quelli del vangelo di Luca. In sostanza, rispetto al racconto di Matteo, i brani di Tommaso e Luca sono spogli di quello che Pier Franco Beatrice ha definito «un imponente processo di amplificazione allegorica» che caratterizza il primo. Per la traduzione italiana della parabola delle nozze nel vangelo di Tommaso, si veda L. Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Torino 1971, I, p. 494 e M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, Torino 1975, I/1, p. 274; per un approfondimento delle similitudine e divergenze fra le varie versioni, si veda P. F. Beatrice, *Il significato di Ev. Thom. 64 per la critica letteraria della parabola del banchetto* (Mt 22,1-14/ Lc 14,15-24) in AA. VV., *La parabola degli invitati al banchetto. Dagli evangelisti a Gesù*, Brescia 1978, pp. 237-277; M. Pesce, *Ricostruzione dell'archetipo letterario comune a Mt. 22,1-10 e Lc 14,15-24*, in AA. VV., *La parabola degli invitati al banchetto* cit., pp. 167-236.

Per ragioni tematiche, in questa ricerca prenderemo in considerazione solamente la versione del vangelo di Matteo, in quanto è l'unica a presentare il contesto come banchetto nuziale, raffrontandola con le altre due versioni sorelle unicamente per naturali esigenze d'analisi, ma tralasciando l'approfondimento delle somiglianze e delle divergenze tra esse.

invitati non ne erano degni; andate ora ai crocicchi delle strade e tutti quelli che troverete, chiamateli alle nozze'. Usciti nelle strade, quei servi raccolsero quanti ne trovarono, buoni e cattivi, e la sala si riempì di commensali. Il re entrò per vedere i commensali e, scorto un tale che non indossava l'abito nuziale, gli disse: 'Amico, come hai potuto entrare qui senz'abito nuziale?'. Ed egli ammutolì. Allora il re ordinò ai servi: 'Legatelo mani e piedi e gettatelo fuori nelle tenebre; là sarà pianto e stridore di denti'. Perché molti sono chiamati, ma pochi eletti'». ²¹

Come già osservato nei precedenti esempi, vediamo ripetersi lo schema comunicativo che accosta il regno dei cieli a una situazione connessa con il cibo, e anche in questo caso possiamo comprenderne le ragioni: un banchetto nuziale doveva essere un evento legato alla quotidianità (pur nella sua eccezionalità) tanto allora quanto oggi, un'occasione a cui tutti, almeno una volta, potevano aver preso parte. Questo è fondamentale, perché chi ascoltava forse non intendeva ancora bene cosa fosse la vita oltre la vita che il Signore aveva promesso all'umanità, ma sapeva perfettamente come funzionasse una celebrazione nuziale.

La scelta di un simile parallelismo risiede nella forza dell'immagine evocata da Gesù: una sala al cui interno banchettano i convitati, protetti dalle tenebre; tenebre a cui è lasciato, con mani e piedi legati, uno soltanto di essi. L'esclusione dalla festa, situazione già sgradevole di per sé perché segno d'infamia, è resa ancor più drammatica dall'oscurità che permea il mondo all'esterno. Ciò che importa chiarire al Messia è che non tutti risponderanno alla chiamata di Dio, ma preferiranno non partecipare al pranzo celebrativo: alcuni rifiuteranno immediatamente, altri si presenteranno comunque alla festa ma si mostreranno indegni. Ed è proprio a questo che Gregorio Magno si riferiva nel suo scritto esegetico: persino ai *cattivi* sarà permesso mangiare alla tavola del re e degli sposi, purché indossino l'abito appropriato.

Certamente la parabola delle nozze va interpretata tenendo conto del suo contesto letterario. In questa sede ci preme più che altro sottolineare che essa fa parte di un trittico di parabole rivolte agli stessi ascoltatori, insieme con quella dei vignaioli omicidi²² (che la precede), la quale è preceduta a sua volta dalla parabola dei due figli²³: in queste tre occasioni, Gesù parla ai sommi sacerdoti e agli anziani del popolo che contestavano la sua predicazione²⁴. Un trittico di parabole, dunque, connesso

²¹ Mt 22,1-14.

²² Mt 21,33-46, ma anche Lc 20,9-18 e Mc 12,1-12.

²³ Mt 21,28-32.

²⁴ G. Barbaglio, *La parabola del banchetto di nozze nella versione di Matteo*, in AA. VV., *La parabola degli invitati al banchetto* cit., pp. 64-101, a p. 65.

alla questione stessa dell'autorità di Cristo²⁵ messa in dubbio dai capi giudaici, e quindi a loro rivolto.

Rispetto alle altre due versioni della parabola contenute nei vangeli di Luca e di Tommaso, quella di Matteo presenta uno spiccato carattere allegorico. Come accennato in precedenza²⁶, quello che nei primi due testi è un grande pranzo preparato da un uomo, nel terzo è un convivio nuziale allestito da un re per le nozze di suo figlio. Anche in un'altra occasione Matteo sembra votato a elevare il discorso sul piano dell'allegoria e ritorna sul momento rituale del matrimonio²⁷: nella parabola delle dieci vergini²⁸ riemerge come protagonista lo sposo, e con esso la sala delle nozze da cui si può essere esclusi. «[...] arrivò lo sposo; e quelle [le vergini] che erano pronte entrarono con lui nella sala delle nozze, e la porta fu chiusa», si legge. «Più tardi vennero anche le altre vergini, dicendo: "Signore, Signore, aprici!". Ma egli rispose: "Io vi dico in verità: Non vi conosco". Vegliate dunque, perché non sapete né il giorno né l'ora».

La parabola delle nozze assolve appieno le sue funzioni: presenta il regno di Dio come una magnifica festa a spese del Signore a cui tutti mangiano lietamente, e dove si è protetti da qualsiasi pericolo vi sia al di fuori. Una sala di cui sembra quasi scorgere le torce accese e i colori degli addobbi e di cui pare di udire il baccano dei festeggiamenti, se confrontata con quanto c'è fuori del palazzo: *tenebras exteriores, ibi erit fletus et stridor dentium*²⁹, come fa eco Agostino d'Ippona al principio del V secolo.

Ma se tentare un'esegesi approfondita della parabola delle nozze ricade oltre le nostre competenze, nondimeno possiamo sfruttare un approccio più misurato e cogliere più spontaneamente i meccanismi di questo linguaggio basato su un lessico di tipo alimentare.

Innanzitutto, possiamo osservare che l'immagine evocata è efficace proprio perché mostra un ambiente festoso in cui protagonista è una tavola imbandita di deliziose vivande: e se consideriamo il numero e la tipologia dei miracoli alimentari compiuti da Gesù, è plausibile pensare che al tempo (al pari, per esempio, dell'epoca medievale) l'utopia di un luogo dove il cibo abbonda ed è offerto

²⁵ Mt 21,23: «Quando giunse nel tempio, i capi dei sacerdoti e gli anziani del popolo si accostarono a lui, mentre egli insegnava, e gli dissero: "Con quale autorità fai tu queste cose? E chi ti ha dato questa autorità?"».

²⁶ Vedi nota n. 20.

²⁷ Cfr. R. Swaeles, *L'orientation ecclésiastique de la parabole du festin nuptial en Mt.*, XXII,1-14, ETL 36 (1960), p. 662.

²⁸ Mt 25,1-13.

²⁹ Augustinus Hipponensis, *Contra aduersarium legis et prophetarum*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, ed. J. P. Migne, XLII, Paris 1844-1855, p. 603.

spontaneamente doveva avere una indubitabile potenza³⁰. «Per il banchetto, cioè per il momento più importante della festa, [il re] ha preparato tori interi e vari animali ingrassati per l'occasione»³¹: lo è davvero, il banchetto, il momento più importante della celebrazione nuziale?

Di certo il pasto condiviso ha sempre avuto una sua valenza profonda nelle culture umane, poiché l'azione in sé del mangiare, oltre la sua dimensione nutritiva, riveste per gli uomini dei significati secondari (ma con ciò non si intenda culturalmente meno importanti)³². Mangiare insieme significa condividere, oltre al cibo, un momento: nel caso del matrimonio, possiamo includere un significato sociale aggiuntivo che consiste nell'essere testimoni dello sposalizio³³. Non chiunque può essere testimone, ma solo chi è a stretto contatto della famiglie degli sposi, così come non tutti sono degni

³⁰ Si veda, per esempio, M. Montanari, *La fame e l'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa*, Roma-Bari 2010 (I ed. 1993), pp. 118-120; Giuseppe Cocchiara, *Il paese di Cuccagna e altri studi di folklore*, Torino 1980, pp. 163 e sgg.; Piero Camporesi, *Il paese della fame*, Bologna 1985.

³¹ Carlo Buzzetti, *Analisi letteraria del racconto matteoano*, in AA. VV., *La parabola degli invitati al banchetto* cit., pp. 11-61, a p. 26.

³² Solamente per citare un esempio che fa parte della tradizione di studi antropologici sul tema della ritualità, ricorderemo l'antropologo scozzese William Robertson Smith, che nelle sue opere *Kinship and marriage in early Arabia* (Cambridge 1885) e *Lectures on the religion of the Semites* (Edinburgh 1889) si occupò approfonditamente del rito come strumento dalle finalità pratiche. Cercando di rintracciare indietro nel tempo la forma originaria della religione ebraica (che egli sospettava essere totemica), individuò una consuetudine primaria tra le altre: il sacrificio. Lo spunto derivava naturalmente dalla Bibbia, dove però tale pratica risultava già affermata e mai messa in discussione, allorché rivolse la sua attenzione alle religioni praticate da quelle popolazioni più conservatrici in tal senso, come i nomadi della Palestina, e trovò che nel costume di questi ultimi avesse valore centrale il sacrificio rituale del cammello, che prevedeva poi l'allestimento di un banchetto in cui la comunità condivideva le carni dell'animale. Uno studio di questo tipo indicava che il rito di uccidere un cammello, per quella cultura, non aveva un significato fine a se stesso, ma costituiva di fatto l'unità sociale del gruppo che si identificava in un animale dal significato totemico, essendo il cammello fondamentale per la sopravvivenza in quel contesto ambientale. Esso non poteva essere ucciso da un membro del gruppo singolarmente, ma solo da tutti insieme: in gruppo si eseguiva il sacrificio e in gruppo si condivideva.

Della questione del pasto condiviso si è occupato M. Montanari in *Convivio. Storia e cultura dei piaceri della tavola*, Roma-Bari 1989 (soprattutto pp. VII-XXIV); cfr. anche Id., *Il cibo come cultura*, Roma-Bari 2004, pp. 129 e sgg.; per una prospettiva differente ma comunque feconda di spunti, si veda M. Conner - C. J. Armitage, *La Psicologia a Tavola*, Bologna, 2008.

³³ Questione che nel Medioevo rivestirà un ruolo di primo piano nel controllo che le autorità cercheranno di esercitare su un istituto per natura "sfuggente" alla legge come, appunto, il matrimonio.

di godere delle vivande che il re offre per tale festa³⁴: tutto questo ci dà la misura del significato degli inviti in tre mandate ordinati dal sovrano, da Dio.

Dunque, il dato alimentare non è una scelta casuale, come non lo è nelle altre ventun parabole che fanno del cibo (in senso generico) il perno della narrazione.

Ma un banchetto nuziale, per definizione, non è solamente un pranzo fastoso: innanzitutto, è un momento condiviso tra i membri della comunità in cui si celebra un evento di grande importanza, appunto un matrimonio («il banchetto ne è uno dei momenti e degli aspetti più vistosi»³⁵, fa notare Carlo Buzzetti). Nel presente caso, la stilizzazione dello sposalizio tra il principe e la sua promessa rappresenta un'unione che definiremmo mistica. La tradizione ebraica faceva infatti coincidere la futura transizione del popolo eletto dalla vita terrena a quella nel regno dei cieli con la partecipazione a un banchetto messianico di cui si parla anche nel libro dell'Apocalisse³⁶. In Isaia, similmente, leggiamo:

«Il Signore degli eserciti preparerà per tutti i popoli su questo monte
un convito di cibi succulenti,
un convito di vini vecchi,
di cibi pieni di midollo,
di vini vecchi raffinati».³⁷

Il banchetto assurge quindi a rituale di passaggio tra il mondo terreno e quella celeste, un rituale che, a seguito della fede riposta nella parola di Dio, promette cibi squisiti in grande abbondanza: il messaggio religioso, d'altro canto, deve persuadere il destinatario. Racconto mitico e rito, allora, si

³⁴ La religione ebraico-cristiana tende spesso a conferire alla mensa, in senso generico, il significato di comunione con Dio. È una figura comune nella Bibbia, ma qui citeremo a titolo di esempio un passo tratto da Paolo: «Perciò, miei cari, fuggite l'idolatria. Io parlo come a persone intelligenti; giudicate voi su quel che dico. Il calice della benedizione, che noi benediciamo, non è forse la comunione con il sangue di Cristo? Il pane che noi rompiamo, non è forse la comunione con il corpo di Cristo? Siccome vi è un unico pane, noi, che siamo molti, siamo un corpo unico, perché partecipiamo tutti a quell'unico pane. Guardate l'Israele secondo la carne: quelli che mangiano i sacrifici non hanno forse comunione con l'altare? Che cosa sto dicendo? Che la carne sacrificata agli idoli sia qualcosa? Che un idolo sia qualcosa? Tutt'altro; io dico che le carni che i pagani sacrificano, le sacrificano ai demòni e non a Dio; ora io non voglio che abbiate comunione con i demòni. Voi non potete bere il calice del Signore e il calice dei demòni; voi non potete partecipare alla mensa del Signore e alla mensa dei demòni. O vogliamo forse provocare il Signore a gelosia? Siamo noi più forti di lui?» (1Cor 10,14-22).

Vediamo come il motivo del pasto condiviso torni quale allegoria della salvezza che Dio ha promesso agli uomini di fede; il banchetto è dunque vietato ai pagani idolatri.

³⁵ *Ivi*, p. 16.

³⁶ Ap 19,7-9.

³⁷ Is 25,6.

integrano vicendevolmente nell'ottica di fornire una spiegazione riguardo alla tappa finale dell'esistenza terrena.

Si tratta di un'interpretazione che viene avvalorata dal contesto stesso: «la prospettiva allegorica ha tutta probabilità di essere presente, tanto più che la tradizione sinottica conosce il motivo di Gesù sposo»³⁸. «Tamquam sponsus quippe de thalamo suo processit, qui ad coniungendam sibi ecclesiam incarnatus Deus de incorrupto uteri uirginis exiuit»³⁹, ricorda Gregorio Magno: Cristo si incarna in un corpo umano e si unisce in matrimonio con la Chiesa cristiana, ossia la istituisce. Tutto ciò senza dimenticare che la parabola dei vignaioli omicidi, subito precedente quella delle nozze, è da considerarsi anch'essa «una vasta allegoria storico-salvifica»⁴⁰. È pertanto plausibile intendere che il banchetto nuziale-messianico non è allestito da un re qualunque per suo figlio, ma da Dio per Cristo.

Intorno al 180 d.C., il vescovo di Lione Ireneo rievoca la dimensione sacrale del convivio descritto da Matteo:

«Qui autem vocati quidem sunt ad cenam Dei, et propter malam suam conversationem non perceperunt Spiritum sanctum projicientur, inquit [apostolus], in tenebras exteriores, manifeste ostendens quod idem ipse Rex, qui convocaverit undique fideles ad nuptias Filii sui et incorruptibile convivium donaverit, jubeat mitti in tenebras exteriores eum qui non habet indumentum nuptiarum, hoc est contemptorem»⁴¹.

L'allegoria viene esplicitata nelle formule *cenam Dei e nuptias Filii sui*, il che ci fa intendere che in questo caso particolare il pasto non è solamente un momento in cui si condivide festosamente il cibo, ma in un certo senso il destino di coloro che hanno accolto lo Spirito Santo e si sono dunque presentati con un adeguato *indumentum nuptiarum*, al contrario del *contemptorem*, lo «spregiatore».

³⁸ G. Barbaglio, *La parabola del banchetto di nozze nella versione di Matteo* cit., pp.76-77. Cfr Mt 9,15. Il motivo di Gesù come sposo tornerà poi spessissimo nei testi altomedievali nella rappresentazione del matrimonio mistico per eccellenza, quello con la Chiesa. «Item secundum spiritales nuptias, sicut unus Christus et una ecclesia, sic et unus uir et una uxor tam secundum generis documentum quam secundum Christi sacramentum» scrive Isidoro di Siviglia nel VII secolo (Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis*, ed. C. M. Lawson, in *Corpus Christianorum Series Latina*, 113, Turnhout 1989, cl. 1207).

³⁹ Gregorius Magnus, *Homiliae in euangelia*, in *Corpus Christianorum Series Latina*, 141, ed. R. Etaix, Turnhout 1999, p. 361.

⁴⁰ Raccogliamo la citazione segnalata da Barbaglio del volume di J. Jeremias, *Le parabole di Gesù*, Brescia 1973, p. 82.

⁴¹ Irenaeus Lugdunensis secundum translationem latinam, *Aduersus haereses seu Detectio et euersio falso cognominatae Gnoseos*, Sources chrétiennes, 264, ed. A. Rousseau / L. Doutreleau, Paris 1979, Cl. 1154 f (A).

Similmente Epifanio Latino nel VI secolo: «Nemo est enim paterfamilias verus nisi deus pater domini nostri Iesu Christi. Qui fecit cenam magnam. In qua cena fecit nuptias filio suo, id est Christo et ecclesiae»⁴².

È interessante notare che il convivio rappresenta la vera costante della parabola. È l'evento a cui vengono invitati gli ospiti, e malgrado le vicende successive che portano alla distruzione di una città, al re preme ancora sottolineare che il banchetto è pronto e le tavole imbandite. «Sembra implicito un pensiero: se il banchetto continua a essere pronto, bisogna che in qualche modo sia goduto da qualcuno: il banchetto di un re non può fallire»⁴³, e l'efficacia dell'uso del convivio come forma allegorica per comunicare un messaggio "altro" si manifesta ora chiaramente.

Matteo conosceva bene l'importanza culturale di una festa simile a quell'epoca, dunque sfrutta tale figura a suo vantaggio. La festa di matrimonio a cui Dio invita i popoli ha, di fondo, tutte le caratteristiche di un convito nuziale degno di un re: magnificenza, abbondanza, solennità.

E cosa si può dire riguardo al cibo offerto dal sovrano? Si può supporre uno slittamento del significato in senso allegorico anche in merito alle vivande? Gregorio Magno ne era convinto, così come credeva che la sua opera di esegesi fosse necessaria per chi non poteva intendere correttamente la parabola proprio riguardo al rapporto tra significante (il cibo) e significato⁴⁴: «Come interpretare i tori e gli animali ingrassati, fratelli carissimi, se non come i padri del nuovo e dell'antico testamento?»⁴⁵. Quelli dell'antico, spiega immediatamente, caricavano e ferivano i loro detrattori con le corna della perfezione morale, proprio come tori, mentre quelli del nuovo testamento godevano della grazia del proprio "grasso" interiore, sordi ai desideri terreni, e sollevavano le ali per votarsi *ad sublimia contemplationis*.

Il lessico alimentare, come illustrato in quest'ulteriore caso, offre numerose possibilità linguistiche ed estende la comunicazione al volgo⁴⁶. Un secolo e mezzo prima di Gregorio un altro papa, Leone I, conferiva agli stessi alimenti un significato sacrale:

⁴² Epiphanius Latinus, *Interpretatio Euangeliorum*, ed. A. Erikson, 1933, p. 150. L'attribuzione è tuttora incerta, in quanto non è dato sapere se si tratta di Epifanio vescovo di Siviglia dal 441 al 461 o, più probabilmente, dell'omonimo vescovo di Benevento, caso in cui si collocherebbe la stesura dell'opera a cavallo tra il V e il VI secolo.

⁴³ Carlo Buzzetti, *Analisi letteraria del racconto matteoano* cit., p. 21.

⁴⁴ Gregorius Magnus, *Homiliae in euangelia* cit., p. 362: «Quia enim uulgo loquor, etiam ipsa me necesse est uerba euangelicae lectionis explanare.».

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Cfr. nota n. 44.

«[...] qui sacramentum suae reparationis intellegit, carnis se uitiis debet exuere, et omnes sordes abicere peccatorum, ut aditurus nuptiale conuiuium, splendeat ueste uirtutum.

Quamuis enim benignitas sponsi cunctos ad communionem regiarum inuitet epularum, studendum tamen est uniuersis uocatis, ut sacrorum ciborum munere non inueniantur indigni»⁴⁷.

Non si tratta di un cibo per tutti, quindi: gli indegni non ne mangeranno proprio perché gli alimenti sono la materializzazione del dono che Dio offre agli invitati, ossia la salvezza, attraverso la predicazione degli uomini che ha scelto.

È allora naturale supporre che il triplice invio dei servi simboleggi la missione apostolica che nelle prime due occasioni si rivolge al «giudaismo ufficiale»⁴⁸, nella terza a tutti gli altri, israeliti e pagani; non a caso, in altro luogo, Gesù dice ai farisei: «Perciò ecco, io vi mando dei profeti, dei saggi e degli scribi; di questi, alcuni ne ucciderete e metterete in croce [...]»⁴⁹. A cavallo tra il V e il VI secolo, Epifanio riecheggia: «I servi, che egli mandò per chiamare gli invitati alle nozze, sono gli apostoli inviati in tutto il mondo a richiamare i popoli alla speranza e alla fede nel figlio di Dio e nella remissione dei peccati, nel regno dei cieli e nella vita eterna»⁵⁰. Un secolo più tardi, nelle sue *Homiliae in euangelia*, Gregorio Magno chiosa: «[Pater] Misit ergo seruos suos ut ad istas nuptias amicos inuitarent. Misit semel, misit iterum, quia incarnationis dominicae praedicatores et prius prophetas dixit futuram, et per apostolos nuntiauit factam»⁵¹. L'invio dei servi è per la chiamata a un grande evento annunciato in tre stadi successivi, perciò Dio ne sceglie di speciali: predicatori, profeti, infine gli apostoli.

Il nucleo della parabola, però, ruota attorno a un ultimo elemento che rende decisamente più complesso il testo: l'invitato che si presenta senza un'adeguata veste. La pena inflittagli, ossia l'abbandono nelle tenebre *ubi erit fletus...*, è la stessa che, sempre in Matteo, troviamo assegnata al servo inoperoso della parabola dei talenti⁵² e al maggiordomo infedele che non si cura di

⁴⁷ Leo Magnus, *Tractatus septem et nonaginta*, in *Corpus Christianorum Series Latina* 138; 138A, ed. A. Chavasse, Turnhout 1973, Cl. 1657.

⁴⁸ G. Barbaglio, *La parabola del banchetto di nozze nella versione di Matteo* cit., p. 88.

⁴⁹ Mt 23,34.

⁵⁰ Epiphanius Latinus, *Interpretatio Euangeliorum* cit., p. 150.

⁵¹ Gregorius Magnus, *Homiliae in euangelia* cit., pp. 361-362.

⁵² Mt 25,14-30.

amministrare la casa del padrone⁵³, nonché a «tutti gli operatori di iniquità»⁵⁴; infine, la pena compare nella già citata parabola della rete⁵⁵.

Che cosa vi sia in quell'oscurità lo si può intuire conoscendo cosa invece *non c'è*, e che non varca i confini della sala di nozze: «[...] ne ab illa aeterna beatitudine exclusus», scrive Cesario di Arles in pieno VI secolo, «et a convivio nuptiali proiectus, ligatis manibus et pedibus [...]»⁵⁶. Eterna beatitudine all'interno, eterna sofferenza all'esterno.

La particolarità di questo spozalizio, come precisa nella seconda metà del VII secolo l'abate di Clonard, l'irlandese Ailerano, è proprio che esso rappresenterà un rito di passaggio verso una condizione che non sarà più alterata in futuro, la salvezza eterna, appunto: «[...] et praeparemur, ut, ueniente domino, in sponsa intremus in gaudium domini et ad nuptias intromittamur aeternas»⁵⁷.

Nella parabola in oggetto, d'altro canto, ai tre elementi caratteristici di un banchetto nuziale appena menzionati (magnificenza, abbondanza, solennità) se ne aggiunge un quarto.

Siamo sul piano allegorico, e l'evento vuole rappresentare in termini concreti e stilizzati qualcos'altro: abbiamo visto come il momento in cui i commensali condividono il pasto simboleggi il banchetto messianico, «il tempo della salvezza escatologica offerta da Dio agli uomini»⁵⁸. È un convivio i cui invitati sono infine ammessi a entrare nel regno dei cieli; la condivisione del cibo ne è, in un certo senso, l'atto iniziale, appunto il rito che determina il passaggio dalla condizione originaria a quella finale. Dunque, tornando da ultimo alla questione della veste nuziale, comprendiamo perché Matteo abbia voluto aggiungere tale ulteriore elemento a un racconto di per sé concluso con l'ultimo invito e la celebrazione del convivio (come di fatto avviene nelle versioni di Luca e Tommaso): ciò è dovuto proprio alla caratteristica trasformazione che il redattore fa rendendo il convito un pranzo nuziale in sintonia con il significato allegorico di cui ha voluto permeare il testo.

Anche la qualità degli invitati e il loro atteggiamento verso la festa regale vogliono significarci qualcosa. Il banchetto che sta al centro della nostra parabola è un evento importante, e il fatto che

⁵³ Mt 24,45-51.

⁵⁴ Mt 13,41.

⁵⁵ Mt 13,47-50.

⁵⁶ Caesarius Arelatensis, *Sermones Caesarii uel ex aliis fontibus hausti*, in *Corpus Christianorum Series Latina*, 103; 104, ed. G. Morin, Turnhout 1953, Cl. 1008.

⁵⁷ Aileranus sapiens monachus Clonardensis, *Interpretatio mystica progenitorum Domini Iesu Christi*, in M. Lapidge and R. Sharpe, *A Bibliography of Celtic-Latin Literature 400-1200*, Dublin 1985, B299, p. 340.

⁵⁸ G. Barbaglio, *La parabola del banchetto di nozze nella versione di Matteo cit.*, p. 77.

Dio abbia infine scelto di non distinguere né per rango né per indole gli ospiti («Usciti nelle strade, quei servi raccolsero quanti ne trovarono, buoni e cattivi»), non implica che questi potessero sottovalutare l'importanza della celebrazione. Difatti, Matteo dà per scontato che tutti i commensali si siano presentati vestiti adeguatamente, anche se ciò non vuol dire che debbano aver necessariamente indossato un abito da festa; semplicemente, potrebbero averne usato uno pulito, appunto dignitoso. Ed è tale contesto (opportunamente pensato dal redattore) che carica di importanza il momento in cui il re fa il suo ingresso nella sala: egli difatti non era a tavola insieme agli invitati, non si era mescolato con le altre persone. Entra per assicurarsi che la festa proceda per il meglio, ma si accorge che uno dei commensali ha offeso la sua ospitalità, non essendosi nemmeno preoccupato di presentarsi vestito in maniera dignitosa, al contrario degli altri.

«Et quia in fallendis hominibus plurimum artis soleat habere simulatio, quae si nos uel secreto mentis alienae uel simplicitate iudicii nostri fefellerit, tamen Deum latere non possit, ideo ingressus Deus felicis resurrectionis istius coetum et hominem accumbentem sine nuptiali ueste conspiciens interrogat quomodo sit ingressus.»⁵⁹,

scrive nel IV secolo Ilario di Poitiers,

«Numquid inuitandorum habitum designauerat? Deinde cum inuitari quoscumque iussisset, quomodo unus omnibus poterat esse uestitus?
Aut si certus ex consuetudine conuiuantium in nuptiis habitus esse soleret, et ab inuitantibus ac ministris potuisset inhiberi.
[...] Vestis autem nuptialis est gloria Spiritus sancti et candor habitus caelestis, qui bonae interrogationis confessione susceptus usque in coetum regni caelorum immaculatus et integer reseruatur»⁶⁰.

Il significato allegorico del racconto di Matteo è pienamente esplicitato nell'identificazione del re come Dio e, cosa altrettanto significativa, con il definire il convivio nuziale *coetum resurrectionis*, dunque un'adunanza di persone che, a livello simbolico, partecipano alla festa di matrimonio e condividono il pranzo offerto dal sovrano, ma che di fatto sono al cospetto del Signore per prendere parte al rituale di passaggio che prevede la resurrezione dei corpi; il banchetto e la condivisione del cibo sembrano funzionare perfettamente come allegoria di un simile evento cruciale.

C'è, d'altro canto, un *certus habitus* (“abbigliamento” più che “abito”) da utilizzare quando ci si reca a un convito del genere, così come occorre un'adeguata disposizione d'animo per presentarsi

⁵⁹ Hilarius Pictauiensis, *Commentarius in Matthaeum*, Sources chrétiennes, 254, 258, ed. J. Doignon, Paris 1978-1979, p. 148.

⁶⁰ *Ibidem*.

alle nozze di Cristo: «la veste nuziale è la gloria dello Spirito santo», e dev'essere candida e immacolata perché non si venga respinti nelle tenebre all'esterno della sala⁶¹.

L'escluso, che nella parabola è un uomo soltanto, rappresenta in realtà tutta quella moltitudine di persone restie a credere nella Parola, nella promessa di un regno eterno, e che come gli invitati trova qualche scusa per non presentarsi alla festa nuziale. Nel IX secolo, Pascasio Radberto coglie l'occasione per annotare una riflessione sulla società a lui contemporanea e su tale resistenza alla fede: «Sicut et adhuc hodie multi sunt qui in hanc arcam id est Christi ecclesiam nolunt intrare», scrive, «neque federa nuptiarum nobis cum uel conuiuium suscipere. Quod sane prandium sicut et nuptie hic pregustatur sed in illa eterna satietate ad plenum perfruetur»⁶². La sala delle nozze viene quindi paragonata alla Chiesa di Cristo, *hanc arcam*, un'arca di salvezza, ove quest'ultima è perifrastata con il motivo dell'eterna sazietà. Senza contare che lo stesso Pascasio non manca di accostare il banchetto nuziale della nostra parabola a un'altra arca: «Videat ipse per omnes patres et intellegat in cuius figura Noe arcam fabricauerit ne periret aliquis. Et uidere poterit quod ab initio ad has nuptias et ad hoc conuiuium omnes sunt inuitati quamuis fide noluerint uenire»⁶³.

Quale promessa fare a una società che, come altre nella storia, poteva conoscere assai bene la paura della fame, se non una vita non più mortale in cui il cibo non sarebbe più mancato? È una strategia comunicativa diretta, efficace, estremamente semplice. Proprio ciò che si richiedeva a un testo pensato e costruito per essere ricordato nel tempo e, soprattutto, per convincere i pagani dell'esistenza di un Dio misericordioso che prometteva un inestimabile dono da riscattare dopo questa vita.

Il primo miracolo

Come ho avuto modo di sottolineare in altra sede⁶⁴, stando alla vangelo di Giovanni, il primo prodigio compiuto da Gesù è un miracolo alimentare. Il Messia ne compirà solamente sei in totale, ma uno di essi sarà il primo segno evidente, per la popolazione, della sua natura divina. A seguito di

⁶¹ Cfr. Leo Magnus, *Tractatus septem et nonaginta* cit., Cl. 1657, dove si parla di "veste delle virtù".

⁶² Paschasius Radbertus, *Expositio in Matheo. Libri xii*, in *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*, 56; 56A; 56B, ed. B. Paulus, Turnhout 1984, X, l. 319.

⁶³ *Ivi*, l. 321.

⁶⁴ A. Maraschi, *I miracoli alimentari di San Colombano: l'originalità, la tradizione e la simbologia*, Studi Medievali, vol. LII, pp. 517 - 576, a p. 573 e sgg.

questo miracolo il suo nome si diffonderà nelle terre circostanti e l'attenzione del popolo della Galilea sarà attirata in misura progressivamente maggiore dalla sua predicazione.

È curioso il fatto che, a fronte di un grandissimo numero di miracoli curativi, Cristo scelga proprio un prodigio alimentare come prima manifestazione dei propri poteri. Il riferimento è ovviamente al celebre racconto delle nozze di Cana:

«Tre giorni dopo, ci fu uno spozalizio a Cana di Galilea e c'era la madre di Gesù. Fu invitato alle nozze anche Gesù con i suoi discepoli. Nel frattempo, venuto a mancare il vino, la madre di Gesù gli disse: “Non hanno più vino”. E Gesù rispose: “Che ho da fare con te, o donna? Non è ancora giunta la mia ora”. La madre dice ai servi: “Fate quello che vi dirà”.

Vi erano là sei giare di pietra per la purificazione dei Giudei, contenenti ciascuna due o tre barili. E Gesù disse loro: “Riempite d'acqua le giare”; e le riempirono fino all'orlo. Disse loro di nuovo: “Ora attingete e portatene al maestro di tavola”. Ed essi gliene portarono. E come ebbe assaggiato l'acqua diventata vino, il maestro di tavola, che non sapeva di dove venisse (ma lo sapevano i servi che avevano attinto l'acqua), chiamò lo sposo e gli disse: “Tutti servono da principio il vino buono e, quando sono un po' brilli, quello meno buono; tu invece hai conservato fino ad ora il vino buono”. Così Gesù diede inizio ai suoi miracoli in Cana di Galilea, manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui»⁶⁵.

Innanzitutto, è già un fatto interessante che si tratti, come appena fatto notare, di un episodio estremamente conosciuto. Molti di noi lo hanno letto o sentito raccontare almeno una volta, che siano cristiani o meno, credenti, atei o agnostici. Non è già un dato su cui soffermarsi?

È molto importante chiedersi perché questo racconto sia così celebre, poiché può senz'altro aggiungere degli spunti di un certo rilievo alla nostra indagine sul lessico alimentare; qui proveremo a rispondere analizzando che cosa accade concretamente nella scena riportata da Giovanni.

Si è detto molto sul significato stesso della presenza di Gesù al matrimonio⁶⁶, che legittimerebbe e consacrerrebbe quest'istituto anche in virtù del miracolo compiuto per gli sposi, ma non è ciò su cui ci focalizzeremo qui. Di fatto vediamo che, invitato a una festa nuziale insieme a sua madre, Cristo usa i propri poteri soprannaturali per una causa strettamente legata alla ritualità. Ma, oseremmo aggiungere, vincolata solo a questa.

Senza citare i prodigi curativi che effettuerà in seguito, che per ovvie ragioni dovevano avere un peso sociale differente rispetto a quello in oggetto nella percezione delle persone, potremmo anche

⁶⁵ Giov 2,1-11.

⁶⁶ Si veda, per esempio, A. Carpin, *Il sacramento del matrimonio nella teologia medievale. Da Isidoro di Siviglia a Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991.

solo limitarci a considerare i suoi cinque altri prodigi alimentari: due volte la pesca miracolosa⁶⁷, due volte la moltiplicazione dei pani e dei pesci⁶⁸, e infine la maledizione del fico⁶⁹. Tralasciando quest'ultimo, il cui significato è principalmente simbolico ed esemplificativo, gli altri quattro miracoli sono senza dubbio di grande effetto anche per un credente o un comune ascoltatore moderno, avendo manifestato il potere del Messia di salvare dalla fame un numero certamente cospicuo di persone. In altre parole, si tratta di interventi divini che seguono la logica delle necessità umane, dunque (mi si perdoni la concretezza) la logica della propaganda religiosa. Che dire, invece, del miracolo di Cana, se raffrontato a questi?

Rimanendo per il momento su un livello di lettura ancorato alla superficie, il racconto narra di una celebrazione nuziale in cui il rito del convivio appare come momento centrale e assai identificativo. Si tratta di una situazione, difatti, in cui il gesto ha la sua massima importanza, e grande rilievo viene conferito al valore dell'ospitalità. Non è quest'ultimo un luogo comune, ma è anzi la natura stessa del miracolo che Gesù sta per eseguire a confermarcelo, e, mi preme ricordarlo ancora una volta, non tralasciamo il dettaglio che prima di allora egli non aveva ancora compiuto alcun prodigio.

Quale problematica situazione Cristo vada a risolvere con la manifestazione del suo potere è ben nota: a un certo punto durante il pranzo, il vino finisce. È qualcosa di così grave da richiedere l'intervento che di lì a poco mostrerà l'essenza del Messia per quella che realmente è?

Banalmente parlando, potrebbe sembrare una domanda retorica. Se provassimo a contestualizzare l'evento, però, forse chi ha concepito (mi si passi l'espressione) questa figura lessicale conosceva molto bene i suoi ascoltatori, e doveva immaginarsi cosa essi avrebbero percepito. A Cana Gesù non sfama cinquemila persone, né i suoi discepoli, ma semplicemente fa in modo che alla festa i calici di vino tornino a riempirsi. Di banale, a questo punto, c'è eventualmente da sottolineare la solennità che la cultura ebraica riservava all'evento festivo e, in particolare, alla celebrazione del

⁶⁷ Lc 5,1-11 e, dopo essere risorto, Gv 21-1-14.

⁶⁸ La prima: Mt 14,13-21; Mc 6,30-44; Lc 9,10-17; Gv 6,1-14. La seconda: Mt 15,32-39; Mc 8,1-10.

⁶⁹ Mt 21,18-22; Mc 11,12-14. Va detto che, a differenza degli altri cinque miracoli alimentari, questo ha carattere negativo, in quanto distrugge anziché ottenere o moltiplicare.

matrimonio⁷⁰. Se il testo biblico è davvero l'espressione scritta del culto di un Dio unico e infallibile, allora la presenza di un brano in cui quel dio fattosi carne presenza a una festa nuziale e si svela al popolo della Galilea inaugurando i suoi poteri per salvare la dignità della festa stessa, qualcosa dobbiamo pur ricavarne per comprendere quel tipo di cultura e la sua percezione dell'istituto matrimoniale. Se poi quei poteri intervengono su un elemento specifico della celebrazione, ossia il cibo, questo deve suggerirci ulteriori spunti.

Per esempio, che con il cibo si possono fare numerose cose, e mangiarlo in realtà è solo una tra queste. È ciò che distingue gli esseri umani dagli altri animali, caricare gli alimenti (alcuni, non tutti) di un significato culturale più profondo, e per motivi che a volte non hanno molto a che vedere con la disponibilità di risorse e il contesto climatico. Accade così che gli alimenti non sono importanti solo perché se ne ha bisogno per sopravvivere, ma perché vi si identificano dei rituali e dei momenti sociali di qualche tipo.

Andando a cogliere un paragone con un racconto agiografico altomedievale, immagino che il rito pagano a cui Colombano assiste presso Bregenz, stando al resoconto di Giona di Bobbio (VII secolo), probabilmente non avrebbe avuto alcun valore se al dio Votan fosse stata offerta acqua anziché birra⁷¹, perché la cultura degli Svevi (questo il popolo presso cui si trovava allora l'eremita irlandese) caricava quella bevanda, e non altre, di un valore tale da poter essere inserito in un culto

⁷⁰ Va anche solo accennato il fatto che il gesto di Cristo è anche in sintonia con quella critica che i suoi seguaci muovevano a una particolare usanza diffusa a quel tempo, ossia quella di lavarsi le mani prima di mangiare. Le giare di pietra, difatti, erano lì per la purificazione (*katharismos*) dei Giudei. Nel vangelo di Marco si legge infatti: «Allora si riunirono attorno a lui i farisei e alcuni degli scribi venuti da Gerusalemme. Avendo visto che alcuni dei suoi discepoli prendevano cibo con mani immonde, cioè non lavate - i farisei infatti e tutti i Giudei non mangiano se non si sono lavate le mani fino al gomito, attenendosi alla tradizione degli antichi, e tornando dal mercato non mangiano senza aver fatto le abluzioni, e osservano molte altre cose per tradizione, come lavature di bicchieri, stoviglie e oggetti di rame - quei farisei e scribi lo interrogarono: "Perché i tuoi discepoli non si comportano secondo la tradizione degli antichi, ma prendono cibo con mani immonde?"» (Mc 7,1-5).

In effetti, nel vangelo di Giovanni Gesù dichiara apertamente che chi accoglie la parola di Dio non ha bisogno di altra purificazione: «Voi siete già puri a causa della parola che vi ho annunciata» (Giov 15,3).

Per un'analisi approfondita della questione (che qui abbiamo solo sfiorato), si veda M. Pesce, *Il Vangelo di Giovanni e le fasi giudaiche del giovanismo: alcuni aspetti*, in G. Filoramo e C. Gianotto (a cura di), *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo*, Atti del Colloquio di Torino (4-5 novembre 1999), Brescia 2001, pp. 47-67.

⁷¹ *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius libri duo auctore Iona*, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum germanicarum in usum scholarum*, ed. B. Krusch, Hannoverae et Lipsiae 1905, pp. 213-214: «Ad destinatum deinde perveniunt locum. Quem peragrans vir Dei non suis placere animis aiet, sed tamen ob fidem in gentibus serendam inibi paulisper moraturum se spondit. Sunt etenim inibi vicinae nationes Suaevorum. Quo cum moraretur et inter habitatores loci illius progredere, repperit eos sacrificium profanum litare velle, vasque magnum, quem vulgo cupam vocant, qui modia amplius minusve capiebat, cervisa plenum in medio positum. Ad quem vir Dei accessit sciscitaturque, quid de illo fieri vellint. Illi aiunt se Deo suo Vodano nomine, quem Mercurium, ut alii aiunt, autumant, velle litare. Ille pestiferum opus audiens, vas insufflat, miroque modo vas cum fragore dissolvitur et per frustra dividitur, visque rapida cum ligore cervisae prorumpit; manifesteque datur intellegi diabolium in eo vase fuisse occultatum, qui per profanum ligorem caperet animas sacrificantum».

divino. Così a Cana, all'interno di un rituale completamente diverso e nel contesto di un differente culto religioso, evidentemente il problema non consisteva tanto nel dissetare gli invitati, quanto nell'onorare la loro presenza con la bevanda più adatta a quel tipo di occasione. Se poi a ciò aggiungiamo che è proprio un prodigio a garantire la presenza del vino a tavola per tutti, dobbiamo supporre che non fosse semplicemente una questione di buon costume, ma la dimostrazione che una celebrazione nuziale era una di quelle occasioni in cui il gesto rituale aveva un posto di primo piano, identificava la solennità stessa della festa, e che il cibo era elemento fondamentale del dizionario di tali gesti.

Tanto più che, come si desume dal racconto, Gesù non trasforma l'acqua in un vino qualunque, ma in una qualità di vino migliore di quella bevuta fino a quel momento e offerta dagli sposi, il che andava anche a rovesciare una pratica presumibilmente comune che riservava alla seconda parte del pranzo (quella in cui l'alcool bevuto rende tutti più allegri e distratti piuttosto che attenti alla qualità dei cibi) il vino meno buono. Di qui i complimenti del maestro di tavola allo sposo per la grande magnanimità e dignità mostrate, poiché non era al corrente che si trattasse di un miracolo operato da Gesù.

Così come la parabola delle nozze nella versione di Matteo, anche l'episodio del banchetto di Cana può essere interpretato a livelli differenti; il vangelo di Giovanni, d'altro canto, è permeato molto più degli altri di un simbolismo sottile e raffinato. Gli esponenti della cultura ecclesiastica dell'alto Medioevo sembrano aver recepito appieno l'efficacia comunicativa di tale racconto, e chi per una finalità, chi per un'altra, hanno perpetuato la scena contribuendo a renderla tra le più fortunate nel mondo occidentale; il fatto che si tratti di un episodio così conosciuto ai giorni nostri ne è la prova, d'altronde.

Proviamo, come fatto riguardo alla *parabola delle nozze*, a sfogliare alcune opere esegetiche del periodo in oggetto, e a indagare l'efficacia e lo sviluppo del lessico alimentare biblico. Nelle parole di Ilario di Poitiers (IV secolo) emergono alcuni temi fondamentali:

«Sponsus tristis est, familia turbatur, sollemnitas nuptialis conuiuii periclitatur. Iesus rogatur.»⁷².

Sembra una conferma di ciò a cui accennavamo prima. «Lo sposo è triste, la famiglia turbata, la solennità del convivio nuziale è messa in pericolo. Viene chiamato Gesù». Il vino è finito, non la festa in sé: ma sembra che il rito abbia perso senso, se sulla tavola non è più presente un elemento

⁷² Hilarius Pictaviensis, *De trinitate*, in *Corpus Christianorum Series Latina*, 62; 62A, ed. P. Smulders, Turnhout 1979 - 1980, Cl. 0433, l. 13.

centrale. La solennità del gesto sociale, cioè il condividere un momento importante per legittimarlo e renderlo effettivo nella realtà e nella percezione delle persone, sembra insomma dipendere fortemente (o per lo meno, sembra *anche* dipendere) da quali cibi vengono offerti; nella fattispecie, da quale bevanda. La questione sembra piuttosto importante se è Maria stessa a chiedere a Gesù di intervenire.

«Aqua hydriis infunditur, uinum calicibus hauritur. [...] Qui infuderunt hauriri aquam existimant; qui hauriunt uinum infusum arbitrantur»⁷³.

Il prodigio è così semplice concettualmente da concentrare tutta la propria forza nel significato culturale che esprime: viene versata acqua nelle giare, ma i calici vi attingono vino; è acqua quella che i servi portano al maestro di tavola, ma egli ne beve vino, e così tutti gli altri commensali. Un prodigio che Ilario non si esime dal paragonare alla moltiplicazione dei pani e dei pesci («Sed et de quinque panibus non dissimilis facti admiratio est»⁷⁴) per la grandiosità dell'evento. Sulla stessa linea, il vescovo di Ravenna Pietro Crisologo nella prima metà del V secolo scriveva: «Nam qui panes quinque fragmento profluo et furtiuo incremento ad quinque milia hominum tetendit et dilatauit saginam, potuit augmentis subcrescentibus ad nuptiarum festa uini ampliare et perpetuare mensuram»⁷⁵, mettendo senza riserve sullo stesso piano i due miracoli. Così anche Gregorio di Tours (VI secolo): «Nam qui quondam nuptiis de aquis praestetit vina, nunc suis eadem large porregit sine ullius elementi natura; et geminis piscibus quinque milia hominum satiavit, nunc bonae voluntati multiplicata restituit»⁷⁶: evidentemente la tendenza comune dei commentatori biblici era di non focalizzarsi tanto sulla spettacolarità dell'evento, quanto piuttosto sulla sostanza dell'azione. Cosa c'è di grandioso nella trasmutazione dell'acqua in vino? Perché Gesù compie questo prodigio come prima manifestazione dei suoi poteri?

Il tutto va ovviamente considerato all'interno di un dato contesto sociale, che è appunto quello della Galilea di duemila anni fa. Il racconto del banchetto di Cana non è fine a se stesso, né il miracolo è una dimostrazione gratuita di un potere soprannaturale. Pur se volessimo restare sul piano di lettura più superficiale, ciò che Gesù compie in quell'occasione è una limpida dimostrazione di quanto Dio riserva agli uomini, se questi hanno fede. Se nella *parabola delle nozze* l'immagine del banchetto

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum a Felice episcopo parata sermonibus extrauagantibus adiectis*, in *Corpus Christianorum Series Latina*, 24; 24A; 24B, ed. A. Olivar, Turnhout 1975, l. 73.

⁷⁶ Gregorius Turonensis, *Liber de passione S. Iuliani*, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum rerum Merovingicarum* 1, 2, c. 36, ed. B. Krusch, Hannover 1885, p. 579.

nuziale viene utilizzata come allegoria per enunciare la promessa di un regno di pace eterna dopo la morte, il brano di Giovanni si colloca all'altro estremo comunicativo: la promessa di un'attenzione costante verso vicende e questioni di dimensione quotidiana, pratica, concreta. Nel primo caso, la promessa si rivolge a un futuro da attendere, in cui sperare e investire la propria vita mortale; nel secondo, Gesù mostra che l'amore di Dio non è riservato solamente a quel futuro più o meno lontano, ma è offerto a tutti gli uomini di fede ogni giorno, qualora ne avranno necessità. Ciò non significa che si potrà invocare l'aiuto del Signore per ogni venialità, ma evidentemente l'importanza culturale del matrimonio e del momento della celebrazione a tavola nella Galilea del tempo era indiscussa e, allo stesso tempo, faceva parte della dimensione quotidiana della vita, quella dimensione a cui in fin dei conti le persone tengono in particolar modo e vogliono salvaguardare a tutti i costi. Di qui la richiesta a Gesù di aiuto per onorare gli invitati al banchetto, di qui l'acquiescenza dello stesso che non si sottrae a scoprirsi, per la prima volta davanti a tutti, quale figlio di Dio («Così Gesù diede inizio ai suoi miracoli in Cana di Galilea, manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui»).

Ma anche solo soffermandoci sul piano puramente letterale, il miracolo di Cana aveva solo uno scopo culturale-alimentare? Pietro Crisologo spiega che in realtà il prodigio non è affatto fine a se stesso, ma è un *segno*: «Per epiphaniam christus in nuptiis aquas saporavit in uinum, ut christum nuptiis interfuisse uirtutis fuerit, non uoluptatis; non fuerit humanitatis, sed potestatis; signi fuerit causa, non uentris; ebrietatis non fuerit apparatus, fuerit deitatis ostensio»⁷⁷. Non fu un atto voluttuoso, ma una manifestazione di potenza, qualcosa che doveva mostrare la natura divina, e non umana, di Gesù; non è il ventre ad averlo mosso a compiere tanto, né la voglia di ubriacarsi, ma la volontà di manifestarsi quale Dio fattosi carne. La cosa è particolarmente interessante se teniamo presente che questa volontà si è appunto dispiegata in un miracolo alimentare, anziché curativo (come la grande maggioranza di quelli che effettuerà in seguito).

Nel cosiddetto *Missale gothicum, sacramentarium* della fine del VII secolo legato alla liturgia gallicana e probabilmente appartenuto alla chiesa di Autun⁷⁸, alcune preghiere glorificano la misericordia di Dio ricordando anche quanto accaduto in occasione del banchetto nuziale di Cana:

«Deus, qui praesentem diem ita dignaris diligere, ut eum tot elegeris miraculis inlustrare. AMEN.

⁷⁷ Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum a Felice episcopo parata sermonibus extrauagantibus adiectis* cit., p. 77.

⁷⁸ Cfr. H. M. Bannister, *Missale Gothicum. A Gallican Sacramentary, Ms. Vatican. Regin. Lat. 317. Edited with introduction, diplomatic and liturgical notes by H. M. Bannister*, London 1919.

Qui dignatus es pro formam facturae tuae salutis nostrae in Iordanis fontem fons aquae uiuae descendere. AMEN.

In quo te adorandum stella magos docuit et aquae pallor uina produxit. AMEN.

Esto tuae familiae | ipse lux itineris, qui stella indice clarificatus es rex salutis. AMEN.

Conuerte ad te quaerendum stupidas mentes hominum, qui nuptiale conuiuio uertisti laticis in falernum. AMEN.

Vt iuncta cum angelis in excelso deo tibi cantet gloriam plebs protecta. AMEN.

Praesta, saluator mundi, qui cum patre et spiritu sancto uiuis»⁷⁹.

Dio ha onorato il mondo manifestandosi in forma umana e illuminandolo con i suoi miracoli, guidando i magi tramite una stella e rendendo la *pallida aqua* vino, convertendo le menti degli uomini così come durante un banchetto nuziale mutò *laticis in falernum* (cambiano i lemmi, ma non il contenuto). Una breve preghiera in cui si toccano pochi ma significativi momenti dell'esperienza di Gesù tra gli uomini, ed è giusto notare che il miracolo di Cana viene nominato ben due volte. Non possiamo d'altronde fermarci a una lettura di superficie: il testo contiene indubbiamente una sua simbologia nascosta. Chi, nell'alto Medioevo, si impegna a commentare e tramandare l'episodio, questo lo sa bene, dunque dispiega il racconto di Giovanni a beneficio di coloro che non hanno potuto cogliere il messaggio tra le righe. Un esempio è offerto nel medesimo VII secolo da Eusebio Gallicano nella sua *Collectio homiliarum*, in cui il lessico alimentare permea tutto il discorso e esprime in forma allegorica il significato delle azioni di Gesù:

«[...] mactauit hostias suas, miscuit in cratera uinum suum, et parauit mensam suam; et in sequenti: venite et edite de meis panibus, et bibite uinum quod miscui uobis. Admixtum ergo aqua uinum legimus; nunc causam qua utrumque dominus misceri uoluerit inquiramus.

Quando in iudaeorum conuiuio nuptiali uinum, id est fides, in eis deficiebat: vinum, inquit, deficiebat, quia uinea fructum negabat - de qua dicitur: expectaui ut faceret uuam, fecit autem spinas; unde et sertum spineum capiti redemptoris imposuit - Quando dominus nuptiali tempore, id est: quando sponsus ecclesiae suae paschali exultatione iungendus, aquas in uinum conuertit, manifeste praefigurabat multitudines gentium de sanguinis sui gratia esse uenturas; per aquas enim populos significari, sacris aperitur eloquiis, sicut legimus: aquas istas, quas uidisti, populi sunt et gentes et linguae.

Aduertimus in aquis figuram gentium demonstrari, in uino autem sanguinem dominicae passionis ostendi.

⁷⁹ *Missale Gothicum*, in *Corpus Christianorum Series Latina*, 159D, ed. Els Rose, Turnhout 2005, p. 382.

Ac sic, dum in sacramentis uino aqua miscetur, christo fidelis populus incorporatur et iungitur et quadam ei copula perfectae caritatis unitur, ut possit dicere cum apostolo: quis nos separabit a caritate christi?»⁸⁰.

Nell'alto Medioevo il vocabolario di riferimento non cambia affatto, insomma, e la terminologia esegetica della Bibbia si incentra ancora sugli alimenti (pane e vino su tutti) e sulla mensa comune dove sono offerti: «[...] ha sacrificato i suoi animali, ha mesciuto il suo vino nei crateri, e ha preparato la sua mensa». Eusebio passa quindi a interpretare l'episodio del convito nuziale di Cana: il vino che era venuto a mancare, dice, non era altro che la poca fede degli ebrei invitati al matrimonio di Dio...ricordiamo la *parabola delle nozze*?

Anche il brano di Giovanni, dunque, viene letto come quello di Matteo quale allegoria dello sposalizio mistico tra Cristo e la Chiesa e, parallelamente, del popolo eletto con il Signore stesso. Scrive Isidoro di Siviglia negli stessi anni: «Sponsus Christus est; cujus nuptiae cum Ecclesia celebrantur, in cujus conjunctione aqua in vinum mutatur, quia credentes per lavacri gratiam transeunt ad passionis coronam»⁸¹, e avvertiamo già la valenza metaforica del vino come liquido purificatore, su cui torneremo fra un momento.

Ma come in un moderno iper-testo, ogni riferimento rimanda a un ulteriore livello che contribuisce a esplicitare il messaggio principale e con cui ha certamente in comune il vocabolario di base. Nella fattispecie, Eusebio scrive di seguito: «il vino, disse, veniva a mancare perché la vigna non dava frutto». Lo scrittore ha in mente, come confermato subito dopo, un passo presente nei vangeli di Matteo e Luca dove Gesù mette in guardia la folla dai falsi profeti, ricorrendo ancora una volta al lessico alimentare: «Li riconoscerete dai loro frutti. Si raccoglie forse uva dalle spine, o fichi dai rovi? Così, ogni albero buono fa frutti buoni, ma l'albero cattivo fa frutti cattivi. Un albero buono non può fare frutti cattivi, né un albero cattivo far frutti buoni. Ogni albero che non fa buon frutto è tagliato e gettato nel fuoco. Li riconoscerete dunque dai loro frutti»⁸². Ciò che Eusebio intende, insomma, è che durante il banchetto di Cana il “vino” finisce perché le “vigne” non ne davano più, il che implicava che esse non erano davvero tali, perché Dio aveva stabilito che gli alberi buoni dovessero comunque dare buoni frutti. Lo stesso concetto è rintracciabile, per esempio, nell'opera esegetica del *Cantico dei Cantici* scritta da Apponio (V secolo), dove la vigna simboleggia il Verbo che si fa materia, dunque si riferisce ancora al popolo eletto; le *propagines* di essa si sono

⁸⁰ Eusebius 'Gallicanus', *Collectio homiliarum*, in *Corpus Christianorum Series Latina*, 101; 101A, ed. F. Glorie, Turnhout 1970-1971, I. 147.

⁸¹ Isidorus Hispalensis, *Allegoriae quaedam sanctae Scripturae uel De nominibus legis et euangelii*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, ed. J. P. Migne, LXXXIII, Paris 1844-1855, pp. 97-130, I. 55.

⁸² Mt 7,16-20. Vedi anche Lc 6,43-44.

spargiate, come trasportate dal vento (dagli apostoli), per tutto il mondo, e il germe della fede ha attecchito nelle singole persone per farvi crescere nuove vigne⁸³.

Il vino, a sua volta, viene caricato dalla tradizione cristiana di un significato alternativo a quello di “fede” che abbiamo trovato in Eusebio, ed è lui stesso a ricordarcelo⁸⁴. Quando Cristo convertì l’acqua in vino a Cana, scrive, già sapeva che i popoli sarebbero stati salvati con il sacrificio del suo sangue («Quando dominus nuptiali tempore, id est: quando sponsus ecclesiae suae paschali exultatione iungendus, aquas in uinum conuertit, manifeste praefigurabat multitudines gentium de sanguinis sui gratia esse uenturas; per aquas enim populos significari, sacris aperitur eloquiis, sicut legimus: aquas istas, quas uidisti, populi sunt et gentes et linguae»⁸⁵), e così facendo l’autore opera un altro *link*, questa volta con un versetto del libro dell’Apocalisse: «Le acque che hai visto e sulle quali siede la prostituta [Babilonia], sono popoli, moltitudini, nazioni e lingue»⁸⁶. Acqua e vino rappresentano così due condizioni del mondo, la prima dominata dalla «madre delle prostitute e delle abominazioni della terra»⁸⁷, la seconda redenta e salvata dal sacrificio di Dio fattosi carne. Nella dinamica comunicativa, l’associazione del vino al sangue di Cristo veniva anche supportata dalla somiglianza cromatica dei due liquidi e dalla differente consistenza di entrambi rispetto all’acqua; un parallelo forse scontato, ma non per questo meno efficace; anzi, a maggior ragione più facile da intendere. «Sed aqua in sanguinis erat conuertenda mysterium, ut mera pocula de uase corporis sui christus bibentibus propinaret [...]»⁸⁸, scrive Pietro Crisologo, identificando lo stesso corpo di Cristo come il calice da cui bere il vino dell’alleanza, il vino che gli sposi consumano per sancire le nozze.

⁸³ Apponius, *In Canticum canticorum expositio*, in *Corpus Christianorum Series Latina*, 19, ed. B. de Vregille - L. Neyrand, Turnhout 1986, p. 1-311, l. 629.

⁸⁴ La tematica è molto ampia e molto ben approfondita, e non è questa la sede per farvi più che un rapido accenno. Chiaramente, si tengono qui presenti degli studi fondamentali sull’argomento, tra cui mi preme citare quelli della LIV Settimana spoletina del 2006: P. Tombeur, *La symbolique de l’huile et du vin dans la tradition occidentale*, in *Olio e vino nell’alto Medioevo*, Atti della LIV Settimana di studio del C.I.S.A.M. (Spoleto, 20-26 Aprile 2006), Spoleto, 2007, pp. 711-754; M. Perani, *Olio e vino nella tradizione ebraica*, in *Olio e vino nell’alto Medioevo* cit., pp. 755-798; G. Cremascoli, *Olio e vino nelle sacre scritture (l’eredità altomedievale)*, in *Olio e vino nell’alto Medioevo* cit., pp. 1039-1062; Eric Palazzo, *Les fonctions pratiques et symboliques du vin dans la liturgie du haut Moyen Age occidental*, in *Olio e vino nell’alto Medioevo* cit., pp. 1211-1249; Christian Hannick, *Huile et vin dans les récits hagiographiques*, in *Olio e vino nell’alto Medioevo* cit., pp. 1417-1435. Vedi anche M. Montanari, *Acqua e vino nel medioevo cristiano*, in *Storia dell’acqua: mondi materiali e universi simbolici*, a cura di V. Teti, Roma 2003, pp. 225-236.

⁸⁵ Vedi nota n. 80.

⁸⁶ Ap 17,15.

⁸⁷ Ap 17,5.

⁸⁸ Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum a Felice episcopo parata sermonibus extrauagantibus adiectis* cit., l. 73.

È bene comunque precisare che nell'alto Medioevo il lessico alimentare biblico ha avuto tale successo non solo all'interno di opere esegetiche, ma anche in altri generi letterari. Ciò è stato naturalmente favorito dal fatto che nei secoli che indaghiamo era la Chiesa la depositaria della cultura occidentale, dunque molte delle opere di quest'epoca sono necessariamente improntate a fornire un insegnamento di stampo cristiano. Inutile aggiungere, quindi, che gli strumenti comunicativi più efficaci che la Bibbia conteneva venivano ripresi e perpetuati continuamente.

I testi agiografici ne sono un chiaro esempio: la narrazione delle vite dei santi serviva appunto a riproporre il messaggio cristiano spesso attingendo ai racconti dei miracoli più classici della tradizione, da Elia, Eliseo e Mosè fino, ovviamente, a Gesù⁸⁹. Con un'unica particolarità, semmai: difficilmente il *vir Dei* può emulare in tutto e per tutto le azioni di Cristo. Spesso un miracolo evangelico viene inserito in un'agiografia con un effetto più misurato, o in un contesto meno critico e drammatico, proprio perché il santo è un uomo che per le sue virtù acquisisce dei poteri simili al figlio di Dio, ma di certo non potrà mai raggiungere il suo livello.

Nei *Dialogi* di Gregorio Magno troviamo la narrazione della vita di Bonifacio, vescovo di Ferento, particolarmente avvezzo ai prodigi di moltiplicazione. Già da bambino, racconta l'agiografo, egli aveva mostrato i segni della propria virtù⁹⁰. Spesso, tornando a casa dalla madre, si faceva rimproverare per non aver più la camicia o la tunica, visto che non mancava mai di donare qualche abito ad un povero se lo incontrava per strada. Lo stesso accadde con il grano: un giorno la donna entrò nel granaio e vide che quasi tutte le provviste che assennatamente aveva preparato per l'anno a venire erano scomparse; Bonifacio aveva donato tutto ai poveri. Vedendo le lacrime della madre

⁸⁹ Cfr. F. Graus, *Le funzioni del culto dei santi e della leggenda*, in *Agiografia altomedievale*, a cura di S. Boesch Gajano, Bologna, 1976, pp. 145-160; D. von der Nahmer, *Agiografia altomedievale e uso della Bibbia*, Napoli, 2001; S. Boesch Gajano, *La tipologia dei miracoli nell'agiografia altomedievale. Qualche riflessione*, in *Aspetti dell'agiografia nell'alto medioevo*, a cura di S. Boesch Gajano, S. Costanza, R. Grégoire, I. Deug-Su, in *Schede medievali*, 5 (1983); A. Maraschi, *I miracoli alimentari di San Colombano: l'originalità, la tradizione e la simbologia cit.*, pp. 571 e sgg.

⁹⁰ Gregorio Magno, *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum*, ed. U. Moricca, 1924, in Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli*, 2 voll., a cura di S. Pricoco e M. Simonetti, 2006 I, pp. 76-78: «Sed quid mirum quod haec de episcopatus eius tempore narramus, quando iam apud omnipotentem Deum ordine simul et moribus creuerat, dum illa magis miranda sint, quae eum hic senex clericus adhuc puerulum fecisse testatur? Nam ait quod eo tempore quo cum matre sua puer habitabat, egressus hospitium nonnumquam sine linea, crebro etiam sine tunica reuertebatur, quia mox nudum quempiam repperisset, uestiebat hunc se expolians, ut se ante Dei oculos illius mercede uestiret. Quem mater sua frequenter increpare consueuerat, dicens quod iustum non esset ut ipse inops pauperibus uestimenta largiretur. Quae die quadam horreum ingressa, paene omne triticum, quod sibi in stipendio totius anni parauerat, inuenit a filio suo pauperibus expensum. Cumque semetipsam alapis pugnisque tunderet, quod quasi anni subsidia perdidisset. Superuenit Bonifacius puer dei eamque uerbis quibus ualuit consolari coepit. Quae cum nihil consolationis admitteret, hanc rogauit ut ab horreo exire debuisset, in quo ex omni eorum tritico parum quid inuentum est remansisse. Puer autem Dei sese illic protinus in orationem dedit. Qui post paululum egressus, ad horreum matrem reduxit, quod ita tritico plenum inuentum est, sicut plenum ante non fuerat, cum mater illius totius anni sumptus se congregasse gaudebat. Quo uiso miraculo, conpuncta mater ipsa iam coepit agere ut daret, qui sic celeriter posset quae petisset accipere».

disperata, il piccolo uomo di Dio si mise ad invocare il Signore e, quando ebbe finito, la condusse di nuovo nel granaio. Per lo stupore di lei, non certo per quello di Bonifacio, il granaio era ricolmo di provviste quanto e più di prima, e la donna si rimproverò per non avere avuto sufficiente fede in Dio, che subito li aveva ricompensati per il sacrificio fatto.

Dunque, stesso miracolo di Gesù, ma differente contesto: la moltiplicazione degli alimenti di Bonifacio salva le scorte alimentari di famiglia, mentre Cristo aveva nutrito una folla di cinquemila persone.

Nella *Vita Willibrordi*, scritta da Alcuino di York probabilmente tra il 785 e il 797 d.C.⁹¹, all'arcivescovo di Utrecht viene attribuito un prodigio che ricorda molto da vicino quello che Gesù ha operato a Cana, ed è interesse dell'autore sottolinearlo: «Sed et aliud huic simile per eius benedictionem deus Christus operatus est miraculum»⁹², scrive. Arrivato insieme con i suoi compagni presso la casa di un amico, e volendosi ristorare per il lungo viaggio, Willibrordo chiede del vino, ma gli viene risposto che le dispense sono vuote. Ordina allora che gli siano consegnate quattro fiasche di quelle che lui e i suoi si portavano in giro per dissetarsi, e le benedice «in eius nomine [...], qui in convivio nuptiali aquas convertit in vinum». Miracolosamente, il vino comincia a crescere nelle quattro piccole fiasche, tanto che alla fine ne bevono quasi quaranta persone, esattamente in accordo con quanto scritto nel vangelo di Giovanni (ce lo ricorda lo stesso Alcuino): «In verità, in verità vi dico che chi crede in me farà anch'egli le opere che faccio io; e ne farà di maggiori, perché io me ne vado al Padre»⁹³.

Degno di nota è appunto il costante gioco di citazioni su cui sono costruite le opere agiografiche, il che ha contribuito a mantenere in vita, anzi, a sviluppare un codice comunicativo innestato non

⁹¹ I. Wood - G. A. Loud (ed. by), *Church and chronicle in the Middle Ages*, London 1991, p. 3.

⁹² *Vita Willibrordi archiepiscopi Traiectensis*, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 7*, ed. W. Levison, Hannover 1919, pp. 130-131: «Sed et aliud huic simile per eius benedictionem deus Christus operatus est miraculum. Pervenienti servo Dei cum sociis suis ad domum cuiusdam amici sui, paulisper cupiens in domo dilecti longi laborem itineris refectioe adlevare, sed patrem familias nihil vini habuisse comperit. Quatuor modicas flascones, quas tantum in itineris solacium secum sui socii ferebant, iussit adferri easque in eius nomine benedixit, qui in convivio nuptiali aquas convertit in vinum. Et mirum in modum post benedictionis gratiam quasi XL viri ex illis parvis flasculis usque ad sacietatem bibebant et cum magna gratiarum actione laetis sibi invicem animis dicebant: 'Vere dominus Iesus implevit, quod in euangelio promisit: Qui credit in me, opera, quae ego facio, ipse facit et maiora horum faciet'».

⁹³ Giov 14,12. In effetti, come si accennava poco fa, le agiografie riportano dei miracoli perfettamente ricalcati sul modello di quelli operati da Gesù e dagli altri profeti, ma solitamente in proporzioni più misurate. In questo caso specifico, però, il prodigio di Willibrordo è davvero molto simile a quello in occasione del banchetto di Cana: quattro giare qui, quattro fiasche nel testo di Alcuino. Tuttavia, se Willibrordo moltiplica il vino per dissetare circa quaranta persone, non abbiamo modo di conoscere il numero degli invitati al matrimonio a cui era presente Gesù. Inoltre, quaranta è una cifra dal chiaro significato simbolico se letta in connessione con le Sacre Scritture, dunque sarebbe probabilmente inutile indagare in questo senso. In termini generali, comunque, il racconto di Alcuino sembra piuttosto vicino al suo archetipo evangelico.

tanto all'interno di una lingua piuttosto che di un'altra, bensì nelle radici stesse della cultura occidentale.

Nel IX secolo Incmaro, vescovo di Reims, scriveva la vita di Remigio, arcivescovo della stessa città a partire dal 460 d.C. circa. In essa compare un episodio la cui interpretazione si ricollega direttamente alle tematiche di nostro interesse, e mostra come, a distanza di ottocento anni dalla sua morte, la figura di Gesù rimaneva uno dei perni imprescindibili della cultura mediterranea, e i miracoli alimentari a lui attribuiti uno degli strumenti comunicativi più efficienti e popolari. Nel racconto⁹⁴, *quidam egrotus familiae non ignobilis necdum baptizatus* chiede a Remigio, prima di morire, di ricevere il battesimo per salvare la propria anima. Il vescovo ordina allora al presbitero di portargli l'olio per amministrare il sacramento, ma questi lo informa di non avere più una goccia né dell'Olio dei Catecumeni né del Sacro Crisma. Remigio, allora, si fa portare le due ampolle vuote e le pone sopra l'altare, quindi si prostra in preghiera. Un momento dopo, per sua intercessione, la prima ampolla si riempie miracolosamente dell'Olio dei Catecumeni, l'altra del Sacro Crisma, così che l'uomo morente può ricevere il battesimo *secundum tradicionem aecclesiasticam*.

Ma ciò che a noi qui interessa si trova subito di seguito nel testo, nella classica formula agiografica in cui l'autore parla direttamente al destinatario per suggerirgli la corretta interpretazione del prodigio: «Chi, o fratelli carissimi, chi dobbiamo intendere che il beato Remigio ha emulato e seguito con questo miracolo, se non colui che, a quelle nozze a cui ha partecipato e ha degnato della sua presenza santificandole, ha ordinato di riempire d'acqua delle giare vuote e ha mutato l'acqua stessa in vino con un cenno? Certamente Dio ha potuto riempire delle giare vuote con il vino, Lui che in principio ha creato l'Universo dal nulla; ma ha preferito far riempire le giare d'acqua e tramutare quell'acqua in vino, così che fossero riempite grazie all'obbedienza dei servi, e l'acqua venisse mutata in vino con un cenno della sua benedizione, perché si manifestasse alla vista di tutti che, così come ogni cosa ha creato dal nulla, similmente con la sua benedizione può modificare la natura delle cose come desidera»⁹⁵. Il racconto della moltiplicazione dell'olio santo, quindi, è

⁹⁴ *Vita Remigii episcopi remensis auctore Hincmaro*, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum 3, Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici et antiquiorum aliquot (I)*, ed. B. Krusch, Hannover 1896, p. 290: «Denique cum quidam egrotus familiae non ignobilis necdum baptizatus se a sancto Remigio visitari postularet et iam, velut in ultimo spiritu positus, credere se fateretur et baptizari deposceret, aegrotus abrenuntians et benedicto fonte, sanctus Remigius a presbitero loci illius exorcizatum oleum et chrisma quaesivit. Qui simplex oleum se habere, sed oleum exorcizatum et chrisma in ampullis in quibus fuerant penitus iam defecisse respondit. Sanctus autem Remigius ipsas ampullas sibi afferri precepit, quas vacuas super altare misit et se in orationem prostravit. Surgens autem ab oratione, ampullam, in qua brevis habebatur olei exorcizati, at alteram ampullam, in qua brevis continebatur sacri chrismatum, plenas invenit. Sicque infirmum, qui ante abrenuntiaverat, post abrenuntiationem oleo exorcizato peruncxit, demumque baptizatum secundum tradicionem aecclesiasticam chrismate sacro linivit. Qui mox, animae sanitate recepta, etiam corporis incolomitatem promeruit».

⁹⁵ *Ibidem*.

funzionale a tessere quel *fil rouge* che connette i *virii Dei* a Gesù in un perpetuarsi di gesti e miracoli della tradizione. Nell'economia del testo agiografico, Incmaro non si fa sfuggire l'occasione di tornare sull'archetipo letterario di riferimento, ossia il brano giovanneo del banchetto di Cana, per fornirne un'interpretazione che rinforzi il significato del miracolo di Remigio e ne spieghi le caratteristiche.

Ciò che ne ricaviamo è che ancora nell'VIII-IX secolo (e ancora per molto tempo, sebbene preferiamo limitarci a un'analisi del periodo altomedievale) l'insegnamento della morale cristiana, dunque una delle componenti più influenti della cultura occidentale, poggia saldamente su delle figure bibliche con cui anche il lettore moderno spesso ha molta familiarità. Ciò significa che esse hanno avuto il pregio, se non altro, di essere immediatamente comprensibili e facilmente memorizzabili. La sintassi di quelle figure, come si è tentato in vari modi di mostrare nella nostra analisi della *parabola delle nozze* e dell'episodio del banchetto di Cana, è costruita sulla base di un lessico fortemente incentrato sugli alimenti, sulla loro produzione, e sui momenti della vita in cui è culturalmente significativo dividerli sopra la stessa tavola. Parallelamente, abbiamo osservato come il momento della celebrazione nuziale, culturalmente identificata nel rituale del banchetto, si presti con grande facilità all'essere impiegata in questo tipo di linguaggio; ciò non può che farci intendere la centralità del pranzo e della condivisione del pasto all'interno della costellazione di gesti propri del rituale matrimoniale nella cultura ebraico-cristiana, elemento perfettamente compreso e sottolineato da quella altomedievale.

Come a dire che con il cibo si possono fare numerose cose, e mangiarlo in realtà è solo una tra queste.