

L'incontro con Nicodemo: (Gv 3,1-21)

The answer my friend is blowing in the wind...

Si tratta del secondo episodio che appartiene al *Sondergut* del IV Vangelo; il Nicodemo viene nominato solo in Giovanni (qui, 7,50; 19,39). Il tema fondamentale è la nascita dallo Spirito. Forte è l'eco di tradizioni sapienziali.

Dal punto di vista testuale si registrano poche varianti significative nei manoscritti che riportano il testo, mentre affiorano termini a doppio senso (come *pneuma* = vento/spirito, *anthen* 0 dall'alto /di nuovo ecc.)

Analisi narrativa.

È forse il primo testo completamente dominato dalla modalità mimetica, dove si stagliano le leggi della dualità scenica e degli opposti, improntata al dialogo, che alla fine diventa una sorta di monologo. Riappare ironica la tecnica del fraintendimento e del doppio senso, per spiazzare l'interlocutore e invitarlo a pensare e sperare. Nicodemo gioca il ruolo tipico del "discepolo ottuso" (*dull disciple*): Nicodemo parla a livello terrestre, "carnale", Gesù parla a livello celeste, spirituale. Nicodemo ha il linguaggio della vecchiaia e della impossibilità, Gesù parla il linguaggio della nascita e della giovinezza. Questo permette al lettore di soppesare il discorso tra i locutori, per poi essere interpellato e coinvolto direttamente. Per alcuni Nicodemo non progredisce verso un vero discepolato, per altri è una figura positiva.

Esposizione (1-2a). Introduce i personaggi principali: è il primo incontro del protagonista Gesù con un singolo comprimario, Nicodemo. Nicodemo è un nome greco (= il popolo vince, o vincitore del popolo), abbastanza comune corrispondente a Naqdimon. Qui viene qualificato come fariseo, capo dei Giudei, quindi dirigente laico (per Schnackenburg un "sinedrita") Più tardi, dalle parole di Gesù, sapremo che è un maestro (*didaskalos*) in Israele (v.9). Nicodemo è un appartenente all'*intelligenza* teologica e politica, sprezzante nei confronti della gente che non conosceva la Torah, considerata maledetta (7,49). Come maestro riceve autorità tramandata da una catena, come fariseo crede che l'adempimento della Legge possa affrettare la venuta del regno di Dio. Gesù non riscuoterà la simpatia dei farisei (cfr. Gv 7,48) a differenza di Paolo (At 23).

Nicodemo si presenta spontaneamente, amichevolmente, non mandato come gli altri in 1,24. Pur essendo espressamente fariseo, sembra avere una visuale più riformista e simpatizzare per Gesù. Tuttavia lo fa clandestinamente, di "notte"

a) Per qualcuno è una semplice ora notturna, ma appare insolita. Comunque quella notte Nicodemo non riusciva a dormire...

b) Per altri più probabilmente si tratta di paura personale di chi simpatizza, ma non vuole pubblicamente comprometersi (come in 9,22; 12,42; 19,38); da qui deriva il termine nicodemismo, coniato da Calvino, per designare chi aderisce ad una nuova fede o idea politica, ma la dissimula, adeguandosi alle opinioni correnti.

c) Si tratterebbe di una forma sottile di ironia giovannea; era di notte che solitamente i rabbini studiavano la Torah (St-B II, 420), per cui inconsciamente Nicodemo si reca dalla vera Legge.

d) Nel mondo simbolico giovanneo la notte è una cifra teologica; connessa alla tenebra, esprime la cecità, la realtà umana senza Dio che è luce; in 11,10 si dice che chi cammina di notte inciampa, perché gli manca la luce e Gesù si presenterà come la luce del mondo (9,5). Nicodemo è in una situazione di cecità e di impotenza, di disorientamento, sconfitta (cfr. pure 9,4;21,3). Giustamente Agostino commenta che parlando della notte, si parla "*de tenebris carnis suae*". Nella Bibbia altri personaggi ingoiati dalla notte sono Saul (1 Sam 28,8), Gecazi (2 Re 5,24LXX), nel IV Vangelo l'uomo che si perde nella notte non casualmente è Giuda, che si appresta a tradire Gesù (13,10).

L'azione che segue può mimeticamente dividersi in due sezioni:

I) Il dialogo tra Nicodemo e Gesù (vv.2b-11)

II) Il monologo di Gesù ed il kerygma giovanneo (12-21).

I) Il dialogo tra Nicodemo e Gesù.

Pur in modo clandestino, Nicodemo cerca Gesù. Il testo come al solito è alieno da introspezioni psicologiche. Si evidenzia però una simpatia ed una curiosità, che nasce da un "tarlo" d'inquietudine. Non sappiamo se Nicodemo è venuto a rassicurare la sua religione, o se non ne è soddisfatto. Quel che conta è che incontri Gesù, la verità nella notte. Egli è il personaggio paradigmatico e corporativo (parla al plurale "noi", cfr. 9,24), di chi pur fariseo, compie un percorso che parte da una paura, incertezza, matura un coraggio difendendo Gesù (7,50;12,42), sino al rischio di seppellirlo, insieme a Giuseppe di Arimatea, trasgredendo le leggi di purità che proibivano il contatto con un cadavere (19,38).

Questa prima parte si articola in una contrapposizione

NICODEMO

Sappiamo (2)

Rabbi, maestro da Dio (3)

Impossibilità del rinascere (4)

GESÙ

non sai (8.10)

Sappiamo e testimoniamo (11)

tu sei maestro in Israele (10)

nascere dall'alto, da acqua e spirito (3.5-8)

v.2b. Nicodemo esordisce con una *captatio benevolentiae*, con lo stesso titolo di Rabbi usato da Natanaele. Considera Gesù un collega; un riconoscimento importante, perché i Giudei riterranno Gesù un autodidatta, sprovvisto della normale formazione curricolare (cfr. 7,15). Nicodemo legge i “segni” compiuti da Gesù come una prova indiscutibile di una benedizione di Dio, che configurano Gesù come un profeta accreditato da Dio (come Mosè in Es 4,21-8), significativamente a differenza del Battista che non ha compiuto segni (10,41). Per Nicodemo Gesù è un maestro eccezionale; ma maestro per le sue categorie farisaiche significa partire dalla Legge per mostrare la strada di Dio. Non c'è nessun accenno, però, al gesto precedente nel tempio. Nicodemo non fa richieste esplicite, come il ricco (“che devo fare per ereditare la vita eterna? Mc 10,17), o lo scriba (“qual è il primo di tutti i comandamenti?” Mc 12,28). La sua può essere una schedatura fatta per autosufficienza o paura, ma può celare una certezza incrinata. Chiedere da maestro a maestro è il massimo della ricerca di senso e determina la superiorità di chi sa rispondere. Per l'ironia del lettore, Nicodemo afferma che Dio è con Gesù, origine e causa del suo straordinario operare, come era accaduto a Giuseppe, Giosuè, Davide; il cieco nato dirà che è un giusto ascoltato da Dio (Gv 9,30-31), e come Gesù confermerà. “il mio insegnamento (*didakhē*) non è mio, ma di chi mi ha mandato” (Gv 7,15).

Prima replica di Gesù che spiazza Nicodemo, parlando apparentemente di altre cose. Ma il lettore sa, alla luce di 2,23-25 che egli legge nel cuore di Nicodemo e sa i motivi profondi di questo incontro notturno. Con un giuramento solenne (*amēn*, *amēn*), pari a quello fatto a Natanaele (1,51) assicura una possibilità che non conosce eccezioni: “se uno non nasce dall'alto/di nuovo (*anōthen*) non può vedere il regno di Dio”. Vedere in ebraico (*rā'āh*) significa in senso traslato anche “sperimentare, godere, optare”. Per i farisei il regno del Messia era legato, o perlomeno poteva essere affrettato dalla strenua osservanza dei precetti della Torah; Gesù dice che non dipende da tale sforzo umano, ma dalla condizione di “nascere/essere generati” (qui abbiamo l'aoristo passivo di *gennan*, un causativo che in greco è più comune per il padre, raro per la madre e indica anche l'essere procreati; il passivo è teologico, indica l'azione di Dio, il tempo è puntuale e rimanda ad un momento preciso). Per l'avverbio *anōthen* a doppio significato “dall'alto/di nuovo”, alla luce dell'uso

giovanneo, ma anche aristotelico, va preferito il primo. La nascita dunque è una grazia squisitamente divina che precede e fortifica ogni sforzo umano. Sullo sfondo, può esserci una polemica con il tema della rigenerazione indispensabile per la conoscenza, comune ad esempio negli scritti ermetici e gnostici. Gv sostituisce il tipico “regno dei cieli” dei Sinottici, con “regno di Dio” per il suo uditorio greco, dato che la prima è una chiara circonlocuzione semitica, ma sono equivalenti (cfr. ad esempio, Mt 19,23-24).

Nel v.4, Nicodemo non coglie il livello più profondo dell’affermazione di Gesù. Non ride come Sara, ma forse reagisce con malcelato stupore ironico. Egli la interpreta nel senso di una ri-nascita fisica, e trova impossibile per uno che è vecchio, entrare una “seconda volta” nel seno della madre. L’ironia si accresce per questo fraintendimento.

Nel v.5 c’è la seconda replica di Gesù che stavolta è radicale, ed approfondisce la prima con una simmetria: alla generazione dall’alto corrisponde l’essere generato da acqua e spirito, al vedere il regno di Dio corrisponde l’entrare nel regno di Dio (qualcuno sceglie la lezione “entrare nel regno dei cieli”, uniformando il testo ai Sinottici, cfr. Mt 5,20; 18,3 ma va preferita l’attuale lezione). Essere generati significa ricevere Dna da una persona che è il Padre, ed esprime identità e somiglianza: “un figlio di X, fa le opere di X” (8Gv 8,41). Acqua e spirito sono simboli elementari ed indispensabili di vita, come il liquido amniotico e l’ossigeno¹. Nel Primo Testamento sono associati nella creazione (Gn 1,2), nella creazione-liberazione del passaggio del mare (Es 14), nella nuova creazione dopo il buio ed il parto dell’esilio (Is 44,1-5; Ez 36,25-26). Nascere dall’alto coincide con un nuovo esodo, esattamente come Israele “nacque-uscì” al mare dei Giunchi. Nascere coincide con il vedere la luce (Sal 36,10; Gb 3,16).

v.6 Gesù prosegue con una sorta di proverbio (*māšāl*) che radicalizza l’antitesi tra carne/spirito, che non va intesa come dicotomia platonica, ma in senso biblico come confronto tra la sfera umana e quella divina (cfr. 1 QS 9,7; 1 QH 4,29; 8,31).

La carne (*sarx*) è la condizione mortale, caduca, precaria dell’essere umano (Is 40,6, Gb 6; Sir 14,17), ma anche il legame di sangue. La carne, in quanto fragilità espone l’uomo alla paura, alla debolezza morale, al fallimento. Si tratta di una esistenza autocentrata, che però non può ottenere vita da sé, come la terra senz’acqua e ossigeno.

¹ Così L. ALONSO SCHÖKEL, “Lo engendra el Espiritu fecundando el agua”, *Anales Fdac. Teol PUC* 39 (1988); 115-127, che a p. 115 cita il testo di PG 85,1408 di Ammonio Alessandrino.

Lo spirito (*pneuma*) esprime la vita, l'energia creatrice ed incatturabile di Dio, non cristallizzata, ma libera come l'aria. Indica un'esistenza decentrata che riceve vita dall'Alto e da un Altro.

v.7. Gesù invita Nicodemo a superare il suo stupore (cfr. 4,27; 7,15) per il mistero di questa nascita, ricorrendo all'immagine del vento. Va notato che il narratore, anziché usare il termine greco preciso per vento di *anemos*, usa *pneuma* che è un sinonimo, ma coincide perfettamente con spirito. Per gli antichi non si sapeva da dove venisse il vento e dove andasse. Ne è testimone il Qohelet, il poeta del vento e del soffio:

Qo 11,4.5 Come ignori per qual via lo spirito entri nelle ossa nel seno

di una donna incinta, così ignori l'opera di Dio che fa tutto.

v.8. Il vento che soffia dove vuole è una metafora della fantasia e della libertà dell'opera creatrice divina che supera le attese umane. La sua voce, come "voce di Dio" rinvia all'esperienza di Elia in 1 Re 19,12. L'immagine esprime il mistero di chi è stato e resta perfettamente generato (perfetto, *gegennēmenos*) dallo Spirito.

v.9 Alla replica di Nicodemo che interroga sulla reale possibilità (come, *pōs*) di ciò, Gesù risponde con ironia. Nicodemo, che è maestro d'Israele e quindi esperto della Scrittura e della tradizione non dovrebbe meravigliarsi, bensì essere in grado di capire che Gesù sta parlando di ciò che un Dio "creatore" e "trasformatore" ha già fatto e farà, in particolare nell'attesa, soprattutto apocalittica, dei tempi escatologici, in cui grazie al dono dell'acqua e dello Spirito gli esseri umani sarebbero diventati figli di Dio (Is 44,3; Ez 36,25; 1QS 4,20). Con affabile pedagogia Gesù smaschera uno dei rischi più pericolosi in cui possono incorrere gli "uomini del Libro"; scrutare, sapere le Scritture, ma non capirne il senso (Gv 5)! Nicodemo, pur esperto, ha dimenticato che uno dei nomi di Dio è "Mirabile" (*Pl'*, Gdc 13,18), cioè delle infinite possibilità e miracoli, ed è Lui che compie il prodigio di una nascita (Sal 139,6.14):

Nicodemo, l'uomo della impossibilità e del disincanto.

Il dialogo sembra concludersi qui. Nicodemo appare paradigmaticamente come l'uomo scettico, senza fantasia, disincantato, in particolare come il fautore dell'impossibilità. Nel IV Vangelo, con i suoi "come può", è in buona compagnia:

1,46 Natanaele "da Nazaret può venire qualcosa di buono?"

6,52 i Giudei: "come può darci la sua carne da mangiare?"

6,60 e 7,15 I suoi discepoli: "chi può capire?" "come può sapere?"

Questa impossibilità conclamata risuona anche nel Primo Testamento.

Le varie situazioni di donne sterili, poi rese feconde da Dio.
La delusione di Abramo defraudato in Gn 15,1-3.
Il “riso” di Sara in Gn 18,14.
I dubbi di Mosè nel corso dell’Esodo (Es 3,20; 15,11)
Lo scetticismo dello scudiero in 2 Re 7.2.
La domanda divina “Può un Etiope cambiare pelle?” Ger 13,23.

La risposta è una domanda retorica “c’è qualcosa di impossibile per il Signore?” (Gn 18,14; Ger 32,27) o un’affermazione “nulla ti è impossibile” (Ger 32,17).

Nel NT, abbiamo in particolare il Vangelo di Luca che affronta la domanda.

Zaccaria, vecchio e sacerdote, Lc 1,18
Maria “com’è possibile? Io non conosco uomo” Lc 1,34.
L’ eunuco, (albero secco Is 56,4) “come posso capire?” At 8.

Anche qui la risposta è “Ciò che è impossibile agli uomini, è possibile a Dio” (Lc 1,37; Mt 19,26; Mc 10,27). Tutto è possibile a Lui, nulla gli è impossibile.

Il v. 11 rappresenta una deliberata transizione, dal tu al voi, dall’io al noi. Nicodemo si dilegua e compare un “noi sappiamo” in antitesi al gruppo rappresentato da Nicodemo; è la voce dell’esperienza e della testimonianza della comunità giovannea.

II) Il monologo di Gesù e il kerygma (12-21)

Questa seconda parte h sviluppa quello che è stato definito il kerygma giovanneo. La struttura appare simmetrica:

- A) Incredulità alla rivelazione (v.12)
- B) La discesa del Figlio dell’Uomo (v.13)
- C) Innalzamento del Figlio dell’Uomo per avere la vita (v.14-15)
- C’) Il dono del Figlio per avere la vita (v.16)
- B’) L’invio del Figlio nel mondo (v.17)
- A’) La fede in Gesù per evitare la condanna (18)

I vv. 19-21 sono un’esplicazione del giudizio che ha la sua simmetria.

Nel brano si registrano le seguenti nette antitesi:

Cose terrestri/celesti (12)

Serpente di Mosè /Figlio di Dio (14)

Vita eterna/perdizione (16)

Luce/ Tenebra (19)

Fare il male/fare verità (20-21)

La sequenza del kerygma è di rivelazione (12-18) ed etica esistenziale (19-21), quest'ultima intesa non come imposta, ma logica fenomenologia.

v. 12 L'antitesi tra i due gruppi si radicalizza nella domanda retorica, giocata sul 'dal più grande al più piccolo'. Finora Gesù ha parlato di cose terrestri; se non sono state credute; come potranno capire le cose celesti? Le cose terrestri qui corrispondono alla Legge Mosaica, che, come dice il Deuteronomio non è in cielo, ma sulla terra, alla portata degli uomini (Dt 30,11-14). Le cose celesti corrispondono al mistero della sua persona, alla sua Rivelazione come il Figlio di Dio.

Il v.13 comincia con una congiunzione "e" (*kai*) che nel greco può essere anche tradotto "sì" "davvero"²; alla fine del versetto alcuni aggiungono la glossa: "Il Figlio dell'Uomo *che è in cielo*". Serve a smentire qualsiasi altra ascesa in cielo di visionari o altre rivelazioni al di fuori di quella appunto eccezionale del Figlio dell'Uomo, titolo che per F. Moloney esprime l'avventura celeste di Gesù. Solo Gesù è autorizzato a rivelarli, in quanto solo Dio parla bene di Dio.

Il v.14 esprime questo segreto inaudito, nella tipologia serpente-Gesù, giocando sul doppio senso del verbo "innalzare" (*hypsoun*) che può indicare esaltare/glorificare, appendere/crocifiggere. La tipologia del serpente deriva da due testi che si arricchiscono reciprocamente: Nm 21,9 Sap 16,5-12. E' unica in tutto il NT ed è una chiave fondamentale per la soteriologia giovannea come evidenzia la Morgen.

Nm 21. L'episodio è il più popolare. Il serpente di bronzo svolge un rito apotropaico contro il morso dei serpenti velenosi che mordevano gli Israeliti nel deserto. Costoro per poter vivere dovevano guardare lo sguardo sul serpente di bronzo su un'asta nel TM, mentre è un segno-emblema nei LXX (*sēmeion*).

Sap 16 (tra il 30 a.C e 30 d.C), reinterpreta il serpente come simbolo di salvezza per tutti, senza esclusivismi etnici, non per se stesso, ma come rimando: "chi si voltava verso di esso, non veniva salvato da ciò che guardava, ma da te, Salvatore di tutti (Sap 16,7). "Non li guarì né un'erba, né un emolliente, ma la tua parola o Signore,

² BD § 442; MONTANARI, 1032.

che tutto risana”. Non viene presentato come un talismano, ma percorso di guarigione che è l’osservanza dei precetti della Legge.

Le tradizioni giudaiche sviluppano l’episodio di Nm 21 sottolineando il tema della conversione, del giudizio e della redenzione derivanti dall’uomo che si innalza (TgPsJ Nm 21,6; Tg Gn 49,17). Filone vede nel serpente il simbolo del Salvatore, del Logos e dell’immortalità (*Leg.All.* 2,79).

Il IV Vangelo respira e riplasma queste tradizioni in funzione del suo kerygma e catechesi. L’innalzamento è opera di Dio, qui si sostituisce lo sguardo con il credere, ma lo sguardo ritornerà in Gv 19, 37 con la profezia di Zac 12,10 “volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto”, si evidenzia Gesù come fonte di giudizio, ma soprattutto di misericordia che guarisce con la sua parola. Il verbo “è necessario/bisogna” (*dei*) indica la necessità della missione salvifica di Gesù, non primariamente della sua morte sadica (da parte del Padre) o masochistica (da parte sua), come ricorre frequentemente nella tradizione neotestamentaria (in Gv vedi 4,4; 9,4; 10,16; 12,34; 20,9: Nei Sinottici tipico degli annunci di passione: Mc 8,31). Va ricordato che l’essere innalzato è anche il premio del Servo di Is 52,13. Qui cogliamo la peculiarità della teologia giovannea che è una *theologia gloriae*, agli antipodi della *theologia crucis* di Marco. Per Gv la croce stessa è epifania della gloria di Gesù; Mc e Mt vedono nella croce l’umiliazione, nella risurrezione la gloria; Lc vede la gloria piena nell’Ascensione. Questo innalzamento del Figlio comporterà un giudizio: si tratta dunque di scegliere tra la vita eterna e la perdizione spirituale.

Nel v.15 si discute la sequenza sintattica, cioè la posizione di “in (*en*) lui ”: dobbiamo tradurre “chi crede in lui” o “in lui abbia vita eterna”? A mio parere, forse è meglio tradurre “chi crede, in lui abbia vita eterna”. Permane tuttavia l’ambiguità. Il concetto di “vita eterna” (*zōē aiōnos*) è tipico di Giovanni (17x nel Vangelo e 6x in 1 Gv). Ricorre 1x nell’AT (Dn 12,2) e a Qumran si parla di “vita senza fine” (1QS 4,7). Si distingue dalla vita fisica, è la vita della stessa qualità di Dio, quella che il Figlio ha dal Padre, per essere Lui stesso vita (Gv 11,25: 14,6), e non può essere distrutta dalla morte. Nel giudaismo abbiamo due sviluppi: uno nella risurrezione dei morti (Dn 12,2; 2 Mac 12,43), seguita dal Fariseismo; l’altra in termini di immortalità (Sap 2,23; 4,1; 5,15; IV Mac 9,22; 17,12), seguita dal giudaismo alessandrino. Questa vita nasce dalla fede (battesimo) e si alimenta con l’eucaristia, Contrariamente ai culti misterici non nasce dalla visione estatica o mistica della divinità. Il vero nemico di questa vita, non è la morte fisica, ma il peccato (1 Gv 3,15). Per Gv che propone sia una escatologia futura, sia una escatologia realizzata, il credente può vivere questa qualità di vita divina già fin d’ora e non solo nell’al di là, dove la vivrà nella forma più piena, alla fine dei tempi. Va notato che il IV Vangelo non parla di

“incorruttibilità”, né di “immortalità”, a differenza di Paolo (1 Cor 15,42.53). La risurrezione dei morti è nel presente e nel futuro.

Nei vv. 16-21 abbiamo il cuore del kerygma giovanneo. Verte sul progetto di salvezza di Dio, sulla sua motivazione, sulla sua finalità. *Il progetto* radicato al di là dell’inizio del tempo è la salvezza per tutta l’umanità, radicalmente impotente a salvarsi. *La motivazione* è l’amore di Dio, ben distante dagli dèi oziosi ed impassibili della filosofia greca. Si apre enfaticamente con un “infatti”, “così”. Tutto parte dalla sua iniziativa, che il Figlio condivide in piena sintonia. Solo qui compare l’espressione “Dio ha amato il mondo”, frantumando l’esclusivismo etnico e religioso di Israele. Solo Gv applica frequentemente al Padre il verbo “amare”, a differenza dei Sinottici; il verbo, come ha mostrato C. Spicq, è un conio cristiano, diverso dall’*eros* e dalla *filia* ed indica un amore gratuito, che continua ad amare anche in caso di rifiuto o non accoglienza. Il Padre qui dona la persona a lui più cara, “il Figlio Unigenito” (3,35; 5,20; 1 Gv 4,9); l’articolo determinativo, dinanzi a Figlio, indica che si tratta di un dono supremo, unico, il primo eccezionale nella poetica del dono tipica di Gv, che origina e contiene il dono dello Spirito (3,34; 14,16), della vita (5,26), dell’acqua viva e del pane vivo, della gloria divina (17,22.24).

Paolo dirà che “non ha risparmiato il suo proprio figlio” (Rm 8,32), dove il verbo risparmiare (*feidomai*) ha il senso di buttare quasi allo sbaraglio la fraseologia riecheggia il sacrificio di Isacco. La finalità: Dio non vuole la morte o la condanna, desidera la vita. Chi lo rifiuta incorre nella morte, intesa non in senso fisico (non si usa *thanatos*), ma come perdizione escatologica (*apollymi*, 10,10.28). Secondo una corrente giudaica che riecheggia nel Battista di Matteo avrebbe distrutto i malvagi (1QM 5-7; Salmi di Salomone 17,6-22). Qui Dio ha a cuore la salvezza di ogni uomo.

Nel v. 17 appare una fraseologia forense. Dio non ha inviato Gesù a condannare il mondo, ma al fine di salvarlo per mezzo di Gesù. Nessuna previa condanna (12,47; 8,11). Tuttavia, l’invio di Gesù comporta un giudizio, una discriminante, determinata dalla libera adesione o rifiuto dell’uomo. Chi crede, cioè è convinto di Gesù non è condannato, chi non crede è già stato condannato. Il giudizio non è rinviato nel momento finale, ma è nell’oggi: la vita (o la morte) è adesso. Di fatto, è l’uomo nella sua libertà a sancire la propria condanna, la propria esclusione dalla vita. Gesù la convalida, perché non esiste amore vero senza libertà e non si può obbligare ad amare. Vi sono tre testi-chiave: 5,22; 9,39; 8,15-16. Gesù manifesta il criterio di Dio: la sua è una proposta assoluta, non una accanto alle altre, per cui non possono esservi alternative: cfr. 5,28-30 e Lc 2,33-35, quando Simeone profetizza “Egli è qui per la rovina e la risurrezione di molti in Israele, segno di contraddizione, perché siano svelati i pensieri di molti cuori”. Il segno discusso/opposto (*sēmeion antilegomenon*)

significa che di per sé è un segnale/emblema (in ebraico *nēs*) di salvezza, ma quando lo si rifiuta il risultato è l'opposto. Proprio perché non è possibile non vederlo, bisogna prendere posizione, schierarsi in favore o contro, con le conseguenze della propria scelta.

Segue il perché del drammatico rifiuto, con le antitesi luce-tenebre, fare il male/fare la verità. È una fraseologia affine a quella di Qumran (1Q3,19: CD 20,1-4; 1 QS 1,1-5), ma con una importante differenza: mentre la teologia qumranica prevede il determinismo, in Gv abbiamo la libera scelta di ogni persona. Due risposte:

La prima risposta è che Gesù è la Luce, che è venuta ed è rimasta (*elēlythen*, perfetto) e splende nel mondo, ma l'umanità (qui una iperbole) ha amato più la tenebra. Questo perché il modo delle loro azioni era maligno (nel senso di generare il male nelle sue forme, dalla menzogna alla ingiustizia alla prepotenza, cfr. 8,44).

La seconda risposta è che questa opzione per fare il male (*faula* letteralmente significa cose meschine, scadenti, sconsiderate), deriva dal non sopportare la vista di quella luce che è scomoda, perché mette a nudo, denuncia questo modo di fare. Chi sceglie l'inconsistenza, diventa inconsistenza (Ger 2,5) e non sopporta chi glielo rende manifesto: come afferma Sap 2,12-16 il giusto diventa scomodo, fastidioso, e va tolto di mezzo perché pur tacito è sempre un rimprovero. Chi ama la tenebra, ama sé stesso, al contrario di Gesù che mette in secondo piano la sua vita per gli altri, come il chicco di grano, donandola. Al contrario, chi "fa verità", espressione tipicamente semitica, in voga anche a Qumran, agisce concretamente, realizza nell'esistenza e non nella chiacchiera la sua unione con Dio e Gesù-Verità. Questa antitesi inconsistenza/verità esprime l'opzione fondamentale; dopo Gesù non possono esserci scelte neutre, né mediocrità o tiepidezza. Questo permette ad ogni vecchiezza o disincanto di ritornare giovinezza e passione. Ironicamente, si tratta davvero di rientrare nel seno della propria madre, Israele, per ritrovarsi embrione di una nuova esistenza fecondata dalla novità dello Spirito.

Concludendo, Nicodemo - rispettabile uomo dell' istituzione - rimane la figura chiave di una fede singolare: una fede inizialmente clandestina, che va maturandosi non alla luce del giorno, ma nell'oscurità e nell'intimità della notte, per poi manifestarsi di nuovo, rinnovata alla luce del giorno.

Nicodemo è dunque una figura assai significativa, poiché incarna la dialettica tra tradizione e creatività,, tra maturazione interiore, quasi privata, e dimensione pubblica, addirittura politica; tra fedeltà al proprio ruolo socialmente stabilito e necessità di ascolto e di rinascita della propria coscienza.

Ministero di Gesù in Giudea: Lo Sposo e l'amico (3,22-36).

Questo brano riepiloga il rapporto tra Gesù e Giovanni (il Battista), ma presenta nuovi dettagli. Dal punto di vista testuale anche qui abbiamo alcune varianti e qualche ambiguità.

Esposizione (vv.22-23). Si apre con due ambientazioni in parallelo: Gesù che si intrattiene discutendo (*diatriben*) con i suoi discepoli in Giudea, nell'attività di battezzare; Giovanni a Ennon vicino Salim (forse le sorgenti dell'attuale W. Fa'rah, 5 km ad est dell'antica Sichem), nell'attività di battezzare; anche lui è accompagnato dai discepoli, ma lo sapremo dopo. Questo passaggio dalla riva giudea a quella samaritana è insolito. Il racconto la motiva per l'abbondanza delle acque (v.23b), ma serve anche a non mostrare Gesù e Giovanni in aperta concorrenza, preparando l'uscita di scena di Giovanni, che la lascia a Gesù. Il v. 24 è un brevissimo cenno a quanto invece i Sinottici diranno, vale a dire la prigionia di Giovanni a causa della sua denuncia contro Erode.

La complicazione (v.25). Nasce da una inevitabile (pertanto, *oun*) disputa/dibattito (*zētēsis*) da parte dei discepoli giovaniti con un giudeo imperniata sulla purificazione. Il problema riguarda quale sia il battesimo superiore; quello di Gesù o del Battista.

Il climax (v.26). I discepoli esagerano dicendo “tutti accorrono da Gesù”, mentre il narratore aveva parlato della gente che si recava a farsi battezzare solo da Giovanni. Nella loro lamentela, rievocano il ruolo di testimone che Giovanni ha nei confronti di Gesù. Di nuovo l'ironia giovannea: si meravigliano di una superiorità a cui lo stesso Giovanni ha dato testimonianza! Va notato che qui non si dice mai che Giovanni abbia battezzato Gesù. La soluzione (v.27), La svolta sta nella risposta secca di Giovanni, che è una sorta di *mašal*. Prima in maniera enigmatica dice “nessuno può prendersi qualcosa se non gli è stato dato dal cielo”. Non si specifica quel qualcosa (battesimo autorevole? Potere di perdonare i peccati? annuncio profetico?), ma è chiaro che Giovanni non ha quel che Gesù ha e questo appare un criterio celeste, com'è formulato tipicamente dal IV Vangelo (cfr. 6,65; 19,11). Il “dal cielo” ricorda al lettore il movimento dell'incarnazione del Verbo. Poi nel v. 29 c'è la metafora sponsale dello Sposo-fidanzato (*nymfios*). Abbiamo già visto l'allusione ai diritti dello sposo nel rifiuto di sciogliere i sandali, poi nell'ironica sostituzione di Gesù allo sposo delle nozze di Cana, qui in questa netta affermazione e subito dopo nell'episodio della Samaritana. Non c'è nessun dubbio che lo Sposo sia Gesù. La novità, in una inaudita continuità, sta nel fatto che le prerogative del Dio Sposo dell'AT (Os 2; Is 54,5; Ger 2,1; Is 49,18) qui vengono attribuite a Gesù. Per cui solo Gesù ha diritto a prendere la sposa, mentre Giovanni si identifica semplicemente con il *šošbin*: l'“amico più intimo dello sposo” (1 Mac 9,39). Tale ruolo era a quanto pare quello di sorvegliare la casa della sposa prima dell'arrivo del legittimo marito, preparare i festeggiamenti, preparare il bagno della sposa, e fungere da testimone

accreditato del rapporto coniugale, esultando alla voce dello sposo che ha trovato la sua sposa vergine.

Giovanni si rallegra alla voce dello sposo. Nei vv.29-30 risuona una allitterazione tra “voce” (*qôl*) sposa (*kallāh*) “diminuire” (*qālal*). La voce dello sposo è variamente interpretata. Per alcuni si riferisce alla voce del marito che arriva dalla sposa in attesa con l’amico dello sposo. Per altri è la voce dello sposo che recita le sette “benedizioni di matrimonio” prima dell’ingresso nella *huppāh*. Più probabilmente, l’ascoltare la voce dello sposo rinvia al sogno profetico dei tempi messianici, alla gioia ritrovata e più grande dopo il tempo dell’esilio visto come vedovanza ed esilio (Ger 7,34; 16,9; 25,10; 33,10). Giovanni prende in fondo il posto dei compagni dell’Amato del Cantico dei Cantici che ascoltano insieme la voce della sposa (Ct 8,13). C’è la soddisfazione di una missione compiuta. L’antitesi “crescere/diminuire” appartiene al linguaggio della fecondità, di una discendenza che si moltiplica (Gn 17,6; Es 1,7) Il verbo diminuire però ricorda la qualità inferiore del vino di Cana (2,10). A titolo di curiosità, ricordiamo che la tradizione ha fissato la nascita di Gesù nel solstizio d’inverno (i giorni si allungano e si celebra il *Sol invictus*), mentre quella di Giovanni nel solstizio d’estate (24 giugno quando i giorni si accorciano). In prospettiva, la sposa, simboleggiata da Maria Maddalena come comunità dei credenti, udrà la voce dello Sposo in Gv 20.

Epilogo ricapitolativo (vv. 31-36).

Non è chiaro chi sia a parlare, se lo stesso Giovanni o il narratore. In ogni caso si ribadisce l’inferiorità del Battista. Gesù è l’unico rivelatore, in quanto Testimone per eccellenza del Padre, e soprattutto perché il Padre ha posto su di Lui il suo sigillo (*sfragizein*), lo ha suffragato. Mentre tutti i precedenti inviati da Mosè ai profeti al Battista sono voci terrestri e provvisorie, quella di Gesù sgorga dal seno del Padre. Mosè ha potuto vedere Dio solo di spalle, come Elia ed Abramo (Es 33; 1 Re 19; Gn 15), Isaia solo i piedi come i settanta anziani (Es 24). Gesù attesta la lealtà del Padre, così come il discepolo che accetta la sua testimonianza. Nel v. 34, Riguardo al dono dello Spirito, il greco è ambiguo, perché non precisa il soggetto, né il destinatario. Detto altrimenti: chi è che dona lo Spirito “non con misura” (una litote che esprime l’incommensurabilità): Gesù o il Padre? Di fatto, ambedue ricorrono come soggetti donatori dello Spirito (14,26; 15,26). Chi riceve lo Spirito: Gesù o altri? Il contesto esclude una autodonazione dello Spirito e, alla luce di tutto il IV Vangelo, il Donatore è Dio Padre, tramite Gesù nido dello Spirito che è il suo Inviato. Gesù come il Padre non è taccagno, ma comunica lo Spirito attraverso le parole del Padre, qui da intendere come esigenze. Il dono sarà pieno dopo la Risurrezione. Questo dono dello Spirito non si ferma al momento della nascita/battesimo, ma è una continua

trasformazione che si intensifica nel momento in cui queste esigenze di Dio vengono attuate, messe in pratica. Tali esigenze si compendiano nel “comandamento nuovo” (13,14), semplice, ma più arduo. Infatti ad una casistica pedissequa, subentra la responsabilità creativa del sapere come e cosa in ogni momento corrisponde alla volontà del Padre, come amare concretamente nell’oggi.

Nel v.36 ritroviamo il radicale aut-aut del giudizio in atto. Qui abbiamo l’antitesi tra chi crede e non crede, letteralmente tra “chi è convinto/non persuaso” (*pisteuōn/apeithōn*) del Figlio, e l’unica menzione dell’ira di Dio (*orgē tou theou*). Nel linguaggio biblico, l’ira non è un affetto antropomorfo, ma un effetto. Chi decide di staccare la spina vitale, si ritrova nel buio. Si tratta dell’altra faccia dell’amore esigente, geloso di Dio, che respinto, diventa intransigente. La Bibbia esprime la scelta di distanziarsi da Dio, come una ratifica da parte di Dio che ne prende atto. Rifiutare la vita, significa autocondannarsi.

