

STRUMENTI

72

NUOVO TESTAMENTO



Collana Strumenti - Commentari - Nuovo Testamento

10. Fred B. CRADDOCK, *Luca*
12. Charles COUSAR, *Galati*
13. William H. WILLIMON, *Atti degli apostoli*
17. Lamar WILLIAMSON Jr, *Marco*
20. Thomas G. LONG, *Ebrei*
26. Douglas R.A. HARE, *Matteo*
38. Gerard SLOYAN, *Giovanni*
43. M.E. BORING, *Apocalisse*
47. D. MOODY SMITH, *Le lettere di Giovanni*
48. E. BEST, *II Corinzi*
62. Beverly ROBERTS GAVENTA, *I e II Tessalonicesi*
63. Richard B. HAYS, *I Corinzi*
64. Ralph P. MARTIN, *Efesini, Colossesi, Filemone*
66. Paul J. ACHTEMEIER, *Romani*
67. Fred B. CRADDOCK, *Filippesi*
69. PHEME PERKINS, *I e II Pietro, Giacomo e Giuda*
70. Thomas C. ODEN, *I e II Timoteo, Tito*

Jean Zumstein

**IL VANGELO
SECONDO
GIOVANNI**

Volume 1

(1,1 - 12,50)

Claudiana - Torino
www.claudiana.it - info@claudiana.it

Jean Zumstein

è professore emerito di Teologia del Nuovo Testamento, Egesi ed Ermeneutica presso l'Università di Zurigo.



Questo volume è stato pubblicato con il contributo dell'8‰ della Chiesa evangelica valdese (Unione delle chiese valdesi e metodiste) cui va il nostro ringraziamento.

Scheda bibliografica CIP

Zumstein, Jean

Il vangelo secondo Giovanni / Jean Zumstein
Torino : Claudiana, 2017
2 volumi ; 24 cm
vol. 1: (1,1 - 12,50)
568 p. ; 24 cm. - (Strumenti ; 72)
ISBN 978-88-6898-070-2

1. Bibbia. Nuovo Testamento. Vangelo Secondo Giovanni - Commenti
226.507 (ed. 22) - Nuovo Testamento. Vangelo di Giovanni. Commenti

Titolo originale:

Das Johannesevangelium

© 2016, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße
13, 37073 Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Per la traduzione italiana:

© Claudiana srl, 2017
Via San Pio V 15 - 10125 Torino
Tel. 011.668.98.04
info@claudiana.it
www.claudiana.it
Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:

25 24 23 22 21 20 19 18 17 1 2 3 4 5

Traduzione: Riccardo Larini

Copertina: Vanessa Cucco

Stampa: Stampatre, Torino

Sommario dell'opera

<i>Introduzione al quarto vangelo</i>	27
La rivelazione della gloria di Cristo al mondo Giovanni 1 - 12	61
1. Il prologo (Giovanni 1,1-18)	63
2. L'introduzione del vangelo (Giovanni 1,19-51)	93
3. La presentazione del Gesù giovanneo (Giovanni 2,1-21)	125
4. Il colloquio con Nicodemo (Giovanni 2,23 - 3,21)	145
5. Giovanni Battista e l'Inviato di Dio (Giovanni 3,22-36)	169
6. Post-scriptum sul battesimo di Gesù e di Giovanni (Giovanni 4,1-3)	183
7. La rivelazione di Gesù in Samaria (Giovanni 4,4-42)	187
8. Il ritorno in Galilea (Giovanni 4,43-45)	223
9. Il secondo segno di Cana (Giovanni 4,46-54)	227
10. L'autorità escatologica di Gesù (Giovanni 5,1-47)	235
11. Il pane di vita (Giovanni 6,1-71)	277
12. La festa delle Tende (Giovanni 7,1-52)	329
13. L'adultera (Giovanni 7,53 - 8,11)	371
14. La grande controversia: Gesù, Abramo e Dio (Giovanni 8,12-59)	379

15. La guarigione del cieco nato (Giovanni 9,1-41)	419
16. Il buon pastore (Giovanni 10,1-21)	451
17. Alla festa della Dedicazione (Giovanni 10,21-42)	471
18. Il ritorno alla vita di Lazzaro (Giovanni 11,1-54)	487
19. La fine dell'attività pubblica di Gesù e la sua valutazione (Giovanni 11,55 - 12,50)	519
20. Alle soglie della Passione (Giovanni 12,1-50)	521

VOLUME 2

La rivelazione della gloria di Cristo davanti ai suoi (Giovanni 13 - 20)	589
1. La lavanda dei piedi e la relativa spiegazione (Giovanni 13,1-20)	593
2. La designazione del traditore (Giovanni 13,21-30)	617
3. Il primo discorso di addio (Giovanni 13,31 - 14,31)	627
4. Il secondo discorso di addio (Giovanni 15,1 - 16,33)	689
5. La preghiera di addio di Gesù (Giovanni 17,1-26)	779
6. Il racconto della Passione (Giovanni 18 - 19)	823
7. Il ciclo pasquale (Giovanni 20,1-29)	917
8. La conclusione del vangelo (Giovanni 20,30-31)	953
9. L'epilogo (Giovanni 21)	959
10. Il titolo del vangelo	983
<i>Indice dei nomi</i>	985
<i>Indice dei testi citati</i>	997

Alla Facoltà teologica dell'Università di Zurigo
in segno di riconoscenza
(1990-2010)

Premessa

Leggendo questo testo, il lettore scoprirà un racconto della vita di Gesù prima della Passione caratterizzato da una notevole varietà narrativa e da una sorprendente complessità argomentativa. Gli eventi selezionati dal narratore non sono molti, ma, come in un caleidoscopio, sono di volta in volta chiariti a partire da una diversa prospettiva.

Per fare buon uso di questo commentario, sarà bene prestare attenzione ai punti che seguono. La traduzione dei vari brani non è dettata da un'ambizione di tipo letterario; mia unica preoccupazione è offrire una traduzione il più possibile fedele al testo greco¹. Ciò consentirà a quanti leggono il greco di accostarsi agevolmente all'originale, mentre a quelli che non lo leggono offrirà un calco della versione greca. Ogni termine greco citato nel corso dell'esegesi è peraltro tradotto in maniera sistematica. La bibliografia generale cita solo le opere impiegate e citate nel commentario, e non ha alcuna pretesa di risultare esauriente.

Il commento propriamente detto si dipana su due livelli, chiaramente identificabili. Il corpo del testo si concentra sull'interpretazione *cursiva* dei brani evangelici nella loro forma canonica. Per contro, nell'apparato critico, il lettore potrà reperire informazioni complementari di ogni ordine (critica testuale, informazioni storiche, letterarie ecc.) assieme a una presentazione delle diverse posizioni sostenute dalla letteratura secondaria. Le bibliografie selettive poste all'inizio di ogni sezione e di ogni paragrafo segnalano i contributi che mi sono parsi importanti e che potranno alimentare l'ulteriore ricerca del lettore. Al termine di ogni pericope una conclusione cerca di presentare in forma sintetica i risultati dell'esegesi, in modo tale che il

¹ Nella traduzione, il segno () indica che le parole poste tra parentesi sono incerte nella tradizione manoscritta, mentre il segno [] segnala che le parole sono state aggiunte per motivi di chiarezza nella traduzione.

lettore possa passare liberamente dall'analisi esegetica alla parte sintetica o viceversa.

La stesura di questo volume ha rappresentato un'impresa di ampio respiro, nel corso della quale ho avuto il privilegio di beneficiare del sostegno di molti collaboratori. Uta Poplutz, *maîtresse-assistante* fino al 2009, Georgina Fischer, mia segretaria fino al 2010, Marion Moser e Benjamin Wildberger, miei collaboratori nell'ambito di un progetto del Fondo nazionale svizzero per la ricerca scientifica (2009-2012), hanno sostenuto il mio lavoro in diversi modi. Andreas Dettwiler, direttore della collana in cui questo commentario viene pubblicato in francese da Labor et Fides, ha riletto con grande attenzione le bozze ed è stato prodigo di preziosi consigli. Tutte e tutti si sono dedicati a questa causa con generosità e competenza. Hanno perciò diritto alla mia profonda riconoscenza.

Il Vangelo secondo Giovanni è un testo di grande intensità teologica. Non confida i suoi segreti a lettori che vanno di fretta, ma esige una lettura attenta e una continua ripresa del testo. A chi si concede il tempo necessario per accostarsi a questo monumento della letteratura cristiana primitiva, è dato di scoprire un'interpretazione di Gesù di Nazareth di una profondità, sagacia e originalità straordinarie.

Jean Zumstein

Il colloquio con Nicodemo

Giovanni 2,23 - 3,21

La sequenza 2,23 - 3,36 forma un grande dittico a due ante, strutturate in modo similare¹. La prima è dedicata al colloquio tra Gesù e Nicodemo (2,23 - 3,21) e comprende tre parti: l'esposizione della situazione in forma di «sommario»² (2,23-25) è seguita da un dialogo tra i due protagonisti (3,1-12) e quindi da un monologo del Gesù giovanneo (3,13-21). La seconda ante dedicata all'ultima testimonianza di Giovanni è costruita seguendo lo stesso schema: una breve esposizione situa la scena (3,22-24); a essa segue un colloquio tra Giovanni e i suoi discepoli (3,25-30); infine, in un ultimo monologo (3,31-36), Giovanni rende un'ultima testimonianza a Gesù. L'articolazione tra le due ante è chiara: mentre il colloquio con Nicodemo costituisce la prima grande esposizione della rivelazione del Gesù giovanneo, l'intervento di Giovanni (il primo testimone) formula la risposta credente alla rivelazione che ha appena avuto luogo³.

TRADUZIONE

2,23 Siccome era a Gerusalemme durante la festa della Pasqua, molti credettero nel suo nome vedendo i segni che faceva. 24 Ma Gesù non si

¹ Cfr. Y. IBUKI, *Gedankenaufbau und Hintergrund des 3. Kapitels des Johannesevangeliums*, BSU 14 (1978), pp. 9-33 (qui p. 11), seguito da FREY, *Eschatologie III*, pp. 241-243; LÉON-DUFOUR I, pp. 380-381; SCHNELLE, pp. 93-94, e THEOBALD, p. 238.

² Sullo statuto dei vv. 23-25, che introducono la sequenza del cap. 3 più che concludere il cap. 2, cfr. THYEN, p. 180.

³ Cfr. LÉON-DUFOUR I, pp. 430: «Questo breve racconto ha soprattutto la funzione di far pronunciare al primo testimone di Gesù la confessione di fede necessaria sia all'equilibrio della composizione sia al suo significato più pieno. [...] Al posto di Nicodemo, il quale [...] è scomparso dalla scena, ecco il Battista che proclama la sua fede in Gesù».

fidava di loro perché li conosceva tutti 25 e perché non aveva bisogno che qualcuno testimoniassero riguardo all'uomo; egli stesso infatti conosceva ciò che era nell'uomo.

3,1 C'era tra i farisei un uomo di nome Nicodemo, un capo dei Giudei. 2 Costui venne verso di lui la notte e gli disse: «Rabbi, noi sappiamo che, come maestro, vieni⁴ da Dio; nessuno infatti può fare quei segni che fai tu se Dio non è con lui». 3 Gesù rispose e disse: «Amen, amen io ti dico, nessuno, salvo rinasca dall'alto, può vedere il regno di Dio». 4 Nicodemo gli dice: «Come potrebbe nascere un uomo se è un vecchio? Può rientrare nel ventre di sua madre e nascere?». 5 Gesù rispose: «Amen, amen io ti dico, nessuno, salvo nasca dall'acqua e dallo Spirito, può entrare nel regno di Dio. 6 Ciò che è nato dalla carne è carne, e ciò che è nato dallo Spirito è spirito. 7 Non stupirti se ti ho detto: bisogna che rinate dall'alto. 8 Il vento soffia dove vuole e tu odi la sua voce, ma non sai né da dove viene né dove va; così è di chiunque è nato dallo Spirito». 9 Nicodemo rispose e gli disse: «Come può accadere questo?». 10 Gesù rispose e gli disse: «Tu sei il maestro d'Israele e non conosci queste cose? 11 Amen, amen io ti dico: noi parliamo di ciò che sappiamo e testimoniamo ciò che abbiamo visto, e voi non accogliete la nostra testimonianza. 12 Se non credete quando vi dico le cose della terra, come crederete se vi dico le cose del cielo?

13 E nessuno è salito al cielo eccetto colui che è disceso dal cielo, il Figlio dell'uomo. 14 E come Mosè ha innalzato il serpente nel deserto, così bisogna che il Figlio dell'uomo sia innalzato 15 affinché chiunque crede abbia la vita eterna (in lui)⁵. 16 Poiché Dio ha tanto amato il mondo che ha dato suo Figlio, l'unigenito, affinché chiunque crede in lui non perisca ma abbia la vita eterna. 17 Poiché Dio non ha inviato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui. 18 Chi crede in lui non è giudicato; chi non crede è già giudicato, perché non ha creduto nel nome del Figlio unigenito di Dio. 19 Questo è il giudizio: la luce è venuta nel mondo e gli uomini hanno preferito l'oscurità alla luce, poiché le loro opere erano malvagie. 20 Infatti, chiunque fa il male odia la luce e non viene alla luce, per paura che le sue opere siano svelate. 21 Ma chi fa la verità viene alla luce, perché le sue opere siano manifestate, dato che sono state compiute in Dio».

⁴ Il perfetto ἐλήλυθας («sei venuto») significa che tale venuta, occorsa nel passato, determina il presente.

⁵ La variante ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ è attestata per la precisione in P⁷⁵, B; il suo carattere ambiguo potrebbe aver suscitato le numerose varianti attestate dalla tradizione manoscritta (cfr. METZGER, *Textual Commentary*, p. 204). Il verbo πιστεύειν («credere») non è mai costruito, eccezion fatta per il nostro passo, con la preposizione ἐν, ma sempre con εἰς (34 volte). Di conseguenza «in lui» (ἐν αὐτῷ) non va unito a «credere», ma a «vita eterna» (con BARRETT, p. 214).

BIBLIOGRAFIA

- BECKER J., *Joh 3,1-21 als Reflex johanneischer Schuldiskussion*, in *Das Wort und die Wörter* (FS G. Friedrich), a cura di H. Balz e S. Schulz, Kohlhammer, Stuttgart 1973, pp. 85-95; BERGMEIER R., *Gottesherrschaft, Taufe und Geist. Zur Tauftradition in Joh 3*, ZNW 86 (1995), pp. 53-73; BLANK, *Krisis*, pp. 53-108; FREY J., *Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat...*, in *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum*, a cura di M. Hengel e H. Lühr, WUNT 73, Mohr Siebeck, Tübingen 1994, pp. 153-205; ID., *Eschatologie III*, pp. 242-309; GRAPPE C., *Les nuits de Nicodème (Jn 3,1-21; 19,39) à la lumière de la symbolique baptismale et pascale du quatrième évangile*, RHPR 87 (2007), pp. 267-288; HOFIUS O., *Das Wunder der Wiedergeburt*, in *Johannesstudien*, pp. 33-80; HOEGEN-ROHLS, *Johannes*, pp. 275-281 (per il v. 11); JULIAN P., *Jesus and Nicodemus: A Literary and Narrative Exegesis of John 2,23-3,36*, Peter Lang, New York-Frankfurt am Mein 2000; LEE, *Symbolic Narratives*, pp. 36-63; MERKLEIN H., *Gott und Welt. Eine exemplarische Interpretation von Joh 2,23-3,21 und 12,20-36 zur theologischen Bestimmung des johanneischen Dualismus*, in *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments* (FS W. Thüsing), a cura di Th. Söding, NTA 31, Aschendorff, Münster 1996, pp. 287-305; MOLONEY, *Son of Man*, pp. 42-67; MORGEN M., *Afin que le monde soit sauvé*, LeDiv 154, Cerf, Paris 1993, pp. 29-158; POPP, *Grammatik des Geistes*, pp. 81-255; PORSCH, *Pneuma*, pp. 86-135; REBELL W., *Gemeinde als Gegenwelt. Zur soziologischen und didaktischen Funktion des Johannesevangeliums*, BET 20, Peter Lang, Frankfurt am Mein 1987, pp. 134-176; SCHMIDL M., *Jesus und Nikodemus. Gespräch zur johanneischer Christologie. Joh 3 in schichtenspezifischer Sicht*, BU N.F. 28, Pustet, Regensburg 1998; SCHNELLE, *Antidoketische Christologie*, pp. 196-213; SEVRIN J.M., *The Nicodemus Enigma: The Characterization and Function of an Ambiguous Actor of the Fourth Gospel*, in *Anti-Judaism*, pp. 357-369; SÖDING T., *Wiedergeburt aus Wasser und Geist. Anmerkungen zur Symbolsprache des Johannesevangeliums am Beispiel des Nikodemusgesprächs (Joh 3,1-21)*, in *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament*, a cura di K. Kerlge, QD 126, Herder, Freiburg et al. 1990, pp. 168-219; STIMPFLE, *Blinde sehen*, pp. 7-73; WEDER H., *L'asymétrie du salut. Réflexions sur Jean 3,14-21 dans le cadre de la théologie johannique*, in *Communauté*, pp. 155-184; VOUGA, *Cadre*, pp. 16-24.

ANALISI

1. *Il macrocontesto*. Il colloquio con Nicodemo si svolge nel quadro del primo viaggio a Gerusalemme (2,13 - 3,36). Nel corso di questo dialogo il Gesù giovanneo sviluppa per la prima volta in maniera dettagliata il suo messaggio, facendo scoprire al lettore, anche qui per la prima volta, i grandi temi della teologia giovannea. Lo scontro con le autorità gerosolimitane (cfr. 2,13-22) prosegue nella misura in cui un eminente maestro fariseo, membro del sinedrio, entra in contatto con il Nazareno.

2. Il *sommario* (2,23-25) che introduce la sequenza dedicata a Nicodemo è opera dell'evangelista⁶. Esso evoca in maniera generale l'attività taumaturgica di Gesù a Gerusalemme e l'effetto da essa suscitato. Comprende due parti, legate l'una all'altra dal verbo «credere» (πιστεύειν): (a) la reazione dei pellegrini alla vista dei segni operati da Gesù (v. 23), (b) la valutazione di tale reazione da parte di Gesù (vv. 24-25). Il sommario ha funzione di *esposizione*: inscenando la fede deficitaria di quanti sono soggiogati dai miracoli di Gesù prepara la comparsa di Nicodemo, che palesa una medesima convinzione (si confrontino 2,23 e 3,2, nonché l'utilizzo del termine «uomo» [ἄνθρωπος] in 2,25 e 3,1). Il tema della fede s'impone dunque come l'intestazione di questo grande insieme.

3. Il *dialogo tra Gesù e Nicodemo* (3,1-12) è a sua volta opera dell'evangelista, che traspare in racconto tradizioni coltivate in seno alla sua scuola⁷. Tra queste si noti la parola di Gesù al v. 5, legata a un'analogia parola della tradizione sinottica (Mt. 18,3: «In verità vi dico, se non vi convertite e non diventate come bambini non entrerete nel regno dei cieli» [cfr. par. Mc. 10,15 e Lc. 18,17]). La scuola giovannea ha rimpiazzato la metafora del bambino con quella della nuova nascita⁸, che non insiste più sulla conversione dell'essere umano ma sull'azione di Dio. Questo loghion si pone lungo una linea di sviluppo che giunge fino a Giustino (*Apologie* I,61,4: «Se voi non rinascete non entrerete nel regno dei cieli»).

Il colloquio in senso stretto (3,1-12) appartiene al genere letterario del dibattito di scuola. Comprende tre fasi (3,1-3.4-8.9-12), che ogni volta iniziano con una domanda di Nicodemo (3,2 [domanda indiretta] 4.9). Gesù risponde con interventi sempre più sviluppati e introdotti dalla formula di rivelazione: «Amen, amen io ti dico» (ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι). L'argomentazione è caratterizzata da un processo di approfondimento che verte sulla «rinascita dall'alto».

4. Il punto di dibattito riguarda la *delimitazione tra il dialogo e il monologo*⁹. Per tre motivi è opportuno riconoscere al v. 12 la fine del dialogo e al v. 13 l'inizio del monologo¹⁰. In primo luogo gli ultimi elementi dialogici

⁶ Cfr. BULTMANN, p. 91; DODD, *Tradizione storica*, p. 287; SCHNACKENBURG I, pp. 514-515; SCHNELLE, p. 78; THEOBALD, p. 239. Sul genere del sommario cfr. Mc. 1,32-34; 3,7-12; Giov. 10,40-42.

⁷ Cfr. SCHNELLE, p. 84; WILCKENS, pp. 90-91.

⁸ Studio dettagliato di questa parola di Gesù in THEOBALD, *Herrenworte*, pp. 61-97.

⁹ Mentre WEDER, *L'asymétrie du salut*, pp. 159-160, propone di vedere nel v. 13 una cesura tra i vv. 1-12 (dialogo) e i vv. 14-21 (monologo); THEOBALD, pp. 243-244, propende per una cesura tra i vv. 15 e 16 (argomento: [a] mutamento di terminologia cristologica a partire dal v. 16; [b] mutamento di prospettiva – non è più solo l'innalzamento del Figlio dell'uomo a essere prospettato, ma l'evento salvifico nel suo insieme; [c] un duplice «e» [καί] lega i vv. 13 e 14-15 al dialogo; [d] le due parole sul Figlio dell'uomo costituiscono il culmine del dialogo con Nicodemo).

¹⁰ Così ad es. SCHNACKENBURG I, p. 518; SCHNELLE, p. 90.

4. Il colloquio con Nicodemo (Giov. 2,23 - 3,21)

compaiono nel v. 12 (un «io» si rivolge esplicitamente a un «voi») mentre, a partire dal v. 13, Gesù parla di se stesso alla terza persona singolare. Quindi le «cose terrene» riguardano ciò che è stato detto (vv. 2-11: come l'uomo giunge alla salvezza) mentre le «cose celesti» sono in relazione a ciò che sarà affermato (vv. 13-21: come la salvezza giunge all'uomo). Infine la scelta del monologo ha un significato teologico: l'evento cristologico che sarà rivelato non potrebbe essere oggetto di discussione; dunque può essere formulato unicamente come discorso di rivelazione.

5. È sempre l'evangelista ad aver composto il *monologo* dei vv. 13-21, avvalendosi di traduzioni raccolte nella sua scuola. Questo «piccolo catechismo» presenta gli elementi fondamentali della teologia giovannea. Si compone di tre elementi: (a) i vv. 13-15 evocano la figura del Figlio dell'uomo e in particolare il suo innalzamento. (b) La riflessione cristologica prosegue nei vv. 16-18 sotto forma di un'esplicitazione (γάρ «poiché») dedicata al «Figlio unigenito» (ὁ υἱὸς ὁ μονογενής, cfr. la ricorrenza del titolo ai vv. 16 e 18). (c) Ricorrendo questa volta all'antitesi «luce-tenebre» l'insegnamento si conclude con una riflessione sul giudizio (vv. 19-21).

In questo monologo l'impiego di antiche tradizioni si manifesta in due modi. Innanzitutto la parola sul Figlio dell'uomo (vv. 14-15) è una variante del loghion sul Figlio dell'uomo che compare negli annunci sinottici della Passione (cfr. Mc. 8,31; 9,31; 10,33-34)¹¹. Se si mettono fra parentesi le differenze di formulazione si osserva che, sia in Mc. sia in Giov., la morte di Gesù sulla croce è presentata come una necessità divina (δεῖ [«bisogna»]) e viene commentata tramite un riferimento alla Scrittura. Mentre in Mc. il loghion ha una struttura narrativa in cui vengono enumerate le varie tappe della Passione, in Giov. si concentra interamente sull'innalzamento.

In secondo luogo, il v. 17 riprende una «formula di invio» attestata sia nella letteratura paolina sia giovannea¹². La formula riposa sul seguente schema: una dichiarazione di invio all'aoristo (qui: «Dio ha dato/inviato [v. 16: ἔδωκεν; v. 17: ἀπέστειλεν] suo/il Figlio») è seguita da una proposizione finale (ἵνα [«affinché»]) dal contenuto soteriologico. Questa formula di invio ha origine nella letteratura sapienziale ebraica (*Sap.* 9,10: «Falla [la Sapienza] scendere dai santi cieli, dal trono della tua gloria, degnati di inviarla perché si dia pena al mio fianco e conosca ciò che ti è gradito»). La duplice correzione nelle proposizioni finali dei vv. 16 e 17 («non per... ma per») fuga i possibili malintesi che avrebbe potuto suscitare il colloquio con Nicodemo e precisa l'intenzione teologica del testo¹³.

¹¹ Per uno studio dettagliato cfr. THEOBALD, *Herrenworte*, pp. 201-223.

¹² Cfr. E. SCHWEIZER, *Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der Sendungsformel Ga 4,4f.; Rom. 8,3f.; Joh 3,16ff.; 1 Joh 4,9, ZNW 57 (1966)*, pp. 199-210.

¹³ Con THEOBALD, p. 268.

6. *Il rapporto di senso tra il dialogo* (vv. 1-12) e *il monologo* (vv. 13-21) è dibattuto. Innanzitutto, parte della critica fatica¹⁴ a vedere nei vv. 13-21 il seguito intenzionale del dialogo che si era concluso con la constatazione di uno scacco (v. 12). Il monologo tradirebbe una traslazione tematica (a essere affrontati sono ormai i grandi temi della teologia giovannea). Lo sganciamento lascerebbe supporre che i vv. 13-21 siano un «discorso kerigmatico» dell'evangelista, introdotto dai suoi allievi (= la redazione finale) in questo punto¹⁵. A ciò si può rispondere che lo stesso testo, tramite la differenziazione che opera tra le «cose terrene» e le «cose celesti», articola in modo esplicito il mutamento di problematica osservato (cfr. l'esegesi).

Più di recente Theobald¹⁶, pur postulando la coerenza tra dialogo e monologo, ha ipotizzato che il monologo si situi a un livello metalinguistico rispetto al dialogo: tenterebbe di superare la difficoltà inerente allo scambio tra Gesù a Nicodemo, vale a dire il fallimento della comunicazione della salvezza. Ciò nonostante, dal nostro punto di vista, il dialogo non finisce per sancire esplicitamente l'incredulità di Nicodemo. Certo, la difficoltà di giungere alla salvezza è posta in evidenza, ma la sua condizione di possibilità – l'evento cristologico – è per l'appunto sviluppata nei vv. 13-21.

7. Un ultimo problema è legato allo *statuto dei vv. 19-21*. La loro difficile integrazione nello sviluppo argomentativo del monologo ha suscitato diverse ipotesi riguardo al loro posto nella storia della tradizione. Mentre alcuni vi discernono un elemento della tradizione pregiowannea¹⁷, ricontestualizzato in questa sede dall'evangelista, altri vi vedono un'aggiunta della redazione finale¹⁸, tesa a una rilettura «etica» dei vv. 16-18. L'ipotesi di un'aggiunta secondaria risulta peraltro difficile¹⁹, dato che (a) sia 7,7 che 12,35 riecheggiano i vv. 19-21 (cfr. anche 9,39-41); (b) i vv. 19-21 non operano un «restringimento etico» dei vv. 16-18 ma, come mostra il rapporto asimmetrico tra i vv. 19-20 e 21, riprendono in prospettiva tipicamente giovannea la tematica del giudizio; (c) la rilettura dei vv. 31-36 presuppone l'esistenza del monologo nella sua interezza (cfr. *supra*).

¹⁴ Cfr. ad es. SCHNACKENBURG I, pp. 543-544; BLANK Ia, p. 239.

¹⁵ Cfr. SCHNACKENBURG I, pp. 517-521 (qui p. 519). La prima parte di questo discorso kerigmatico consisterebbe nei vv. 31-36 (cfr. *infra*). Nella stessa direzione RICHTER, *Studien*, p. 337.

¹⁶ Cfr. THEOBALD, p. 268.

¹⁷ Cfr. ad es. BECKER I, pp. 154-155 e 173-174, seguito da SCHNELLE, p. 90.

¹⁸ Cfr. HAENCHEN, pp. 228-229; RICHTER, *Studien*, p. 337; W. LANGBRANDTNER, *Weltferner Gott oder Gott der Liebe*, BET 6, Peter Lang, Bern et al. 1977, p. 24.

¹⁹ Discussione dettagliata in THEOBALD, pp. 269-270.

SPIEGAZIONE

Il sommario (2,23-25)

La transizione tra l'incidente del Tempio e il colloquio con Nicodemo avviene mediante un sommario in cui sono contrapposte la conoscenza che gli esseri umani hanno di Gesù e la conoscenza che Gesù ha di loro. A tal fine il narratore espone la situazione che funge da punto di partenza della sequenza dedicata a Nicodemo. Radunati a Gerusalemme per la festa della Pasqua (v. 23) numerosi (πολλοί) pellegrini credono in Gesù (εις τὸ ὄνομα αὐτοῦ)²⁰. La loro fede riposa sui miracoli di cui sono stati testimoni (θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίησεν)²¹; in altre parole non è la rivelazione della gloria di Gesù a suscitare la loro fede (cfr. 2,11) ma la visione del miracoloso. Sarà lo stesso atteggiamento palesato da Nicodemo quando verrà da Gesù. In 2,23, così come in 3,2, è l'atto del «fare dei segni» [σημεῖα ποιεῖν] a essere addotto quale ragione decisiva che lo porta a stringere un rapporto con il «maestro». Una siffatta conoscenza di Gesù e una tale fede in lui non sono tuttavia espressione di una conoscenza o di una fede genuine (cfr. 4,48; 20,29). Il colloquio con Nicodemo, per contro, aprirà la via che porta a un'autentica conoscenza di Gesù, o meglio a un'autentica fede in lui.

Orbene, a differenza degli esseri umani (vv. 24-25) il Gesù giovanneo gode di una precisa conoscenza della persona umana (vv. 24-25: γινώσκειν) che giunge a penetrare nel mistero della sua interiorità; in questo egli partecipa di una prerogativa divina (cfr. 10,30)²². Dunque è in grado di identi-

²⁰ L'espressione «credere nel suo nome» è tipicamente giovannea; è sinonimo di «credere in Gesù». La nozione di «nome» fa convergere l'attenzione sul significato particolare di Gesù, ovverosia quello di essere il portatore della rivelazione divina (cfr. BULTMANN, p. 37, nota 4; L. HARTMANN, art. «ὄνομα», DENT II, coll. 614-623). Questo costrutto proviene dal linguaggio missionario (cfr. I Cor. 1,13-15; Mt. 28,19; At. 2,38; 10,48) ed è legato a una confessione di fede (1,12; 3,18; I Giov. 3,23; 5,13; cfr. WILCKENS, p. 89).

²¹ La forma all'imperfetto (ἐποίησεν) segnala che si tratta di un'attività estesa nel tempo. L'analessi di 4,45 riecheggia questo sommario e ne conferma il contenuto. Il vangelo comporta tutta una serie di notizie che presentano la venuta alla fede degli ebrei gerolimitani a partire dai miracoli operati da Gesù (cfr. 7,31; 10,42; 11,45; 12,42), il che rende poco plausibile la tesi di THYEN, p. 182, secondo cui il segno *pars pro toto* qui evocato sarebbe l'incidente del Tempio.

²² La conoscenza della persona umana, considerata nella sua interiorità, è parte integrante della rivelazione apportata dal Gesù giovanneo (cfr. la nostra interpretazione di 1,41). I due imperfetti del v. 25 mostrano come tale conoscenza non sia occasionale ma costante. La formula «ἐν τῷ ἀνθρώπῳ» («nell'uomo» [singolare!] e non «in loro» [cfr. WILCKENS, p. 90]) segnala che si tratta di una conoscenza fondamentale. Questa capacità di raggiungere il segreto del cuore umano è propria di Dio (cfr. Ger. 17,9-10; Sal. 139; I Sam. 16,7; I Re 8,39; Sir. 42,18; scritti intertestamentari: Sal. Sal. 14,8; 1QS 4,25; 1QH 1,7.23-24). Riguarda ugualmente i discepoli (esempio di questo sapere prolettico: 6,61.70; 16,32).

ficare senza problemi il carattere ambiguo e incompleto della supposta fede dei suoi ammiratori²³. Il dialogo che segue svelerà, tramite la persona di Nicodemo, la perdizione umana ed esporrà in modo fondamentale la questione della salvezza.

Il colloquio tra Gesù e Nicodemo (3,1-12)

La prima fase del dialogo (vv. 1-3) formula la questione centrale che percorre l'intero colloquio, ovvero sia quella dell'accesso alla salvezza. Le due espressioni che fungono da punto di partenza dell'argomentazione di Gesù – «vedere il regno di Dio» (ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ [3,3]) ed «entrare nel regno di Dio» (εἰσελεθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ [3,5]) – sono infatti formule note, specie dai sinottici, che descrivono la partecipazione al regno escatologico²⁴.

Il v. 1 mette in scena un nuovo personaggio, caratterizzato in vari modi. La sua condizione di uomo (ἄνθρωπος; cfr. 2,25) lo rende simile ai pellegrini, simpatizzanti di Gesù, ma dalla fede incompiuta (cfr. 2,23). Oltre al suo nome, «Nicodemo»²⁵, il testo rivela la sua adesione al partito dei farisei e la sua posizione di notevole tra i Giudei (forse era membro del sinedrio)²⁶. Il suo itinerario – viene a Gesù – rivela un uomo alla ricerca. Infatti, nella sua persona, è il più elevato sapere teologico degli ebrei ad avvicinarsi a Gesù. La sua venuta di notte (νυκτός; cfr. 19,39) denota certamente il carat-

²³ Altra interpretazione in THYEN, pp. 182-183, il quale ritiene del tutto legittima la fede fondata sui segni; dunque ciò che Gesù stigmatizzerebbe nei vv. 24-25 è il rifiuto di confessare pubblicamente la fede.

²⁴ Le espressioni «entrare nel regno di Dio» (cfr. Mc. 9,47; 10,23-25 par.; Mt. 5,20; 7,21; 18,3; 21,31; Lc. 23,42) e «vedere il regno di Dio» (unico parallelo sinottico noto: Lc. 9,27) sono sinonime e indicano l'accesso alla salvezza escatologica (cfr. W.D. DAVIES, D.C. ALLISON, *The Gospel according to Saint Matthew I*, T&T Clark, Edinburgh 1988, pp. 500-501; LÉON-DUFOUR I, pp. 390 s.). Mentre l'equivalente rabbinico di «entrare nel regno di Dio» potrebbe essere «entrare nel mondo futuro» (cfr. BILL. I, p. 252), «vedere il regno di Dio» non ha paralleli noti in tale letteratura (cfr. WENGST I, p. 129). Ciò nonostante il suo significato è chiaro: in Giov. la nozione di «regno di Dio» è l'equivalente di «vita eterna»; «vedere» significa «sperimentare», «partecipare» (con HOFIUS, *Wunder*, p. 38), «fare l'esperienza della vita» (LÉON-DUFOUR I, p. 390). Analisi dettagliata in FREY, *Eschatologie III*, pp. 252-254.

²⁵ Il nome di Nicodemo, frequente tanto presso i Greci quanto nella tradizione ebraica, etimologicamente significa «popolo vittorioso». Questo personaggio riappare in 7,50-52 e in 19,39. 7,50 ne fa un membro delle autorità, mentre 19,39 lo presenta come discepolo segreto di Gesù.

²⁶ Il termine ἄρχων («capo») designa probabilmente un membro del sinedrio (cfr. 7,26.48; 12,42; Lc. 18,18; 23,13.35; 24,20; At. 3,17; 4,5.8); cfr. BAUER-ALAND, col. 228; HOFIUS, *Wunder*, p. 36.

tere segreto della sua iniziativa (v. 2), ma indubbiamente anche il fatto che Nicodemo sia sprofondata nelle tenebre (cfr. 3,19)²⁷. Riconoscendo a Gesù un rapporto privilegiato con Dio, attestato da miracoli impressionanti²⁸, Nicodemo al tempo stesso riconosce e misconosce la vera identità del suo interlocutore. Gesù è certamente un maestro pienamente autorevole, un uomo di Dio – in questo Nicodemo ha ragione – ma è molto più di questo: i segni che ha compiuto lo rivelano come l’inviato escatologico del Padre²⁹ e invitano alla fede. Questo modo di entrare in argomento indica che Nicodemo intende ingaggiare una conversazione teologica con Gesù, senza però rivolgere una domanda diretta e precisa.

Il Gesù giovanneo non accetta il gioco della dotta discussione proposta da Nicodemo. In modo caratteristico introduce uno iato e replica con una sentenza dal valore rivelativo (v. 3). La formula introduttiva «amen, amen io ti dico»³⁰ ne sottolinea l’importanza. Ciò che segue è una parola rivestita dell’autorità divina. È essa a fissare il tema del colloquio: la condizione per accedere al regno di Dio o, in altre parole, alla salvezza³¹. Per la rivelazione la condizione di partecipazione alla salvezza è la nuova nascita dall’alto (γεννησθαι ἄνωθεν). Il motivo della «nascita» segnala la necessità di un nuovo inizio su cui il soggetto non esercita il controllo, ma che gli è donato. L’avverbio ἄνωθεν può voler dire sia «di nuovo» che «dall’alto»³²,

²⁷ Il motivo della visita notturna è interpretato in modi differenti: (a) per paura dei Giudei (ad es. BAUER, p. 50); (b) la notte come simbolo dell’ignoranza, dell’incredulità e del peccato (BROWN, p. 169; BARRETT, p. 205; WILCKENS, p. 90; SCHNACKENBURG I, p. 525 [come possibilità]); (c) la notte, agli occhi dei rabbini, quale tempo privilegiato per lo studio e le discussioni (BILL, II, pp. 419-420); (d) è in segreto che il profeta svela i segreti del regno di Dio (J. JEREMIAS, *Le parole dell’ultima cena*, Paideia, Brescia 1973, p. 157).

²⁸ Il «fare questi segni» (ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν) riecheggia 2,23, che descrive l’impatto sui gerosolimitani dei miracoli operati da Gesù.

²⁹ Cfr. HOFIUS, *Wunder*, pp. 37-38 (p. 38: «La problematica di questa sentenza risiede nel fatto che Gesù venga inteso analogamente a un’apparizione già conosciuta e dunque inserito nell’ambito di ciò che è umanamente possibile»), e WILCKENS, p. 90. Nicodemo concede a Gesù il rango di maestro (cfr. il titolo di ῥαββί) affermando al tempo stesso di essere l’interprete del sapere costituito: «Noi sappiamo» (οἶδαμεν). Così facendo, si inganna sull’identità di Gesù, poiché lo inquadra in un ruolo tradizionale, quello di maestro o di profeta, mentre davanti a lui vi è il Figlio di Dio. Su questa crisi dei criteri si veda BULTMANN, p. 95.

³⁰ Sulla formula ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι («amen, amen io ti dico») in Giov. si veda la nostra esegesi di 1,51.

³¹ FREY, *Eschatologie* III, p. 256, osserva giustamente che è Gesù a fissare il tema e i presupposti del colloquio. LÉON-DUFOUR I, pp. 387-388, invece, ritiene che Gesù chiarisca la ricerca di Nicodemo, mentre per BULTMANN, p. 94, Nicodemo esordisce sollevando, sebbene in modo indiretto, la questione della salvezza. Quest’ultima è indissolubilmente legata a due ulteriori problematiche: quella della fede (2,23-25) e quella della rivelazione (cfr. il motivo ἄνωθεν e la rivelazione cristologica [vv. 9 ss.]).

³² Cfr. BAUER-ALAND, col. 153. Mentre BULTMANN, p. 95 (nota 2), seguito da HOFIUS, *Wunder*, p. 42, facendo leva sul malinteso del v. 4 afferma che ἄνωθεν possa essere inteso solamente nel senso di «di nuovo» (è il significato che coglie Nicodemo), SCHNACKENBURG I, p. 528, rificendosi a 3,31; 19,11.23, privilegia il senso di «dall’alto» (nella stessa dire-

dal testo emerge che il narratore sfrutta questa ambiguità³³. Per Nicodemo (e tramite lui per ogni essere umano) la condizione di possibilità (δύναται) della salvezza («vedere il regno di Dio») può darsi solo tramite un radicale ricominciare il cui unico motore può essere soltanto Dio.

La seconda fase del colloquio (vv. 4-8) scaturisce dal malinteso di Nicodemo (v. 4). Interpretando l'ἄνωθεν nel senso di «di nuovo» questi si mette a ironizzare sull'assurdità della proposta di Gesù. In tal modo immagina «la nuova nascita» soltanto nell'orizzonte del mondo, dove (e in questo ha ragione) ogni vero ricominciare è impossibile; l'esperienza insegna infatti che il corso di una vita non può essere invertito (cfr. Sir. 40,1-2; 14,18; Ebr. 9,27). A tale problematizzazione della nozione di «nuova nascita» il Gesù giovanneo risponde chiarendo³⁴ il concetto di ἄνωθεν («di nuovo», dall'alto»). L'esegesi che ne propone consiste nel comprendere la «rinascita dall'alto» come una nascita «dall'acqua e dallo Spirito» (v. 5: ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος).

Il v. 5 ricorre al vocabolario tradizionale del cristianesimo primitivo (come già il v. 3). Il punto di partenza dell'argomentazione fa leva su affermazioni battesimali condivise dall'insieme dei primi cristiani (Tt 3,5) e riprese dal cristianesimo giovanneo (cfr. 3,22). La formula «amen, amen io ti dico» che apre il v. 5 lo rende una parola di rivelazione. La dichiarazione tradizionale contenuta in questo v., che sarà oggetto di un'interpretazione propriamente giovannea nei vv. 6-8, afferma che il battesimo è condizione necessaria per la salvezza, poiché conferisce lo Spirito di vita che è dato tramite la «nuova nascita dall'alto». Il costrutto «d'acqua e» (ἐξ ὕδατος καὶ) non è una glossa tardiva ma appartiene sicuramente al testo primitivo³⁵. Esso designa il battesimo cristiano, che si differenzia da quello di Giovanni per l'effusione dello Spirito³⁶ (1,26.33). È tuttavia importante osservare come non sia il battesimo in quanto tale a costituire il cardine dell'argomentazione. Infatti, ricorrendo al motivo del battesimo (vv. 6-8) l'autore implicito vuole mostrare come l'accesso alla salvezza non sia nell'ordine delle possibilità umane, ma avvenga

zione BROWN, p. 171; J. BEUTLER, art. «ἄνωθεν», DENT I, coll. 298-299; HAENCHEN, p. 217; BLANK, *Krisis*, pp. 57-58; BECKER I, pp. 159-160; LÉON-DUFOUR I, p. 388).

³³ Così BAUER-ALAND, col. 153; BARRETT, p. 205; FREY, *Eschatologie* III, pp. 257-258 (discussione dettagliata); SCHNELLE, p. 80.

³⁴ Nella strategia argomentativa giovannea la figura del malinteso consente a Gesù di procedere a un chiarimento e a un approfondimento di ciò che vuole dire.

³⁵ Contro BULTMANN, p. 98 (nota 2). Con BLANK, *Krisis*, p. 56 (nota 24); FREY, *Eschatologie* III, pp. 248-249; WILCKENS, pp. 92 s.

³⁶ LÉON-DUFOUR I, p. 393, vede nell'espressione «d'acqua e di Spirito» un'endiadi che andrebbe tradotta con «d'acqua che è Spirito» e che rimanderebbe a Ez. 36,25-27: «Verserò su di voi un'acqua pura [...] metterò in voi uno spirito nuovo [...] Metterò in voi il mio spirito». Parlando al presente Gesù intenderebbe dire che con la sua venuta si è compiuta la promessa escatologica del profeta. Nella tradizione veterotestamentaria ebraica lo Spirito, al giungere escatologico della salvezza, purifica l'essere umano dall'interno e gli dischiude un nuovo rapporto con Dio. Si veda: *Giub.* 1,23-25; 5,12; *Test. Levi* 18; *Test. Giuda* 24,3; 1QH 3,21; 11,10-13; 1QS 4,20-22; 4Q 521 (WILCKENS, p. 93).

mediante la sola grazia di Dio³⁷. Per questo motivo è solo la tematica dello Spirito a essere sviluppata nei versetti successivi, ricorrendo innanzitutto all'antitesi carne/Spirito (v. 6) e quindi a una comparazione (v. 8).

Il v. 6 descrive l'opposizione radicale che si dà tra la nascita derivante dalla carne e quella che procede dallo Spirito. Questa affermazione dualista non va compresa in senso cosmologico, ma anzi sviluppa (in termini giovannei) l'idea del v. 5: bisogna comprendere la nascita «dall'alto» come un miracolo caratterizzato dalla sua inafferrabilità.

Il v. riposa su un duplice presupposto antropologico. In primo luogo l'essere dell'uomo è determinato dalla sua origine (ἐκ). Il participio perfetto τὸ γεγεννημένον («ciò che è nato» o «ciò che è stato generato») mostra che tale origine, posta nel passato, determina il presente (cfr. 1,13).

«Questa origine è in rapporto con la comprensione che l'essere umano ha di se stesso, o meglio con il fondamento ultimo e con l'origine di tale comprensione di sé»³⁸. In secondo luogo, uno può produrre soltanto ciò che è simile a se stesso. Orbene, la carne (σάρξ) esprime l'essere umano nel suo carattere effimero, nelle sue possibilità intramondane³⁹. Lasciata a se stessa è perciò incapace di creare la vita autentica. Se dunque l'essere umano sceglie la sfera della carne quale unico fondamento e orizzonte della propria esistenza, è consegnato alle tenebre e alla morte. Per ricevere la vera vita ha bisogno di una nuova «origine» (= di una nuova nascita [ἐκ]) che non dipenda dall'ambito della carne, oltretutto da ciò che è disponibile nel mondo immanente. Lo Spirito (πνεῦμα) rappresenta per l'appunto l'intervento di Dio nel mondo per dare alle proprie creature la vita autentica. L'«esistenza pneumatica» può essere ipotizzata soltanto come miracolo, o in altre parole come dono divino. L'esteriorità della salvezza è messa in evidenza nella fattispecie dal fatto che la terminologia della fede non figura nelle due prime fasi del dialogo.

Il v. 7 riprende l'affermazione apodittica del v. 3, tenendo conto dell'obiezione sollevata da Nicodemo al v. 4. Gesù precisa il suo discorso in due modi. Primo, se Nicodemo ha colto l'antitesi sviluppata al v. 6, non deve stupirsi (μὴ θαυμάσῃς) del fatto che la stretta contrapposizione tra la carne e lo Spirito renda la nuova nascita una necessità (δεῖ) ineludibile. Secondo, la transizione da una formulazione generale (v. 3) alla seconda persona plurale (ὁμᾶς) mostra che l'invito di Gesù è rivolto direttamente a Nicodemo, figura dei «Giudei» dalla fede ambigua (cfr. 2,23)⁴⁰. Proprio quando viene presentato come rappresentante di coloro che sanno (v. 2: οἴδαμεν), egli è

³⁷ BECKER I, p. 164: «accadimento divino».

³⁸ BLANK Ia, p. 223.

³⁹ Cfr. E. SCHWEIZER, art. «σάρξ», GLNT XI, col. 1365: «σάρξ è la sfera umano-terrena che non ha alcuna conoscenza di Dio e quindi non ne può dare comunicazione [...] Nel suo essere σάρξ il mondo non trova nulla che lo possa salvare dalla sua condizione di essere destinato a perdizione». Sull'origine veterotestamentaria dell'antitesi carne-Spirito, si veda WILCKENS, pp. 94-95.

⁴⁰ Cfr. BARRETT, p. 210; THEOBALD, p. 253.

invitato a trasformare radicalmente la propria esistenza. La necessaria rinascita che viene dallo Spirito – e dunque da Dio – può allora essere oggetto di un sapere verificabile?

A tale domanda il Gesù giovanneo risponde negativamente (v. 8). «Nell'ambito della nostra esperienza vi sono cose che, alla fin fine, restano nascoste ai nostri occhi; esse sfuggono alla nostra presa. Ciò nonostante, dall'effetto che hanno su di noi risultano efficaci e reali»⁴¹. Così accade all'agire divino. L'immagine del vento⁴² che soffia dove vuole introduce nel linguaggio il carattere inafferrabile e miracoloso della «nascita dallo Spirito». Essa gioca sul doppio senso del termine πνεῦμα (sia «vento» sia «Spirito»). «Il vento è certamente percepibile grazie ai sensi, ma [...] la sua origine e la sua fine restano insondabili»⁴³. Il confronto messo in atto tra l'immagine e la condizione credente (οὐτως) culmina così: «Chiunque è nato dallo Spirito» (πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος; si noti il participio perfetto passivo) è sicuramente presente al mondo, ma quest'ultimo non potrebbe cogliere lo Spirito che lo abita. Il mondo, infatti, non è in grado di percepire «l'origine» (πόθεν) o «la destinazione» (ποῦ), vale a dire le dimensioni fondamentali dell'esistenza del credente.

Riassumendo, alla domanda posta da Nicodemo riguardo alla possibilità della salvezza, Gesù risponde così: sia il riferimento al battesimo del v. 5 sia la sua interpretazione giovannea ai vv. 6-8 significano che la salvezza non rientra nelle possibilità dell'essere umano; essa può aver luogo solo grazie all'intervento di Dio o, detto altrimenti, grazie all'opera dello Spirito. L'esteriorità della salvezza conferita dallo Spirito implica che lo pneumatico sia in un rapporto di distanza rispetto al mondo; è nel mondo senza però appartenervi.

La terza fase del dialogo (vv. 9-12) fa comparire l'incomprensione di Nicodemo e, attraverso di lui, della sinagoga riguardo alla rivelazione cristologica⁴⁴. Tale incomprensione (v. 9) si manifesta nel fatto che Nicodemo interpreta la parola di Gesù in maniera «mondana» o, se preferite, secondo il registro dell'immanenza⁴⁵. Orbene, se il mondo costituisce per l'appunto l'orizzonte di riferimento, l'opera dello Spirito non è né percepibile né plausibile.

⁴¹ THEOBALD, pp. 253-254.

⁴² Nella tradizione ebraica veterotestamentaria il «vento» appartiene al mondo divino (cfr. *I En.* 41,3 [parlando dei segreti dei cieli, Enoc afferma: «Là ho visto coi miei occhi [...] i segreti dei venti. Ho visto come sono distribuiti per soffiare sulla terra»]; si veda anche *I En.* 60,12; *II Bar.* 48,4). La letteratura sapienziale cita l'esempio del vento per mostrare «che vi sono realtà che sfuggono al dominio dell'uomo» (LÉON-DUFOUR I, p. 395), cfr. *Eccl.* 11,5; *Sir.* 16,21; *Prov.* 30,4; *IV Esd.* 4,5. Per la concezione del vento/spirito nel mondo antico, cfr. DODD, *Interpretazione*, pp. 269-277.

⁴³ BECKER I, p. 164.

⁴⁴ Secondo LÉON-DUFOUR I, p. 397, il malinteso di Nicodemo si manifesta con un duplice «come» (πῶς): se al v. 4 era la questione della condizione di possibilità a essere sollevata, al v. 9 è quella della modalità.

⁴⁵ Interpretazione diversa in HOFIUS, *Wunder*, pp. 53-56.

La risposta ironica di Gesù (v. 10) che fa apparire Nicodemo come un ignorante⁴⁶ è legata a un postulato decisivo: se il maestro della Torah è così privo di risorse, è perché il senso della Scrittura rimane nascosto all'infuori della rivelazione cristologica⁴⁷. Colui che è il maestro d'Israele (cfr. l'articolo *ὁ*) non possiede la chiave del suo sapere. Solo la testimonianza (*μαρτυροῦμεν*) resa alla rivelazione⁴⁸ (v. 11), introdotta di nuovo con la formula «amen, amen io ti dico», apre le porte a un'adeguata comprensione. Le due espressioni «noi parliamo di ciò che sappiamo» e «testimoniamo ciò che abbiamo visto» (cfr. I Giov. 1,1-3) rimandano infatti alla rivelazione cristologica. Nella prima asserzione, il «sappiamo» (*οἶδαμεν*) di Gesù fa spazio al «noi sappiamo» di Nicodemo, asserito al v. 2. Il sapere rivendicato da Gesù riguarda ciò che ha appena detto. La seconda perifrasi imperniata sulla testimonianza esige due osservazioni: innanzitutto il verbo «testimoniare» (*μαρτυρεῖν*) nel quarto vangelo indica costantemente la rivelazione cristologica: evidenzia il fatto che Gesù non parla da sé, ma è testimone; ciò che sa lo ha visto presso il Padre⁴⁹. Quindi, la prima persona plurale coglie di sorpresa: si deve ritenere che le testimonianze del Battista e dei primi discepoli vadano ad aggiungersi a quella di Gesù? Oppure si tratta di un *pluralis maiestatis*? Non è molto probabile. La prima persona plurale segnala piuttosto una fusione di orizzonti tra il tempo pre-pasquale e quello post-pasquale. Sono le comunità giovannee a essere ormai portatrici della testimonianza cristologica davanti alla sinagoga⁵⁰.

A questo «noi» si contrappone un «voi» (*οὐ λαμβάνετε*) che indica quanti, con Nicodemo, rifiutano la rivelazione. Questa nuova fusione di orizzonti implica ora la sinagoga farisaica. Il rifiuto in questione non è frutto di una discussione portata fino in fondo, ma è espressione di una decisione assunta dinanzi alla persona del Rivelatore.

Il v. 12 costituisce una cerniera tra il dialogo e il monologo, come testimoniano da un lato la transizione alla seconda persona plurale, e dall'altro la scomparsa di Nicodemo. Non solo: a partire dal v. 13 Gesù parla di sé ricorrendo alla terza persona singolare.

⁴⁶ Si veda il contrasto tra il «noi sappiamo che» (*οἶδαμεν ὅτι*) del v. 2 e il «tu non conosci queste cose» (*ταῦτα οὐ γινώσκεις*) del v. 10.

⁴⁷ La critica che Gesù fa a Nicodemo è fondata nella misura stessa in cui è la Scrittura (cfr. Ger. 31; Ez. 36,25-27; Sal. 87) ad annunciare che «alla venuta del Messia, alla fine dei tempi, lo Spirito creatore avrebbe rinnovato tutte le cose» (LÉON-DUFOUR I, p. 397).

⁴⁸ L'espressione «noi testimoniamo ciò che abbiamo visto» è cifra della rivelazione. Cfr. BEUTLER, *Martyria*, pp. 307-313.

⁴⁹ L'espressione *ὁ ἐώρακάμεν* («ciò che abbiamo visto») è al perfetto: il vedere rivelatore avvenuto nel passato determina il presente. Si tratta di un motivo frequente nel vangelo: (a) Gesù non parla da se stesso (cfr. 5,30; 7,17.28; 12,49; 14,10); (b) il Figlio ha visto (3,32; 5,19-20; 8,38) e udito (3,32; 12,48; 17,8).

⁵⁰ Così ad es. BLANK, *Krisis*, p. 58; LÉON-DUFOUR I, p. 398; WILCKENS, p. 96. Cfr. I Giov. 1,1-3, dove il ruolo di testimone è ripreso dalla comunità.

Le «cose della terra» (τὰ ἐπίγεια) rimandano al colloquio sulla «nuova nascita dall'alto», vale a dire alla problematica antropologica della salvezza (cfr. i vv. 2-11; come può accedere l'essere umano alla salvezza?)⁵¹, mentre le «cose del cielo»⁵² hanno a che fare con la rivelazione cristologica (cfr. i vv. 13-21: come giunge all'essere umano la salvezza?)⁵³. I tempi dei verbi avallano questa lettura: mentre il dire le «cose terrene» ha avuto luogo (cfr. l'aoristo εἶπον) e la questione del credere si pone nel presente (πιστεύετε), l'annuncio delle «cose celesti» riguarda il futuro (ἐὰν εἴπω), come del resto la questione del credere che le concerne (cfr. il futuro πιστεύσετε). Infine, la funzione di cerniera del v. 12 è avallata dal modello argomentativo scelto: il Gesù giovanneo ricorre infatti all'argomento *a minore ad maius*⁵⁴, che articola molto chiaramente i versetti da 2-11 a 13-21. Se, al pari di Nicodemo, gli esseri umani sono incapaci di cogliere la loro condizione, a maggior ragione come potranno accedere al mondo di Dio? L'unica risposta possibile a tale impossibilità risiede nel discorso di rivelazione.

Il monologo (3,13-21)

Mentre il colloquio tra Gesù e Nicodemo aveva mostrato che la salvezza è offerta sotto forma di una rinascita dall'alto mediante l'azione dello Spirito, e dunque che la salvezza è *extra nos* e può essere conferita solo a chi riconosce la propria ignoranza e incapacità, il monologo afferma che l'azione soteriologica dello Spirito si concretizza nell'invio del Figlio.

⁵¹ BARRETT, p. 212, preferisce vedere nelle «cose terrene» un modo di parlare ricorrendo al linguaggio parabolico.

⁵² Per THYEN, p. 200, sarebbe assurdo cercare un contenuto delle «cose celesti»; la loro menzione ha come unica funzione argomentativa quella di sottolineare l'incomprensione di Nicodemo.

⁵³ Con, ad es., SCHNELLE, p. 84; HOFIUS, *Wunder*, p. 35; THEOBALD, p. 258; WILCKENS, p. 97.

⁵⁴ Il modello argomentativo posto in essere al v. 12 è in uso nella letteratura rabbinica (procedimento di deduzione *Qal-wa-shomer*). Il punto di accordo enunciato nella proposizione subordinata consente, in virtù del principio di analogia, di stabilire la plausibilità del punto contestato, formulato nella proposizione principale («se già... allora a maggior ragione...»). Altri esempi in Giov.: 5,47; 6,61-62; 10,35-36. Il ricorso a questo argomento, giocato sulla contrapposizione tra il terreno e il celeste, è noto già nell'AT; cfr. *Sap.* 9,16: «A stento immaginiamo le cose della terra, ma chi ha investigato le cose del cielo?»; *Test. Job.* 38,5: «Se non comprendi le vie del corpo, come farai a comprendere le cose celesti?»; *IV Esd.* 4,10: «Tu non puoi conoscere le cose di tua competenza, tra le quali sei cresciuto. Come farai allora, tu che sei un vaso di argilla, a cogliere la via dell'Altissimo?»; cfr. anche *IV Esd.* 4,21; *Sanhedrin* 39a: «Tu non conosci ciò che è sulla terra; e come conoscersti ciò che è nel cielo?». Materiale esauriente sul retroterra biblico in BLANK, *Krisis*, p. 60 (nota 38).

a) La traiettoria giovannea del Figlio dell'uomo (vv. 13-15)

I vv. 13-15 formano un'unità, nella misura in cui presentano i due poli della traiettoria cristologica, ovverosia la catabasi del Figlio dell'uomo al v. 13⁵⁵ e il suo innalzamento al v. 14.

Excursus: Il titolo di «Figlio dell'uomo»

Il titolo di *Figlio dell'uomo*⁵⁶ compare 12 volte nel quarto vangelo (1,51 [gli angeli assicurano il legame tra Gesù e il cielo]; 3,13 [anabasi/catabasi]; 3,14-15 [innalzamento sulla croce]; 5,27 [giudizio]; 6,27.62 [dono della vita/catabasi-anabasi]; 6,53 [eucaristia]; 8,28 [innalzamento sulla croce]; 9,35-37 [identificazione di Gesù con il Figlio dell'uomo]; 12,23 [glorificazione sulla croce]; 12,34 [innalzamento sulla croce]; 13,31-32 [glorificazione sulla croce])⁵⁷. Questa breve panoramica mostra che il Figlio dell'uomo giovanneo è presentato come l'inviato che viene dal cielo (catabasi) e che vi farà ritorno (anabasi). La rappresentazione è accostabile a quelle dell'apocalittica giudaica e della tradizione sinottica.

(a) L'apocalittica giudaica (cfr. Dan. 7,13-14 e *I En.* 37 - 71 [le parabole di Enoc]) conosce l'esistenza di un figura che verrà da Dio alla fine dei tempi per tenere il giudizio. Questa rappresentazione, che sembra sia apparsa all'inizio del I secolo⁵⁸, riprende i tratti della Sapienza pre-esistente, anch'essa presso Dio e che scende a visitare il mondo prima di riguadagnare il cielo. (b) L'impiego del titolo nei sinottici rivela che «Figlio dell'uomo» è utilizzato con tre diverse accezioni: è divenuto un nome proprio che designa il Gesù terreno; è legato al destino di sofferenza di Gesù (cfr. gli annunci della Passione, ad es. Mc. 8,31); è attribuito al giudice escatologico che verrà alla fine dell'èone presente.

Nel quarto vangelo il titolo di «Figlio dell'uomo» si distingue per le seguenti caratteristiche: (a) come nei sinottici, esso figura solo sulle labbra di Gesù (sempre alla terza persona singolare)⁵⁹. (b) Come nei sinottici, è divenuto un nome proprio per designare in maniera esclusiva l'inviato di Dio che cammina sulla terra. (c) Come nei sinottici, si tratta di Gesù di Nazareth (cfr. l'identificazione esplicita in 9,35-37). (d) La quarta caratteristica, invece, è esclusivamente giovannea: il titolo è legato alla rappresentazione della catabasi e dell'anabasi, ovverosia si integra con la concezione tipicamente giovannea dell'invio (in quanto Figlio dell'uomo, Gesù non è altri che il Cristo abbassato e innalzato). La catabasi suppone la pre-esistenza e si concretizza nell'incarnazione; l'anabasi è pensata come ritorno al Padre (6,62), come innalzamento (8,28; 12,34) e glorificazione (12,23; 13,31). (e) Come mostra il ricorrere dei motivi della glorificazione e dell'innalzamento associati al Figlio dell'uomo, la

⁵⁵ Si veda ad es. W.A. MEEKS, *The Man from Heaven*, JBL 91 (1972), pp. 44-72; NICHOLSON, *Death as Departure*, pp. 75-104.

⁵⁶ Si veda SCHNACKENBURG I, pp. 580-596; F. HAHN, art. «υἱός», DENT II, coll. 1708-1709; THEOBALD, pp. 265-266; THÜSING, *Erhöhung*, pp. 3-4.

⁵⁷ Cfr. la tabella di THEOBALD, p. 265.

⁵⁸ Cfr. F. HAHN, *Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung*, BThSt 36, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1998, pp. 54-58.

⁵⁹ L'unica eccezione è 12,34, ma si tratta di una citazione di 3,14-15 da parte della folla.

maggior parte delle occorrenze sono orientate verso la croce (la rilettura effettuata nel periodo eucaristico [6,53] conferma questo punto di vista).

L'«e» (καί) che apre il v. 13 lo ricongiunge all'argomento del v. 12, enunciando una regola che legittima la necessità della rivelazione: «E nessuno è salito al cielo» (v. 13a). Nessuno tra gli umani ha accesso alle «cose del cielo»⁶⁰. Si dà un'unica eccezione a questo principio (v. 13b), quella di «colui che è disceso dal cielo, il Figlio dell'uomo». Affermando in modo categorico la catabasi, o se preferite l'evento dell'incarnazione (il participio aoristo καταβάς [«disceso»]) il testo stabilisce la competenza del Figlio dell'uomo ad agire da Rivelatore: solo colui che ha origine in Dio può parlare di Dio. Le «cose del cielo» (v. 12) acquisiscono un contorno: non si tratta di segreti celesti (come nell'apocalittica o nella gnosi)⁶¹ ma esse sono svelate tramite la rivelazione cristologica, sono tale rivelazione.

Suggerendo che la catabasi del Figlio dell'uomo sia legata alla sua anabasi, il v. 13b palesa un legame a un secondo livello, sebbene in modo implicito, con il v. 13a. Colui che è «disceso» dal cielo è altresì colui che è in grado di «risalirvi», appunto perché la sua origine è nel cielo o, in altre parole, presso Dio⁶². Può accedere al cielo solo chi vi appartiene. Ma a quale anabasi del Figlio dell'uomo si allude implicitamente nel v. 13a⁶³? Sia il linguaggio adottato⁶⁴, decisamente tipizzato nella letteratura cristiana primitiva (cfr. Ef. 4,8-10), sia l'immediato contesto (cfr. l'annuncio dell'innal-

⁶⁰ L'impossibilità in questione è già attestata nel prologo (cfr. 1,1) e in 5,37; 6,46. Essa implica una messa in discussione di tutti coloro che pretendono di aver avuto, tramite una visione, un'estasi o un innalzamento, accesso ai misteri divini. Si allude in questa sede agli indovini, ai profeti, agli apocalittici che ostentano visioni celesti. Molti esempi di ciò sono presenti negli scritti intertestamentari: *I En.* 71,1: «Quindi avvenne che la mia anima fu innalzata in cielo. Ho visto...»; *II En.* 1,8: «Il Signore eterno ci ha mandati a te, ed ecco, tu oggi sali con noi al cielo»; cfr. anche *Test. Abr.* 10 - 15.

⁶¹ Per i paralleli nella storia delle religioni, si veda BULTMANN, pp. 105-106; O. MICHEL, art. «ἐπουράνιος», *DENT I*, coll. 1362-1364.

⁶² Aggiungendo ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ (cfr. A* seguito da numerosi manoscritti), la tradizione manoscritta ha voluto esplicitare l'origine divina del Figlio dell'uomo.

⁶³ La forma al perfetto ἀναβέβηκεν («è salito») ha suscitato discussioni. Se si applica al Gesù giovanneo, a cosa fa allusione? A eventi che precedono l'incarnazione, le anabasi e catabasi di Dio nell'AT, di cui il Figlio dell'uomo sarebbe il mediatore (così THYEN, p. 206)? Oppure si deve pensare a un'anabasi del Figlio dell'uomo, una sorta di intronizzazione celeste (cfr. Dan. 7,13-14), precedente l'incarnazione (così BORGES, *Some Jewish Exegetical Traditions as Background for Son Man Sayings in John's Gospel [John 3,13-14] and Context*, in *L'évangile de Jean*, a cura di M. De Jonge, BETL 44, Peeters, Leuven 1977, pp. 243-258)? O ancora si dovrebbe evocare un'anabasi intervenuta in occasione del battesimo o di una visione profetica di vocazione (BÜHNER, *Der Gesandte*, pp. 374-385)? Queste ipotesi contravvengono sia il contesto immediato (cfr. v. 14) che l'uso giovanneo della terminologia dell'anabasi (ἀναβαίνειν).

⁶⁴ Lo schema ascensione-discesa proviene dalla letteratura sapienziale, dove descrive il destino della Sapienza: Deut. 30,1-14; Prov. 30,3-4; Sap. 9,16; Bar. 3,29; riprese neotestamentarie: Rom. 10,6; Ef. 4,10.

zamento al v. 14) fanno propendere per l'interpretazione pasquale (cfr. 6,62 e 20,17, che identificano anabasi di Gesù ed evento pasquale). Il fatto che l'anabasi sia evocata prima della catabasi non basta a escludere la connotazione pasquale, visto che l'insieme della dichiarazione tradisce un punto di vista retrospettivo.

Il v. 13 permette dunque all'argomentazione di fare un passo avanti. L'interlocutore di Nicodemo è il Figlio dell'uomo, ovverosia il Logos incarnato, chiamato alla glorificazione. È in una simile affermazione che stanno il vero miracolo e la possibilità di una «nuova nascita» per chiunque colga nella fede l'identità di Gesù.

I vv. 14-15 evocano l'innalzamento del Figlio dell'uomo. Da una parte costituiscono la diretta risposta alla domanda del v. 9 («Come può accadere questo?»), dall'altra sviluppano il motivo dell'anabasi (cfr. v. 13). La tradizione giovannea sul Figlio dell'uomo è alimentata dall'Antico Testamento (cfr. già 1,51); qui fa leva su Num. 21,8-9⁶⁵. L'innalzamento del Figlio dell'uomo è paragonato all'innalzamento del serpente a opera di Mosè (v. 14)⁶⁶. Tale legame intertestuale dà luogo a un guadagno di natura ermeneutica, che si declina a tre livelli. Primo, il discorso ha una punta soteriologica: come il serpente fissato su un'asta era un segno di salvezza, così accade anche per l'innalzamento del Figlio dell'uomo. Secondo, è opportuno prestare attenzione alla stessa immagine, dato che ha portata cristologica: il serpente fissato sull'asta evoca il Gesù crocifisso e innalzato, segno di salvezza per tutti gli esseri umani. Il verbo «innalzare» (ὕψω) è ambivalente; in Giov., infatti, designa simultaneamente la morte e la glorificazione di Cristo (cfr. 12,32-33)⁶⁷. Infine, il «bisogna» (δεῖ) segnala che la croce non è il risultato di un concatenarsi di circostanze immanenti, ma il compimento della volontà di Dio. L'impiego del «passivo divino» (ὕψωθη «essere innalzato») conferma questo punto di vista.

L'autentico miracolo che consente la rinascita è sicuramente l'itinerario tracciato dalla catabasi e dall'anabasi del Figlio dell'uomo, ma qui l'accento cade indubbiamente sulla croce, punto focale di tale traiettoria. La salvezza è legata alla croce.

⁶⁵ Num. 21,8-9: «E il Signore gli (= Mosè) disse: "Fa' fare un serpente e mettilo sopra un'asta: chiunque sarà stato morso e lo guarderà, avrà salva la vita". Mosè fece un serpente di bronzo e lo mise sopra l'asta; quando un serpente aveva morso qualcuno, questi guardava il serpente di bronzo e aveva salva la vita». Si veda anche Sap. 16,5-8.

⁶⁶ Il v. 14 compie una lettura tipologica della Scrittura: viene stabilita un'analogia tra un passo dell'AT e un evento della vita di Gesù. La proposizione subordinata enuncia la figura di cui la proposizione principale formula il compimento escatologico. «Il significato di tale analogia è la prova che l'adempimento cristologico è voluto da Dio», THEOBALD, p. 262.

⁶⁷ Le tre ricorrenze del verbo «innalzare» in Giov. (3,14; 8,28; 12,32-34) sono l'equivalente dei tre annunci della Passione nella tradizione sinottica.

Il v. 15 è un commento dell'evangelista che spiega il senso soteriologico dell'innalzamento evocato al v. 14. Il tema della «nuova nascita» viene ripreso ma formulato con parole nuove, secondo la terminologia della «vita eterna» (ζωὴ αἰώνιος). Quattro aspetti meritano attenzione. In primo luogo è la fede (πίστος ὁ πιστεύων) e non più la vista, come in Num. 21,8, a dare accesso alla salvezza (per Giov., la «vita eterna» è cifra della salvezza). In secondo luogo la fede porta con sé la vita eterna qui e ora; l'escatologia è di carattere presentista (ἔχρη). Terzo, in quanto realtà presente, la «vita eterna» non consiste innanzitutto in un'esistenza che ha inizio dopo la morte naturale, ma ha luogo già nel quadro dell'esistenza storica sotto forma di vita in pienezza. Quarto, tale vita in pienezza è inseparabile dall'appartenenza a Cristo (ἐν αὐτῷ). Il futuro dell'esistenza credente è sì segnato dalla scadenza della morte naturale, tuttavia quest'ultima non è più pensata come il luogo di una creazione radicalmente nuova ma come lo spazio dove si conferma la vita già ricevuta.

b) Il dono del Figlio unigenito e le sue conseguenze escatologiche (vv. 16-18)

La particella «poiché» (γάρ) indica che il v. 16 costituisce il fondamento dei vv. 14-15. Questo rapporto di legittimazione è sostenuto dalle seguenti osservazioni: il v. 16c riprende il v. 15, mentre il v. 16ab interpreta il v. 14b (l'innalzamento è dono di Dio e il «bisogna» è interpretato come espressione dell'amore di Dio). L'evangelista ricorre in questo caso a un'ulteriore terminologia tradizionale: se i vv. 13-14 erano imperniati sulla figura del Figlio dell'uomo, è quella del «Figlio di Dio» a dominare il v. 16. Il concatenamento dei motivi (amore di Dio quale orizzonte di comprensione dell'evento della salvezza _ concretizzazione in Cristo della salvezza _ portata soteriologica dell'evento) è noto al cristianesimo nascente, specie a Paolo⁶⁸ (cfr. I Giov. 4,9-10; Rom. 5,1-11; 8,31-37; II Cor. 5,14-21).

L'amore di Dio consiste in un atto storico unico (ἠγάπησεν e ἔδωκεν sono all'aoristo!) che si concretizza nel dono del Figlio unigenito (ὁ υἱὸς ὁ μονογενής)⁶⁹. Tale dono va inteso come espressione della libertà divina. Dio vuole essere colto come colui che si offre generosamente dando ciò che ha di più caro, di più prezioso, di unico. Dando il proprio figlio Dio dona se

⁶⁸ Cfr. BECKER I, p. 172; SCHNELLE, pp. 86-87; si veda la nostra analisi, punto 5.

⁶⁹ Il termine μονογενής («unigenito») figura in 1,14.18; I Giov. 4,9 (cfr. anche Lc. 7,12; 8,42; 9,38; Ebr. 11,17) e indica il figlio unico, più in particolare il figlio unico di una coppia. Per tale motivo è quanto di più caro e prezioso un padre possa avere. THYEN, p. 214, accosta Giov. 3,16 a Gen. 22,12.16; in quel passo dedicato al sacrificio di Isacco, l'angelo del Signore parla del figlio di Abramo ricorrendo all'espressione di «figlio amato» (ὁ υἱὸς σου ὁ ἀγαπητός), stabilendo in questo modo uno stretto legame tra «unigenito» e «amato».

stesso. Ma il donarsi di Dio nella persona del Figlio designa l'insieme della vita di Gesù, o più specificamente la morte in croce⁷⁰? Il v. 17, che esplicita il motivo del dono con quello dell'invio (ἀπέστειλεν), avalla la prima ipotesi: il dono del Figlio consiste nel suo invio, di cui la croce è il punto culminante⁷¹.

Tale amore senza limiti di Dio è rivolto al mondo intero (τὸν κόσμον)⁷², è *universale* nel pieno senso della parola (nessuna condizione preliminare, nessuna discriminazione)⁷³. L'amore di Dio è creativo (v. 16c): non è empatia con il mondo, ma trasformazione del mondo poiché pone in discussione la potenza della morte e offre la vera vita. Questo agire divino è ancor più necessario se si considera che ogni essere umano, senza eccezione alcuna, si trova nella perdizione (πᾶς... ἀπόληται). La sola risposta possibile per ricevere la vita è la fede (πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν... ἔχη ζωὴν αἰώνιον). Quest'ultima si concretizza nell'accettazione del dono del Figlio di Dio, espressione del suo amore. La fede non consiste perciò nell'accoglienza di un determinato insegnamento dogmatico o di una visione del mondo, ma nel confessare la presenza amante e creativa di Dio nella persona di Gesù di Nazareth.

L'asimmetria della salvezza è sottolineata ai vv. 17-18. La particella «poiché» (γάρ) segnala la messa in opera di un chiarimento dal contenuto fortemente significativo⁷⁴. Se il v. 16 si era limitato a sottolineare l'aspetto soteriologico, il v. 17 ne dà la ragione. Il tema del giudizio, legato tradizionalmente alla rappresentazione del Figlio dell'uomo, è fondamentalmente reinterpretato. In contrasto con la tradizionale rappresentazione del giudizio finale, è la preponderanza della salvezza a essere sottolineata.

Si notino tre aspetti. Il dono del Figlio è presentato ricorrendo alla categoria dell'invio (ἀπέστειλεν: aoristo!). Ciò vuol dire che il Figlio dato al mondo è il rappresentante di Dio nel mondo, o meglio il volto di Dio per il mondo.

⁷⁰ Propendono per un'interpretazione incentrata sulla croce THÜSING, *Erhöhung*, pp. 9-10; BROWN, p. 176; HOFIUS, *Wunder*, p. 65; FREY, *Eschatologie* III, p. 288.

⁷¹ Con SCHNELLE, p. 87; THEOBALD, p. 270.

⁷² È il solo passo del vangelo a presentare il «mondo» quale destinatario dell'amore di Dio. In 13,1 si afferma riguardo a Gesù che «amò i suoi» sino alla fine; in 17,9 Gesù intercede per i discepoli e «non per il mondo». Altrimenti, la nozione di amore caratterizza il rapporto di Dio con suo Figlio (3,35; 10,17; 15,9.10; 17,23.24.26) e con i discepoli di suo Figlio (14,21.23; 17,23.26). Cfr. THEOBALD, p. 270.

⁷³ Sia HOFIUS, *Wunder*, p. 66 («Non è l'umanità nella sua totalità numerica, bensì sono coloro che il Padre ha dato al figlio "dal mondo" [17,6; cfr. 15,9]»), sia KAMMLER, *Christologie*, p. 66 («L'Evangelista qui intende piuttosto [...] una metonimia, "la parte per il tutto", riferendosi con tale sineddoche solo alla parte del mondo degli uomini *eletti alla salvezza*»), vorrebbero limitare tale universalità all'insieme degli eletti. Una simile comprensione del mondo è smentita dal v. 17, che presenta per l'appunto l'azione di Dio come un atto d'amore teso a salvare il mondo in quanto tale dalla perdizione. Inoltre, la condizione di accesso alla salvezza espressa in modo esplicito è la fede, possibilità offerta a tutti (cfr. SCHNELLE, *Antidoketische Christologie*, pp. 210-212).

⁷⁴ Il v. 17 riprende, riformulandolo, il v. 16: al posto della terminologia dell'amore vi è ora quella dell'invio, e invece dell'alternativa tra perdizione e vita eterna vi è quella tra giudizio e salvezza.

Quindi, tale invio ha portata escatologica. Le nozioni e le rappresentazioni impiegate nei vv. 16-17 hanno una tonalità escatologica (v. 16: ἀπολλύμαι [perire], ἔχειν ζωὴν αἰώνιον [avere la vita eterna]; v. 17: κρίνειν [giudicare], σώζειν [salvare]). Esse segnalano che, per Giov., l'agire escatologico di Dio non avviene sotto forma di un giudizio decisivo alla fine dei tempi, ma mediante l'incarnazione del Figlio. Infine, se già il v. 16 aveva posto in rilievo il carattere positivo della venuta del Figlio, il v. 17 approfondisce questa dimensione soteriologica. La venuta del Figlio non è orientata innanzitutto verso la condanna e la punizione (è il senso di κρίνειν in questa sede, cfr. lo scenario apocalittico), ma soteriologicamente. Il dono della vita per il mondo intero è più forte, più determinante che non la minaccia del giudizio-condanna.

Il v. 18 ha la funzione di approfondire la preponderanza della salvezza a livello antropologico. Esso contrappone (δέ) la posta escatologica in gioco in due atteggiamenti, quello del credente (ὁ πιστεύων εἰς αὐτόν) e quello del non credente (ὁ δὲ μὴ πιστεύων), ponendoli peraltro in un rapporto reciproco di asimmetria⁷⁵. Il verbo «giudicare» (κρίνειν) descrive qui la condanna al momento del giudizio escatologico. Non si deve tuttavia pensare al classico scenario apocalittico, poiché tale sanzione avviene nel presente⁷⁶ e ne è autore lo stesso essere umano. È quanto palesa la proposizione causale (ὅτι) del v. 18c: è rifiutando di credere nel Figlio unigenito che l'essere umano attira su di sé il giudizio, ovvero resta chiuso nella propria perdizione. Il non credente dunque non è in cammino verso il giudizio, ma lo ha alle spalle. Il credente, per contro, è preservato dal giudizio, che non fa più parte del suo futuro. Questa concezione giovannea dell'escatologia sarà ripresa e sviluppata in 5,24-25.

c) Il giudizio e le opere (vv. 19-21)

I vv. 19-21 sono al tempo stesso in continuità e in discontinuità con i vv. 16-18. In continuità, dato che la questione centrale affrontata è quella del giudizio a cui dà luogo la venuta del Figlio, giudizio che sfocia nella perdizione definitiva degli uni e degli altri, ma anche nella salvezza di alcuni. Continuità, inoltre, poiché sono gli stessi esseri umani che, con il loro comportamento, sanciscono il loro destino definitivo. Discontinuità perché il titolo di «Figlio unigenito / di Dio» è sostituito dall'antitesi «luce-tenebre», perché la terminologia delle «opere» prende il posto di quella della fede e dunque perché il vocabolario etico sembra prevalere sugli annunci soteriologici.

⁷⁵ Cfr. WEDER, *L'asymétrie du salut*, p. 163.

⁷⁶ Cfr. il tempo dei verbi: κρίνεται («non è giudicato») è un presente, mentre ἤδη κέκριται («è già giudicato») è un perfetto che descrive come una decisione assunta nel passato determini il vissuto presente.

Il lettore è posto di fronte a uno slittamento di senso: se i vv. 13-15 affermavano che l'innalzamento sulla croce era fonte di vita eterna per i credenti, se i vv. 16-18 annunciavano che l'invio del Figlio, espressione dell'amore di Dio, costituiva l'evento escatologico il cui significato era vita eterna per la fede e giudizio per l'incredulità, i vv. 19-21 affrontano in maniera retrospettiva l'effetto di tale evento escatologico.

Il v. 19 riprende la tematica del giudizio/condanna (*κρίνειν*), già affrontata ai vv. 17 e 18, onde darle maggior definizione. Il verdetto annunciato (*κρίσις*) è senza appello: la venuta⁷⁷ della luce nel mondo – con cui si deve intendere l'evento dell'incarnazione, annunciato qui negli stessi termini del prologo (cfr. 1,9) – svela e sancisce l'incredulità universale⁷⁸. All'amore di Dio per il mondo (v. 16: *ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον*) si contrappone simmetricamente l'amore degli uomini per le tenebre (*ἠγάπησαν... μᾶλλον τὸ σκότος*). L'espressione «gli uomini» (*οἱ ἄνθρωποι*) descrive l'insieme dell'umanità, non una categoria particolare che sarebbe quella dei non credenti, contrapposti ai credenti⁷⁹. Il giudizio-condanna enunciato al v. 19 si realizza nel fatto che gli esseri umani restano prigionieri delle «tenebre», ovverosia di un mondo senza Dio, dal quale sono assenti la vera vita e la verità. Così come nel v. 18b, il giudizio escatologico si compie nell'oggi della storia. «Il giudizio si identifica col fatto che gli uomini allontanano lo sguardo dalla luce che è venuta»⁸⁰.

Le «opere malvagie» costituiscono il motivo addotto per spiegare (*γάρ* [«poiché»])⁸¹ questo rifiuto unanime. Cosa si deve intendere per «opere malvagie» (*πονηρὰ τὰ ἔργα*)? Si deve pensare a una deficienza morale quale causa del giudizio-condanna?⁸² La spiegazione è di respiro troppo limitato, dato che il comportamento umano non può essere scisso da ciò che lo fonda. È infatti la scelta delle «tenebre» a concretizzarsi nelle «opere malvagie»; detto altrimenti, l'incredulità manifestata nel rifiuto del Figlio sfocia nel disordine etico stigmatizzato dal v. 19c⁸³. Tale disordine etico non è puntuale ma duraturo, come attesta l'imperfetto *ἦν* («erano»).

Il v. 20 ricorre a un argomento basato sull'esperienza comune (*πᾶς* [«chiunque»]) per legittimare (*γάρ* [«poiché»]) l'affermazione del v. 19. Così come

⁷⁷ Si noti che la forma al perfetto *ἐλήλυθεν* («è venuto») presenta un evento avvenuto nel passato ma che determina il presente.

⁷⁸ BULTMANN, p. 113, e BLANK, *Krisis*, pp. 95-96, pensano che i due sensi di *κρίσις* (svelamento e condanna) siano legati, mentre HOFIUS, *Wunder*, pp. 69-70, seguito da THEOBALD, p. 272, considera il solo significato di condanna.

⁷⁹ Così, giustamente, HOFIUS, *Wunder*, p. 69. Questo rifiuto che fa del mondo una *massa perditionis* è a sua volta già attestato nel prologo (cfr. 1,5.10-11).

⁸⁰ WEDER, *L'asymétrie du salut*, p. 181.

⁸¹ BLANK, *Krisis*, pp. 101-102, seguito da THYEN, p. 221, pensa a un «poiché» (*γάρ*) consecutivo o esplicativo (cfr. 4,37.44; 5,19.22.46b; 7,1.4; 9,30).

⁸² Così SCHNACKENBURG I, pp. 575-576.

⁸³ Così BROWN, p. 195: «I facitori di male sono increduli, mentre opere buone e fede vanno insieme».

i malfattori dissimulano i loro misfatti per evitare di essere scovati⁸⁴, allo stesso modo succede nel caso degli autori di opere malvagie. Anche qui, tuttavia, la nozione di «luce» (τὸ φῶς) ha una dimensione metaforica (cfr. v. 19). Chi compie il male non solo cerca di nascondersi, ma «odia» (μισεῖ) la luce, e cioè si impegna attivamente a rifiutare Gesù, in quanto se venisse a lui sarebbe posto dinanzi alla propria perdizione e vedrebbe distrutto il proprio progetto di vita. La proposizione finale (ἴνα) che chiude il v. ricorre a un verbo (ἐλέγχειν) dotato di un senso forense in Giov. (cfr. 8,46 e 16,8) e che vuol dire «rendere pubblico». Ciò a cui l'autore di opere malvagie vuole sfuggire è la messa in piazza del carattere pernicioso dei suoi atti che conseguirebbe necessariamente a un confronto con Gesù.

Il v. 21 prospetta la possibilità opposta (δέ), e cioè quella della venuta alla luce di coloro che fanno la verità. A prima vista la dichiarazione sembra in contraddizione col v. 19: se gli uomini nel loro insieme hanno preferito le tenebre, come è possibile che alcuni di loro ciò nonostante vengano alla luce, ovvero sia a Gesù? L'aporia, che consiste nel constatare al tempo stesso il rifiuto universale della luce e la sua accettazione da parte di alcuni⁸⁵, è colma di senso se, in primo luogo, si tiene a mente l'affermazione centrale dei vv. 3-11, ovvero sia che la «nuova nascita» non rientra nell'ambito delle possibilità umane, ma può darsi solo quale dono di Dio, e se, in secondo luogo, si presta attenzione alla formulazione utilizzata in questo v. 21. Il testo, infatti, non contrappone alle opere malvagie stigmatizzate ai vv. 19-20 le «opere buone», ma un «fare la verità» (ποιῶν τὴν ἀλήθειαν; cfr. I Giov. 1,6). L'espressione è nota all'Antico Testamento e indica un'azione conforme alla volontà di Dio⁸⁶. La «verità», in Giov., designa più specificatamente la realtà di Dio manifestata in Gesù. Può «fare la verità» solo chi è radicato nella verità (18,37: ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας). La pratica della verità non può dunque essere separata dalla fede⁸⁷. La conferma viene dalla proposizione finale che chiude il versetto: poste in piena luce, le opere (ἔργα) compiute da chi «fa la verità» si rivelano opere fatte da Dio stesso (ἐν θεῷ... εἰργασμένα)⁸⁸. Le opere di «chi va verso la luce» si rivelano perciò opere che hanno origine in Dio e che possono essere compiute solamente da chi ha beneficiato del dono della «nuova nascita».

⁸⁴ L'argomento è ampiamente attestato nel mondo antico, cfr. BAUER, p. 61; NW I/2, pp. 169-171; Is. 29,15; *Test. Mosè* 7,7; Ef. 5,12.

⁸⁵ Questa modalità giovannea di argomentazione figura ugualmente in 1,11-12 e in 3,32-33.

⁸⁶ Così BLANK, *Krisis*, p. 106. Cfr. le ricorrenze di «fare la verità» (ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν) nella LXX: Gen. 32,11; 47,29; Is. 26,10; *Tob.* 4,6; 13,6; nel giudaismo intertestamentario: *Test. Ben.* 10,3.

⁸⁷ Cfr. HOFIUS, *Wunder*, pp. 72-73.

⁸⁸ La preposizione ἐν può essere compresa sia in maniera locale («in») che strumentale («da/tramite»). WEDER, *L'asymétrie du salut*, p. 182, propende per il senso strumentale.

CONCLUSIONE

Il sommario (2,23-25) che offre il punto di partenza della sequenza indica da subito la tematica che sarà sviluppata nel cap. 3, e cioè il rapporto dell'essere umano con il divino manifestato nella persona di Gesù. La folla di pellegrini è soggiogata dal miracoloso associato alla prassi di Gesù, ma non ne coglie il senso corretto. Gesù, invece, si caratterizza per un autentico sapere che non si concentra sul mondo divino, ma mette a nudo l'essere umano fin nella sua interiorità.

Come instrada Gesù i suoi «ammiratori»⁸⁹ in preda allo smarrimento verso l'autentica scoperta di Dio e del senso della loro vita? Sulle prime sceglie la via del dialogo (3,1-12) accogliendo Nicodemo che è venuto a conversare con lui. Non si tratta però di un dibattito in cui domande e risposte si innestano armoniosamente, gli interlocutori condividono le stesse premesse e concordano sul modo di argomentare. Gesù ricorre a un linguaggio di cambiamento, crea costantemente uno scarto rispetto alle attese e alle convinzioni di Nicodemo. Invita così il suo compagno di discussione a mettersi in cammino, alla scoperta di possibilità inattese.

Ciò che è invitato a cogliere il possessore di un sapere tradizionale è il fatto che l'essere umano è totalmente sprovveduto dinanzi alla questione fondamentale della salvezza, non è in grado con i propri mezzi di stabilire un rapporto con Dio e, di conseguenza, di scoprire l'autentico fondamento della propria esistenza. La «nuova nascita» di cui ha bisogno può avere luogo solamente sotto forma di un dono incondizionato, il dono dello Spirito o, in altre parole, la venuta a lui di Dio. Solo il miracolo del Dio che viene può strapparli alla sua alienazione, con cui bisogna intendere una vita il cui unico punto di riferimento è il mondo immanente.

A questa riflessione antropologica sotto forma di un dialogo incentrato sulla questione di sapere come l'essere umano possa accedere alla salvezza, succede un monologo (3,13-21) che annuncia il movimento inverso, ovvero il modo con cui Dio viene all'essere umano. Se infatti la salvezza può essere soltanto un dono divino si pone la questione di sapere come tale grazia avvenga nella storia umana. Il dialogo non è più la forma ottimale di un simile annuncio, ma solo il monologo, o se preferite il discorso di rivelazione, può rendere ragione della libertà divina che precede qualsiasi iniziativa umana.

⁸⁹ Sull'esempio di Nicodemo, Kierkegaard distingue tra ammiratore e imitatore: «Nicodemo era un ammiratore; il pericolo della realtà era per lui qualcosa di troppo; personalmente desiderava tenersi fuori. Ma, d'altra parte, la verità lo interessava al punto che egli cercò di mettersi in rapporto con essa. [...] Infatti è un atteggiamento logico e sensato dire di una dottrina che in essa c'è qualcosa di vero, senza cambiare per questo la propria vita», in S. KIERKEGAARD, *Esercizio di cristianesimo*, Piemme, Casale Monferrato (Al) 2000, pp. 350, 352.

La rivelazione di cui dà conto il Gesù giovanneo alla terza persona singolare si declina in tre modi. In primo luogo, il dono divino si concretizza in una persona storica, identificata con il Figlio dell'uomo (3,13-15). Questo titolo consente di coprire l'intera traiettoria cristologica: la sua origine presso Dio, la sua venuta e il suo ritorno al Padre mediante l'innalzamento sulla croce.

Tale traiettoria che qualifica la vita e la morte del Gesù giovanneo ha senso solo in quanto porta la vita in pienezza a chiunque sia disposto ad accoglierla. La questione della possibilità della salvezza che era stata posta al v. 3 trova qui la sua risposta.

L'itinerario del Figlio dell'uomo è quindi oggetto di un'esplicitazione (3,13-17). È presentato come l'unica espressione storica dell'amore di Dio, il quale dà ciò che ha di più caro, il Figlio unigenito, per strappare gli esseri umani nella loro totalità alla perdizione, vale a dire alle tenebre e alla morte. Questo dono è caratterizzato dall'asimmetria: la volontà di salvezza di Dio manifestata in Gesù eccede chiaramente la sua volontà di giudizio. L'articolazione della problematica del giudizio con la venuta di Gesù porta a una rivalutazione dell'escatologia: è nell'incontro col Figlio che ogni essere umano decide il proprio destino: o accogliendo la rivelazione nella fede, e sfuggendo in tal modo al giudizio-condanna; o rifiutando la rivelazione, e diventando in tal caso l'artefice della propria perdizione, in quanto prigioniero per sempre di un mondo in cui Dio non ha alcun posto.

Infine, la tematica del giudizio viene ripresa retrospettivamente (3,19-21). La venuta della «luce» mostra che tutti gli esseri umani vivono in un mondo senza Dio, come palesano le «loro opere malvagie», che non sono altro che il rovescio della medaglia della loro ribellione. Solo il sopraggiungere della «luce» scardina una simile perdizione. Se alcuni rifiutano in maniera attiva la fede in Gesù, è per paura che il loro credere e il loro fare siano messi pienamente a nudo e smascherati per quello che sono: mera impostura. Se per contro altri accettano nella fede la venuta del Figlio, scopriranno che, per il nuovo fondamento che hanno ricevuto per la loro esistenza, Dio agisce nella loro vita per suscitare opere che ne attestano la presenza.