



ISTITUTO AVVENTISTA DI CULTURA BIBLICA  
FACOLTÀ DI TEOLOGIA  
LAUREA IN TEOLOGIA

Gesù e Nicodemo: un incontro,  
una rivelazione, un cammino  
*Analisi esegetico-teologica di Gv 3:1-21*

Ambito disciplinare  
*Scienze bibliche del Nuovo Testamento*

Candidato:  
*Andrè Legni*

Relatore:  
*Prof. Filippo Alma*



*A chi non ha incontrato Gesù e non si è ancora incamminato.*

*A chi si è incamminato e l'ha incontrato.*

*A chi si è incamminato e non l'ha ancora incontrato.*

*A chi l'ha incontrato e ha smesso di camminare.*

*A chi l'ha incontrato e continua il cammino.*

*A chi, nel dubbio e con sensibile umiltà,  
si apre al mistero di Dio e alla sua continua rivelazione.*

*A chi, con travagliata fiducia e spirito d'ascolto,  
crede nel Figlio incarnato e nel suo divino ministero.*

*A chi, con disponibilità e genuino stupore,  
accoglie l'opera inclusiva e vivificante dello Spirito.*

*A chi si prenderà il tempo di leggere questo scritto,*

*al fine di trarne sprone e giovamento  
per il proprio cammino di fede, alla luce di Cristo,*

*colui che è «la via, la verità e la vita» (Gv 14:6),*

*«la vera luce che illumina ogni uomo» (Gv 1:9).*

Firenze,  
gennaio 2022

«È venuto in casa sua e i suoi non l'hanno ricevuto;  
ma a tutti quelli che l'hanno ricevuto egli ha dato il diritto di diventare figli di Dio,  
a quelli cioè che credono nel suo nome,  
i quali non sono nati da sangue, né da volontà di carne, né da volontà d'uomo,  
ma sono nati da Dio»  
*Gv 1:11-13*

«C'era tra i farisei un uomo chiamato Nicodemo [...] Egli venne di notte da lui [...]»  
*Gv 3:1-2a*

«In verità, in verità ti dico che se uno non è nato d'acqua e Spirito,  
non può entrare nel regno di Dio. [...]»  
Non ti meravigliare se ti ho detto: “Bisogna che nasciate di nuovo”»  
*Gv 3:5,7*

«Perché Dio ha tanto amato il mondo che ha dato il suo unigenito Figlio,  
affinché chiunque crede in lui non perisca, ma abbia vita eterna»  
*Gv 3:16*

«ma questi sono stati scritti  
affinché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio,  
e affinché, credendo, abbiate vita nel suo nome»  
*Gv 20:31*

I testi biblici riportati in questa tesi sono tratti, salvo diversa indicazione, da *La Sacra Bibbia. Versione Nuova Riveduta*, Torino, Società Biblica di Ginevra, 2006.

Il testo di riferimento per la lingua originale è il Nestle, E., Aland, K., *et al.* (a cura di), *Novum Testamentum Graece XXVIII ed.*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

## Ringraziamenti

Al Signore della vita, fedele e vivificante compagno di viaggio, amico saggio e consigliere sincero, senza il quale questa tesi non avrebbe senso e significato e senza il quale, nel mio divenire, non sarei chi sono;

al prof. Filippo Alma, per la passione trasmessami per gli scritti evangelici, per la disponibilità, il competente consiglio, la flessibilità, la fiducia, il supporto e il rispetto;

alla Facoltà avventista di teologia, per la formazione che tramite i suoi docenti mi ha dato in questi anni e nel cui contesto la mia conoscenza e la mia fede sono maturate;

alla Biblioteca di Villa Aurora, per il cortese e disponibile servizio che garantisce e i molti preziosi libri di cui dispone e di cui mi sono finora servito;

a chi dedica la propria vita allo studio della Scrittura, mettendo per iscritto i frutti del proprio lavoro di ricerca, analisi e riflessione, a beneficio della collettività;

a Debora, la mia «ermeneuta» preferita, compagna di vita e vocazione, continua fonte di amore, supporto spirituale e incoraggiamento in ogni fase della mia esperienza;

ai miei genitori, alle mie sorelle, ai miei suoceri, ai miei cognati, ai miei zii e ai miei amici, per la fiducia e il sostegno che mi è giunto in molti modi, anche attraverso la preghiera;

ai miei compagni di classe, per l'avventura condivisa insieme, tra gioie e «dolori», con reciproca stima e costante mutuo affetto e supporto;

agli altri studenti della FAT, per le loro diversità e per gli scambi arricchenti avuti in più contesti nel corso di questi anni;

alla chiesa avventista di Forlì, che mi ha affettuosamente accolto e spiritualmente nutrito per 29 anni, investendo anche sulla mia formazione con il «Piano delle tre vie»;

a Luciano Iacovone che, con costanza, affetto e stima, sostiene il mio percorso di studi e la mia vocazione, in parole e in preghiera;

alle persone con cui in questi anni, e in diverse maniere, ho avuto l'opportunità di condividere la vita e la «Parola della vita» (1 Gv 1:1), insieme alle quali la mia riflessione cristiana e la mia esperienza di fede sono maturate e la mia vocazione è stata rafforzata;

a voi, un profondo e sentito ringraziamento, con riconoscenza e riconoscimento.

# Indice

<b>Introduzione .....</b>	<b>1</b>
<b>Capitolo I – Questioni introduttive al Quarto Vangelo.....</b>	<b>3</b>
<b>1.1 Contesto letterario.....</b>	<b>3</b>
1.1.1 La particolarità del <i>Vangelo secondo Giovanni</i> .....	3
1.1.2 Composizione letteraria .....	4
1.1.3 Genere e stile letterario .....	6
1.1.4 Struttura del Vangelo .....	9
<b>1.2 Contesto storico .....</b>	<b>10</b>
1.2.1 La questione dell'autore.....	10
1.2.2 Data e luogo di composizione.....	12
1.2.3 <i>Sitz im Leben</i> .....	13
1.2.4 Destinatari e scopo.....	15
<b>Capitolo II – L'incontro notturno fra Gesù e Nicodemo .....</b>	<b>17</b>
<b>2.1 Delimitazione e articolazione della pericope.....</b>	<b>17</b>
2.1.1 Delimitazione della pericope .....	17
2.1.2 Articolazione della pericope e osservazioni redazionali.....	19
<b>2.2 Introduzione (2:23-3:2a) – Un incontro a Gerusalemme.....</b>	<b>23</b>
2.2.1 I segni di Gesù a Gerusalemme (2:23-25) .....	23
2.2.2 Nicodemo va «di notte» da Gesù (3:1-2a).....	24
<b>2.3 Il dialogo fra Gesù e Nicodemo (3:2b-12): la necessità della rinascita.....</b>	<b>27</b>
2.3.1 Il <i>fatto</i> dell'essere generati ἄνωθεν (vv. 2b-3).....	28
2.3.2 Il <i>come</i> dell'essere generati ἄνωθεν (vv. 4-8).....	33
2.3.3 Una testimonianza non ricevuta (vv. 9-12).....	40
<b>2.4 Monologo di rivelazione (3:13-21): il ministero salvifico del Figlio, tra fede e incredulità .....</b>	<b>45</b>

2.4.1	Il Figlio innalzato per la vita di chiunque crede (vv. 13-15) .....	45
2.4.2	Il Figlio inviato per salvare, tra fede e incredulità (vv. 16-18).....	49
2.4.3	Il giudizio tra luce e tenebre, tra verità e malvagità (vv. 19-21).....	54
<b>Capitolo III – Nicodemo e noi: uno sguardo in prospettiva .....</b>		<b>59</b>
<b>3.1</b>	<b>L’itinerario di Nicodemo, dalle tenebre alla luce .....</b>	<b>59</b>
3.1.1	Nicodemo nel Quarto Vangelo .....	59
3.1.2	Nicodemo a disagio nel suo gruppo (7:40-53).....	60
3.1.3	Gesù a Gerusalemme: dei capi credono in lui (12:20-50) .....	62
3.1.4	Nicodemo «viene alla luce» del Cristo innalzato (19:38-42) .....	63
3.1.5	Nicodemo e il cammino della fede .....	66
<b>3.2</b>	<b>Gv 3:1-21: un’esortazione alla fede e alla vita.....</b>	<b>68</b>
3.2.1	Figli di Dio si «rinasce»: l’opera vivificante dello Spirito .....	68
3.2.2	La vita eterna: un dono d’amore da accogliere .....	71
<b>Conclusione.....</b>		<b>74</b>
<b>Bibliografia .....</b>		<b>78</b>



## Introduzione

Nel *Vangelo secondo Giovanni* viene presentato un incontro straordinario, quello tra Gesù e Nicodemo (Gv 3:1-21). Se di solito l'episodio è ricordato per il discorso sulla nuova nascita (vv. 3-8), che spiazzò completamente Nicodemo, è generalmente meno immediato realizzare che è nel contesto di questo racconto che viene pronunciato il celeberrimo brano evangelico: «Poiché Dio ha tanto amato il mondo, che ha dato il suo unigenito Figlio, affinché chiunque crede in lui non perisca, ma abbia vita eterna» (v. 16). Viene dunque spontaneo chiedersi quale nesso vi sia tra il dialogo sulla rinascita e queste successive parole di Gesù. Non sappiamo cosa i due maestri si siano detti esattamente, *verbatim*, quella notte; sappiamo però, mediante la testimonianza giovannea, che Gesù andò dritto al punto della questione, articolando una straordinaria rivelazione, capace di abbracciare e mettere in relazione molteplici questioni teologiche: a) *la rinascita* (tema che soggiace a tutto il dialogo); b) *l'opera dello Spirito*; c) *il ministero del Figlio*; e) *la fede*; f) *il giudizio*; g) *la vita eterna*.

Obiettivo della presente tesi di primo livello è studiare, approfondire, investigare la portata teologica del *crescendo rivelatorio* articolato da Gesù durante il colloquio con Nicodemo, al fine di capire come i principali aspetti narrativi e teologici presenti nel testo sono legati fra loro, sia sincronicamente che diacronicamente, alla luce del contesto più ampio del Vangelo e del *corpus* giovanneo, secondo la metodologia esegetica.

Queste le principali domande-guida della nostra indagine esegetico-teologica: in cosa consiste la nascita «d'acqua e Spirito»? Qual è il significato con cui viene impiegato l'avverbio ἄνωθεν? Quale è la relazione della rinascita con il regno di Dio? E con la vita eterna? In cosa consiste il ministero del Figlio? Ancora, tenendo conto del retroterra religioso di Nicodemo, che impatto ha avuto l'incontro con Gesù nella sua vita? In che misura, eventualmente, la sua esperienza può riguardare noi lettori del Quarto Vangelo? Qual è il rilievo di questa pagina evangelica nella testimonianza giovannea?

Stimolati da queste domande, senza pretese di esaustività, abbiamo articolato il corpo della tesi in tre capitoli, focalizzando necessariamente la nostra attenzione più su alcuni aspetti che su altri.

Nel *primo capitolo*, al servizio dell'analisi di Gv 3:1-21, al fine di collocarla opportunamente nell'alveo della testimonianza giovannea, tratteremo una panoramica delle questioni introduttive di carattere storico-letterario del Vangelo.

Il *secondo capitolo*, di fatto il cuore della tesi, è dedicato all'esegesi dell'incontro notturno tra Gesù e Nicodemo, lungo la quale saranno anche evidenziati e presi in esame, all'occorrenza, alcuni aspetti teologici. D'altronde, si sa che «fare esegesi» implica anche, necessariamente, «fare teologia». Perciò, a partire dalle intenzioni dell'evangelista, indagheremo e rileveremo la portata teologica del dialogo per Nicodemo, primo destinatario, nonché per i primi uditori e i primi lettori del I secolo.

Infine, nel *terzo capitolo*, sulla scia dell'analisi svolta, apriremo, in prospettiva, degli orizzonti di senso della pericope, rilevando sia in che misura il racconto di Gv 3:1-21 è estremamente significativo anche per noi, uomini e donne del 21° secolo, sia come, mediante la figura di Nicodemo, rappresenti un invito a proseguire quel cammino che nell'incontro con Gesù non vede che il suo autentico inizio.

Consapevoli che il testo redatto eccede di qualche pagina il numero di pagine raccomandato per una tesi di primo livello, speriamo che la lettura non risulti faticosa ma che, al contrario, possa intrigare e ispirare il lettore, stimolando la riflessione e suscitando nuove domande, nella forza della Parola rivelata e dello Spirito.

# Capitolo I – Questioni introduttive al Quarto Vangelo

## 1.1 *Contesto letterario*

### 1.1.1 *La particolarità del Vangelo secondo Giovanni*

Un'attenta lettura dei Vangeli consente di cogliere un'affascinante complessità d'insieme: da una parte si osserva l'affinità tra i Vangeli sinottici, mentre dall'altra spicca la diversità del *Vangelo secondo Giovanni* (*Gv*)<sup>1</sup>. Si è così dinanzi a due prospettive differenti, a due voci complementari, in reciproca tensione<sup>2</sup>. Dato che siamo interessati ad enfatizzare la particolarità del Quarto Vangelo, dopo aver presentato le principali analogie con i sinottici, ci soffermeremo in breve sulle divergenze più rilevanti. Dopotutto, sono queste a conferire tanto fascino a questo Vangelo, caratterizzato da una narrazione logica e coerente (ma talora paradossale), scorrevole, personale e teologicamente profonda<sup>3</sup>.

Il genere letterario di *Gv* è lo stesso dei sinottici, quello del «vangelo», tramite cui si racconta la vita terrena di Gesù, il suo ministero, dall'incarnazione alla risurrezione. Ci sono poi alcune unità narrative comuni con i sinottici, anche se disposte in ordine diverso, come la cacciata dei mercanti dal Tempio (2:13-22), la moltiplicazione dei pani (6:1-13), la camminata sul mare (6:16-21) e l'unzione di Gesù a Betania (12:1-8). Inoltre, vi sono dei discorsi di Gesù che trovano alcune corrispondenze nei sinottici (ad es. 1:27,33,51; 2:19; 3:35; 4:44; 12:25; 15:20). Infine, il Quarto Vangelo presenta una stessa struttura narrativa della storia della Passione, con una sequenzialità di eventi simile a quella dei sinottici<sup>4</sup>. D'altra parte, mentre nei sinottici è abbastanza semplice distinguere l'impianto editoriale dagli originali elementi della tradizione, in *Gv* la mano redazionale che struttura il Vangelo è legata quasi inestricabilmente al materiale narrativo e discorsivo, risultando difficilmente distinguibile<sup>5</sup>.

Per quanto concerne le differenze, *Gv* diverge dai sinottici per la diversa sequenza cronologico-narrativa, per i discorsi e i racconti riportati, per le diverse rappresentazioni

---

<sup>1</sup> Cfr. A. Poppi, *Sinossi quadriforme dei quattro Vangeli*, Padova, Messaggero Padova, 1999, pp. 6-9.

<sup>2</sup> Si tratta evidentemente di una semplificazione, poiché di fatto ognuno dei quattro Vangeli presenta una peculiare prospettiva: «I Vangeli canonici sono quattro finestre su Gesù in cui ogni evangelista presenta il proprio punto di vista». W. Weren, *Finestre su Gesù*, (Strumenti, 8), Torino, Claudiana, 2001, p. 9.

<sup>3</sup> Cfr. B. Maggioni, *La brocca dimenticata. I dialoghi di Gesù nel vangelo di Giovanni*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, pp. 7-14, che ben coglie e delinea il fascino del Quarto Vangelo.

<sup>4</sup> Cfr. J. Zumstein, «Il Vangelo secondo Giovanni», in D. Marguerat (a cura di), *Introduzione al Nuovo Testamento*, (Strumenti, 14), Torino, Claudiana, 2004, pp. 367, 368.

<sup>5</sup> Cfr. W. Schmithals, «Introduction», in R. Bultmann, *The Gospel of John. A Commentary*, Philadelphia (PA), Westminster Press, 1971, pp. 4, 5. W. Schmithals ha scritto questa «Introduzione» ordinando insieme i principali risultati letterari e storici presentati da R. Bultmann lungo il suo autorevole commentario.

topo-geografiche, per le peculiari prospettive teologiche e per la forte enfasi spirituale<sup>6</sup>. In *Gv* l'attività pubblica di Gesù non dura circa un anno come emerge dai sinottici, ma almeno tre anni (cfr. le feste di Pasqua: 2:13; 6:4; 11:55). Il cuore del suo ministero non risulta essere la Galilea, ma la Giudea, in particolare Gerusalemme (cfr. 2:13-3:21; 5:1-46; 7:10-10:39; 12:12ss). Inoltre, rispetto ai sinottici, *Gv* riporta pochi eventi della vita di Gesù (del tutto assenti i riferimenti all'infanzia) e secondo un ordine talvolta diverso (si veda ad es. la cacciata dei mercanti dal Tempio, che in *Gv* inaugura l'attività pubblica di Gesù mentre nei sinottici precede il racconto della Passione)<sup>7</sup>. Se da un lato in *Gv* mancano fatti e detti di Gesù riportati nei sinottici, dall'altro presenta molto materiale esclusivo. Tra questi *Sondergut* giovannei figurano: a) dei racconti miracolosi (presentati in *Gv* come «segni», σημεῖα): le nozze di Cana (2:1-12), la guarigione del paralitico di Betesda (5:1-16), la guarigione dell'uomo nato cieco (9:1-41), la risurrezione di Lazzaro (11:1-46); b) alcuni incontri personali: con Nicodemo (3:1-21)<sup>8</sup>, con la Samaritana (4:1-42), coi suoi fratelli (7:1-10), con un gruppo di greci (12:20-23); c) la «lavanda dei piedi» (13:4-11), nel contesto dell'ultima cena; d) i racconti pasquali della corsa al sepolcro e dell'apparizione a Maria Maddalena e a Tommaso (20:1-29); e) gli episodi post-pasquali narrati nel cap. 21<sup>9</sup>. *Gv* si distingue anche per i numerosi discorsi posti in bocca a Gesù, i quali, a differenza di quelli generalmente più brevi e a parabole dei sinottici (in *Gv* le parabole sono assenti), sono lunghi, densi, spesso metaforici e marcatamente teologici<sup>10</sup>.

### 1.1.2 Composizione letteraria

È ragionevole chiedersi se per la composizione l'evangelista abbia conosciuto i sinottici, utilizzandoli eventualmente come fonte. La questione è dibattuta.

La tesi tradizionale sostiene una dipendenza letteraria di *Gv* dai sinottici, per cui l'evangelista avrebbe conosciuto uno o più Vangeli, facendovi riferimento<sup>11</sup>. Dal II al XVIII secolo si è generalmente ritenuto che il Quarto Vangelo avesse le proprie radici in memorie selezionate di fatti e detti di Gesù, sottoposte a riflessione teologica, poi adattate narrativamente e infine messe per iscritto. Il presupposto era che Giovanni l'apostolo fosse stato non solo depositario delle memorie dei fatti quale testimone oculare, ma anche

<sup>6</sup> Cfr. B. Corsani, *Introduzione al Nuovo Testamento*, 2 voll., Torino, Claudiana, 1972, vol. I, pp. 283-285.

<sup>7</sup> Cfr. J. Zumstein, *art. cit.*, p. 368.

<sup>8</sup> L'incontro oggetto della nostra analisi.

<sup>9</sup> Cfr. A. Poppi, *op. cit.*, pp. 555-562.

<sup>10</sup> W. Schmithals, *art. cit.*, p. 4, rileva la portata teologica delle metafore impiegate da Gesù: egli non agisce *come* il buon pastore, egli *è* il buon pastore; Gesù non è *come* la vera vite, egli *è* la vera vite, e così via.

<sup>11</sup> Cfr. J. Zumstein, *art. cit.*, p. 376.

l'autore stesso del Vangelo recante il suo nome. Le differenze tra *Gv* e i sinottici venivano spiegate supponendo che in età avanzata l'apostolo, avendo letto gli altri Vangeli in circolazione, avesse deciso di integrarli<sup>12</sup>. Questa ipotesi, ancora oggi accolta da alcuni esegeti, si rifà alla testimonianza di Clemente d'Alessandria:

«Ultimo di tutti Giovanni, rendendosi conto che i fatti materiali erano esposti negli altri Vangeli, a richiesta dei suoi discepoli e con l'aiuto dello Spirito compose un Vangelo spirituale»<sup>13</sup>.

La tesi dell'indipendenza letteraria di *Gv*, ad oggi la più condivisa, postula invece che l'evangelista non abbia né conosciuto né usato letterariamente i sinottici, ma abbia attinto a un fondo comune di memorie. *Gv* e i sinottici rappresenterebbero così due tradizioni evangeliche distinte, «più o meno parallele e contemporanee, concepite e redatte in una reciproca indipendenza»<sup>14</sup>. Gli argomenti addotti a favore di questa tesi sono diversi: a) l'intertestualità è carente, con identità verbali pressoché insignificanti; b) *Gv* ignora del tutto i racconti dell'infanzia, le parabole, i discorsi della fonte *Q*, i discorsi apocalittici e la tipica predicazione di Gesù sul Regno di Dio; c) gli elementi comuni presentano differenze. Tuttavia, non escludiamo la possibilità che l'autore possa aver conosciuto uno o più Vangeli (i quali però non sembra abbiano avuto peso sulla stesura del testo)<sup>15</sup>, alla luce dei quali potrebbe aver enfatizzato aspetti peculiari della rivelazione cristologica, secondo la sua memoria e la sua sensibilità spirituale.

Studi moderni hanno confermato che nel Vangelo non vi sia traccia evidente di un intento di complemento al materiale sinottico<sup>16</sup> e hanno pure rilevato che dietro alla forma canonica di *Gv* vi sia un processo lungo e complesso<sup>17</sup>. Il Vangelo risulta essere frutto di un intenso lavoro redazionale, come dimostrano la duplice conclusione (20:30-31; 21:24-25), alcuni problemi di ordine narrativo (capp. 4-7) e alcune sequenze posteriormente aggiunte (5:3b-4 e 7:53-8:11)<sup>18</sup>. A partire da queste evidenze, le ricerche neotestamentarie

---

<sup>12</sup> Cfr. R.E. Brown, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia, Queriniana, 2016, p. 494.

<sup>13</sup> Eusebio di Cesarea, *Historia ecclesiastica*, VI, 14, 7, cit. in B. Corsani, *op. cit.*, p. 294.

<sup>14</sup> Ph.H. Menoud, *L'évangile de Jean d'après les recherches récentes*, (Cahiers théologique de l'actualité protestante, 3), Neuchâtel - Paris, Delachaux et Niestlé, 1947, p. 29.

<sup>15</sup> Con J. Zumstein, *art. cit.*, pp. 376, 377.

<sup>16</sup> Cfr. R.E. Brown, *Introduzione*, cit., p. 494.

<sup>17</sup> Secondo alcuni, l'evangelista avrebbe composto il testo a partire da tre fonti principali: il racconto della Passione, il racconto dei segni e alcuni discorsi di Gesù trasmessi nell'ambiente giovanneo. Per un approfondimento circa la teoria delle fonti, alla base del lavoro di R. Bultmann, cfr. W. Schmithals, *art. cit.*, pp. 3-7; R.E. Brown, *Giovanni*, Assisi, Cittadella Editrice, 2005, pp. xxxvi-xl. Altri sostengono una composizione in più fasi. Ad esempio, R.E. Brown propone una composizione in cinque fasi, conclusasi con l'opera d'un redattore finale, un discepolo dell'evangelista; cfr. *Idem*, pp. xlvi-xlix.

<sup>18</sup> Quale che sia stato il processo di redazione (aggiunte, riordinamento e riformulazioni), si osservi che non risultano rinvenute copie di *Gv* diverse dallo scritto canonicamente accolto; cfr. R.E. Brown, *Introduzione*, cit., pp. 452, 458.

hanno restituito fondamentalmente tre modelli di composizione<sup>19</sup>. Un primo modello, quello tradizionale, afferma che il Vangelo nel suo insieme, coerente in stile e teologia, sia opera di un solo e unico autore, il quale avrebbe elaborato a più riprese il suo testo. Un altro modello ritiene che *Gv* sia il risultato dell'ampliamento e della reinterpretazione di un altro Vangelo all'origine della tradizione giovannea, secondo un processo letterario e teologico «dinamico». Un terzo modello accoglie lo scritto come opera di un evangelista, a cui è seguita l'opera di ampliamento e redazione della cosiddetta «scuola giovannea».

Pur vicini all'ipotesi tradizionale, riteniamo che il Vangelo rifletta effettivamente una redazione di tradizione giovannea posteriore all'opera stessa dell'evangelista.

### 1.1.3 Genere e stile letterario

Come già accennato, anche *Gv* appartiene al *genere* letterario del «vangelo» (gr. εὐαγγέλιον), la narrazione della «buona notizia», l'annuncio della novità di Gesù Cristo:

«Eventi nuovi creano forme letterarie nuove. L'evento nuovo di Cristo diede origine al genere letterario “vangelo”, che narrava i fatti e le parole di Gesù ed aveva come cornice da una parte il battesimo di Giovanni Battista e dall'altra la morte-risurrezione»<sup>20</sup>.

Vari elementi di vocabolario, stile e forme letterarie sono comuni alle biografie greco-romane, ma essenzialmente il genere «vangelo» si distingue da queste per l'origine e la finalità: l'annuncio del messaggio cristiano. In quanto Vangelo, anche *Gv* è una sorta di biografia storiografica con prospettiva teologica: nella cornice della storia secolare, e in particolare di quella biblica, *Gv* racconta della vita di Gesù e della salvezza in lui, invitando lettori e uditori a coinvolgersi mediante la fede, con un approccio che può definirsi storico-cherigmatico<sup>21</sup>. A riguardo, D. Marguerat osserva:

«[...] il vangelo proclama l'incarnazione di Dio nella vita di Gesù [...] nasce da un programma teologico senza pari, che consiste nel manifestare l'identità del Crocifisso e del Risorto [...]. La scelta della narrazione raggiunge qui l'obiettivo kerygmatico [...]»<sup>22</sup>.

In quanto narrazione teologica, *Gv* persegue pienamente questo obiettivo: nel *Prologo* (1:1-18) Gesù è rivelato quale λόγος incarnato di Dio e il suo innalzamento sulla croce, la gloria e il ritorno al Padre costituiscono l'apice della rivelazione storica del

---

<sup>19</sup> Seguiamo qui da vicino la buona sintesi di J. Zumstein, *art. cit.*, pp. 373-376.

<sup>20</sup> G. Segalla, *Evangelo e Vangeli*, (La Bibbia nella storia, 10), Bologna, EDB, 1994, p. 18.

<sup>21</sup> *Idem*, pp. 13, 19, 20.

<sup>22</sup> D. Marguerat, «Il problema sinottico», in D. Marguerat (a cura di), *Introduzione al Nuovo Testamento*, cit., p. 35. Sulle caratteristiche storiografiche più distintive che *Gv* condivide con la storiografia antica, cfr. R. Bauckham, «Historiographical Characteristics of the Gospel of John», in *New Testament Studies*, LIII, 2007, n. 1, pp. 17-36.

Figlio, inviato nel mondo dal Padre per donare la vita eterna. Questa è l'«idea-guida» che dà unità semantica alla narrazione giovannea, composta seguendo una logica simbolica propria, con vocabolario e stile tali da conferire allo scritto una peculiare unità narrativa<sup>23</sup>.

Lo *stile* di *Gv*<sup>24</sup> è caratterizzato da un vocabolario ristretto: 1011 diversi vocaboli sulle circa 15000 parole dello scritto<sup>25</sup>. Poche parole, ma solitamente pregne di teologia<sup>26</sup>. Tra i termini più ricorrenti in *Gv* (meno nei sinottici), perlopiù afferenti alla rivelazione di Gesù, figurano<sup>27</sup>: «mandare» (32 volte, 1 in 3:17), «testimoniare» (47 volte, 2 in 3:11) e «manifestare» (9 volte, 1 in 3:21). La natura della rivelazione è resa con parole chiave quali «Padre» (120 volte), «verità» (46 volte, 1 in 3:21), «vita» (35 volte; 2 in 3:15-16) e «luce» (23 volte; 5 in 3:19-21). Altri vocaboli ricorrenti sono «mondo» (78 volte, 4 in 3:16-17,19), «giudei» (67 volte); «giudicare» (19 volte, 3 in 3:17-18) e «conoscere» (57 volte, 2 in 2:24-25, 1 in 3:10)<sup>28</sup>. Vi sono poi determinate aree semantiche privilegiate da *Gv*, come quelle del «conoscere» e del «vedere», poste spesso in relazione con il verbo «credere», che occupa un posto centrale nel Vangelo, essendo impiegato 98 volte (di cui 2 in 2:23-24, 2 in 3:12, 5 in 3:15-18), a differenza del sostantivo, mai adoperato<sup>29</sup>.

Il greco di *Gv* è quello della *koinè*, usato con proprietà probabilmente da un semita bilingue che conosceva la LXX<sup>30</sup>. Infatti, lo stile di *Gv* ha un carattere tendenzialmente più semitico di molte parti della tradizione sinottica, anche se vi sono ragioni per ritenere che il testo sia stato scritto direttamente in greco<sup>31</sup>. È verosimile che lo sfondo di lingua in cui visse Gesù, probabilmente l'aramaico, abbia avuto un naturale effetto sullo stile con cui è stata conservata la memoria delle sue parole. Inoltre, coloro che per primi portarono il Vangelo nel mondo greco-romano erano di origine e lingua semitica. Se poi si pensa che in un primo momento il messaggio cristiano fu condiviso adoperando il vocabolario del giudaismo ellenizzato, basato sulla LXX, acquisisce spessore l'ipotesi di una rilevante influenza semitica sulla stesura di *Gv*<sup>32</sup>.

---

<sup>23</sup> Cfr. G. Segalla, *op. cit.*, pp. 286, 287, 316, 321.

<sup>24</sup> Per una panoramica approfondita dello stile di *Gv*, cfr. R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, (Commentario Teologico del Nuovo Testamento, 4), 4 voll., Brescia, Paideia, 1973-87, vol. I, pp. 131-147.

<sup>25</sup> Cfr. B. Corsani, *op. cit.*, p. 277.

<sup>26</sup> Cfr. R. Schnackenburg, *op. cit.*, p. 139.

<sup>27</sup> Tra parentesi mettiamo in evidenza le ricorrenze dei seguenti vocaboli in *Gv* 3:1-21 (qualora presenti).

<sup>28</sup> Cfr. R. Fabris, *Giovanni*, Roma, Borla, 2003, p. 51; B. Corsani, *op. cit.*, pp. 277, 278.

<sup>29</sup> Cfr. R. Kysar, *Giovanni. Il vangelo indomabile*, (Piccola collana moderna. Serie biblica, 84), Torino, Claudiana, 2000, p. 148.

<sup>30</sup> Così G. Segalla, *op. cit.*, p. 322, il quale osserva che G.D. Kilpatrick in uno studio ha dimostrato che il 96% del vocabolario giovanneo è comune a quello della LXX.

<sup>31</sup> Cfr. W. Schmithals, *art. cit.*, p. 3.

<sup>32</sup> Cfr. R.E. Brown, *Giovanni*, cit., pp. clxv, clxvi. Non per nulla, il Quarto Vangelo contiene molti vocaboli ebraici e aramaici, tradotti o traslitterati. Cfr. R. Fabris, *op. cit.*, p. 52; G. Segalla, *op. cit.*, p. 323.

Quanto alla *sintassi*, questa riflette nelle costruzioni delle frasi un modo semitico di ragionare, con un'idea che viene ripresa più volte, per esaminarla sotto diversi punti di vista o per rafforzare un concetto<sup>33</sup>. Nella sua semplicità di stile, lessico e sintassi, Gv ha in generale un greco scorrevole, abbastanza corretto e incisivo, mediante cui l'evangelista «sa concentrare l'attenzione dei suoi lettori nell'essenziale»<sup>34</sup>.

Le *tecniche stilistiche* che caratterizzano il Quarto Vangelo sono molteplici: il parallelismo, l'incomprensione, il doppio senso, la sfumatura ironica, i dualismi antitetici, le inclusioni, le note esplicative, le parentesi, le transizioni, le forme duplicate (ad es. cfr. 3:31-36 con 3:7-18)<sup>35</sup>. Evidenziamo brevemente le prime tre, ai nostri fini più rilevanti.

Il *parallelismo* è reso in più modi: parallelismo sinonimico (il secondo elemento riprende l'idea del primo, cfr. ad es. 3:11); parallelismo antitetico (il secondo elemento offre un contrasto col primo, cfr. 3:15-16,18,20-21); parallelismo concatenato (il senso fluisce da una riga all'altra riprendendo una parola della frase precedente, cfr. 3:17-19)<sup>36</sup>.

La tecnica dell'*incomprensione* o del fraintendimento<sup>37</sup> trae origine dalla teologia giovannea dell'incarnazione. Gesù, la Parola incarnata discesa «dall'alto» e che parla della vera realtà celeste, deve ricorrere ad un linguaggio «dal basso», cioè figurato, per presentarsi e comunicare il suo messaggio. Poiché il «mondo» è incapace di cogliere la verità, quando Gesù parla al livello celeste, le sue parole sono fraintese come se si riferissero a realtà terrene<sup>38</sup>. Questa tecnica ricorrente è centrale anche nello sviluppo narrativo e teologico di Gv 3:1-21. Nel dialogo con Gesù Nicodemo fraintenderà l'immagine usata da Gesù e ne coglierà solo un significato materiale (cfr. 3:3-4). È proprio questa dinamica che consentirà a Gesù di rivelarsi più profondamente<sup>39</sup>.

Il «*doppio senso*» viene invece usato sia come controparte del fraintendimento sia come espediente per cogliere diversi aspetti della molteplice rivelazione di Gesù. Gv gioca con i significati di una certa parola in modo che l'interlocutore colga un senso diverso da quello che intende dare Gesù. Lo scopo è condurre a nuovi livelli di significato all'interno della stessa narrazione, con un discorso che può trascendere il senso dato dal contesto immediato, alla luce di specifici contesti familiari alla comunità giovannea<sup>40</sup>.

---

<sup>33</sup> Cfr. B. Corsani, *op. cit.*, p. 278.

<sup>34</sup> G. Segalla, *op. cit.*, p. 324.

<sup>35</sup> Cfr. R.E. Brown, *Introduzione*, cit., pp. 460-462.

<sup>36</sup> Cfr. R.E. Brown, *Giovanni*, cit., p. clxix; R. Schnackenburg, *op. cit.*, pp. 145-147.

<sup>37</sup> Tecnica assai ricorrente nel Vangelo; cfr. ad es. Gv 2:19-21; 3:1-21; 4:10-11; 6:26-27; 8:33-35; 11:11-13.

<sup>38</sup> Cfr. R.E. Brown, *Introduzione*, cit., pp. 460, 461.

<sup>39</sup> Cfr. R.E. Brown, *Giovanni*, cit., p. clxxiv.

<sup>40</sup> Cfr. R.E. Brown, *Introduzione*, cit., p. 461.

### 1.1.4 Struttura del Vangelo

Ai fini della nostra analisi, ci limitiamo qui a delineare le parti principali che scandiscono il ritmo narrativo del Quarto Vangelo<sup>41</sup>.

Al celebre *Prologo* sulla Parola incarnata (1:1-18), segue la testimonianza di Giovanni Battista, che spiega la sua missione (1:19-28) e inaugura il ministero di Gesù (1:29-51), portando la narrazione al *corpo* del Vangelo, che consta di due grandi sezioni:

A. il «libro dei segni» (capp. 2-12), scandito da 7 segni miracolosi operati da Gesù, di graduale intensità, intercalati a dialoghi e discorsi, coi quali egli si manifesta al mondo;

B. il «libro della gloria» o della Passione o del ritorno al Padre (capp. 13-20), l'«ora della glorificazione», dove Gesù si rivela in maniera speciale ai suoi discepoli.

Chiude il Vangelo l'*Epilogo* (cap. 21), un'appendice recante l'ultima apparizione di Gesù ad alcuni dei suoi discepoli, la cui chiusa editoriale riprende il pensiero di 20:30.

Tra i capp. 12 e 13 si ha uno specifico moto narrativo, con uno spostamento da uno spazio pubblico ad uno spazio più intimo (cfr. capp. 13-17, parole rivolte ai «suoi»)<sup>42</sup>. Le due sezioni che caratterizzano il corpo del Vangelo sono poste in relazione da 12:27, che costituisce per il contenuto una sorta di «cerniera», con il tema presente e incalzante dell'«ora», ossia del tempo particolare e speciale della Passione, nonché del ritorno alla gloria del Padre (cfr. 13:1). Nella prima sezione Gv presenta Gesù che si rivela nell'attesa della sua ora, non ancora venuta, mentre nella seconda Gesù va consapevolmente incontro all'ora, ormai giunta, della glorificazione sulla croce e della risurrezione<sup>43</sup>. La storia di Gesù è dunque «orientata verso la croce», con i motivi dell'ora, dell'elevazione e della glorificazione<sup>44</sup>. Si noti che il «libro dei segni» testimonia del ministero di Gesù prima dell'ultima Pasqua, mentre il «libro della gloria» sviluppa gli eventi relativi all'ultima Pasqua. Il primo culmina con la risurrezione di Lazzaro, il settimo segno, che pure funge

---

<sup>41</sup> Con R. Fabris, *op. cit.*, p. 33; B. Corsani, *op. cit.*, pp. 275-277. Una struttura simile a quella da noi proposta è riconosciuta pressoché da tutti gli autori, con la differenza che quanto narrato in 1:19-51 viene solitamente incluso nel «libro dei segni». Ad es. J. Zumstein, R.E. Brown e R. Schnackenburg suddividono il corpo del libro in 1:19-12:43, «libro dei segni» o «rivelazione di Gesù al mondo», e 13:1-20:31, «libro della gloria» o «rivelazione di Gesù ai suoi». Cfr. J. Zumstein, *art. cit.*, pp. 369-371; R.E. Brown, *Giovanni*, cit., p. clxxvii. Siccome R. Schnackenburg non dedica un apposito paragrafo alla struttura, questa si evince agevolmente dagli indici del suo commentario in tre volumi; cfr. R. Schnackenburg, *op. cit.*, vol. I, pp. 771, 772; vol. II, pp. 729-731; vol. III, pp. 677-680.

<sup>42</sup> Cfr. R.E. Brown, *Giovanni*, cit., pp. clxxvii, clxxviii.

<sup>43</sup> Cfr. F. Alma, «Il Vangelo secondo Giovanni» in *Appunti di lezione del corso di Vangeli*, stampato ma non pubblicato, 2016, pp. 5, 6. Di seguito i due testi «cerniera» menzionati: «Ora, l'animo mio è turbato; e che dirò? Padre salvami da quest'ora [ώρα]? Ma è per questo che sono venuto incontro a quest'ora» (Gv 12:27); «Or prima della festa di Pasqua, Gesù, sapendo che era venuta per lui l'ora di passare da questo mondo al Padre, avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine» (Gv 13:1).

<sup>44</sup> J. Zumstein, *op. cit.*, p. 383.

da «cerniera fra le due parti del Vangelo»<sup>45</sup>, rappresentando la massima manifestazione di Gesù al mondo; il secondo culmina simmetricamente con la risurrezione di Gesù e la gloriosa manifestazione ai suoi.

## 1.2 *Contesto storico*

### 1.2.1 *La questione dell'autore*

I problemi inerenti all'individuazione dell'autore di *Gv*, quindi all'origine e alla stesura del Vangelo, definiscono la «questione giovannea», un'indagine complessa e ancora aperta, benché riceva minori attenzioni rispetto al passato<sup>46</sup>. Sulla base delle prove interne (dati presenti in *Gv*) e delle prove esterne (dati riscontrati nei primi scritti cristiani), gli studi neotestamentari hanno concepito differenti ipotesi circa l'identità dell'autore del Quarto Vangelo<sup>47</sup>.

La più feconda testimonianza interna sull'autore è quella contenuta in 21:24, dove una voce in «noi» attesta chiaramente che il «discepolo che Gesù amava» (cfr. 21:20-23), l'anonima figura che soggiace all'enigma giovanneo, è colui «che rende testimonianza di queste cose e che ha scritto queste cose»<sup>48</sup>. Le molteplici ipotesi di identificazione del «discepolo amato», si possono fondamentalmente raccogliere in quattro interpretazioni<sup>49</sup>:

- a. egli è Giovanni di Zebedeo, l'apostolo. Questa è l'interpretazione tradizionale, condivisa unanimemente fino a inizio '800 e sostenuta da alcuni ancora oggi<sup>50</sup>;
- b. egli è un discepolo storico di Gesù, ma non appartenente al gruppo dei Dodici, di origine palestinese, residente in Gerusalemme e di stirpe sacerdotale<sup>51</sup>;
- c. egli è un altro personaggio del NT: Lazzaro oppure Giovanni Marco<sup>52</sup>;

---

<sup>45</sup> Cfr. B. Corsani, *op. cit.*, p. 283.

<sup>46</sup> Cfr. R. Schnackenburg, *op. cit.*, vol. I, pp. 11, 92; J. Zumstein, *art. cit.*, p. 389.

<sup>47</sup> Per un'esposizione accurata delle testimonianze interne ed esterne e delle indagini condotte al fine di identificare l'autore, cfr. R. Schnackenburg, *op. cit.*, pp. 95-130; R.E. Brown, *Giovanni*, cit., pp. cxii-cxxvi. Per una buona sintesi delle ipotesi principali avanzate sull'identità dell'autore e in particolare del «discepolo amato», cfr. R. Fabris, *op. cit.*, pp. 60-68.

<sup>48</sup> Il «discepolo amato» viene menzionato solo in 6 passi del Vangelo, tutti appartenenti alla seconda parte del libro: 13:23-25; 18:15-16; 19:26-27; 20:1-8; 21:6-7 e 21:20-23. Interessante notare che in 5 casi tale discepolo è posto in relazione con Pietro. Nei racconti di 18:15-16 e 1:35-40 si fa riferimento a un discepolo (anonimo), ma non è specificato che si tratti del discepolo amato, dando così spazio a più ipotesi. Per un approfondimento sulla questione della testimonianza oculare che emerge in *Gv*, cfr. R. Bauckham, *Gesù e i testimoni oculari*, Chieti, GBU, 2010, pp. 479-631.

<sup>49</sup> Seguiamo da vicino la buona sintesi di R. Fabris, *op. cit.*, pp. 63, 64.

<sup>50</sup> Tra gli autori che hanno accolto l'ipotesi tradizionale, B.F. Westcott, J.M. Lagrange, H. Strathmann, A. Wickenhauser, F.M. Braun, D. Mollat, I. de La Potterie, G. Segalla, S.A. Panimolle. Cfr. *Idem*, p. 63.

<sup>51</sup> Seducente ipotesi, elaborata da A. Schweitzer nel 1841, che ha trovato sostegno presso esegeti autorevoli, tra cui D.M. Smith, E. Ruckstuhl, R. Schnackenburg e R.E. Brown. In una direzione simile va anche O. Cullmann, che vi vede pure il fondatore della scuola giovannea, oltre che l'autore del Vangelo. Cfr. R. Fabris, *op. cit.*, p. 63.

d. egli è prototipo del discepolo ideale o una figura rappresentativa dell'indirizzo carismatico della chiesa, in contrapposizione con quello istituzionale petrino<sup>53</sup>.

Quale che sia l'ipotesi accolta, *Gv* si presenta come un testo «autorevole, fondato su una tradizione che viene fatta risalire ad un “discepolo” qualificato e stimato tra gli estensori e i destinatari del vangelo stesso»<sup>54</sup>. Alla luce del ventaglio di ipotesi presentato, in mancanza di prove verificabili, preferiamo aderire alla posizione tradizionale, secondo cui il discepolo amato va identificato con l'apostolo Giovanni, testimone oculare degli eventi narrati e autore principale (non unico) dello scritto, dunque l'«evangelista»<sup>55</sup>.

Quanto al «noi» che appare nell'epilogo (21:24, cfr. 1 *Gv* 1:1-3)<sup>56</sup>, che assegna al discepolo amato la paternità della testimonianza resa, la maggior parte degli studiosi ritiene vada identificato con un gruppo di credenti al suo seguito: la «scuola giovannea», depositaria delle sue memorie e della sua narrazione, nonché redattrice finale dello scritto<sup>57</sup>. Aderendo a questa ipotesi, siamo dunque del parere che la testimonianza del Quarto Vangelo rifletta una più chiara comprensione teologica post-pasquale, maturata prima dall'apostolo Giovanni di Zebedeo e poi dalla cerchia dei suoi discepoli. All'opera del «discepolo amato», identificato con l'apostolo, di fatto autore del Vangelo che porta il suo nome<sup>58</sup>, è seguita, durante la sua vita o *post mortem*, una redazione che ha visto

---

<sup>52</sup> Ad esempio, per Lazzaro di Betania optano F.V. Filson, J.N. Sanders e M.E. Boismard, mentre per Giovanni Marco J. Wellhausen, P. Parker, L.J. Johnson; per Andrea K. Berger. Cfr. *Ibidem*.

<sup>53</sup> Tra gli autori che sostengono l'ipotesi del discepolo ideale, vi sono W. Bauer, A. Loisy, E.C. Hoskyns, P.S. Minear, W.S. Kurz; tra coloro che sostengono l'ipotesi antitetica, vi sono A. Kragerud; M.B. Moreton, K. Quast. Cfr. *Ibidem*.

<sup>54</sup> R. Fabris, *op. cit.*, p. 64.

<sup>55</sup> Per H. Ridderbos, invece, che sostiene l'ipotesi dell'«*Evangelist as Tradent*», l'evangelista non è il discepolo amato, ma un discepolo depositario della tradizione recepita dalla sua comunità, la quale ha trasmesso per iscritto nelle vesti di «tradente». Cfr. H. Ridderbos, *The Gospel of John. A Theological Commentary*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1991, pp. 3-6.

<sup>56</sup> D'ora in poi, all'occorrenza, faremo riferimento a *1 Gv* quale scritto giovanneo, in quanto attribuito dalla tradizione allo stesso autore del Quarto Vangelo, l'apostolo Giovanni. Infatti, a prescindere dai risultati della moderna indagine storico-critica, con «tradizione giovannea» (o *corpus* giovanneo) si definisce l'insieme dei cinque scritti neotestamentari che fin dal II secolo sono stati attribuiti dalla Chiesa antica (da Ireneo in particolare) all'apostolo Giovanni di Zebedeo: il Quarto Vangelo, le tre Lettere di Giovanni (*1 Gv*, *2 Gv* e *3 Gv*) e l'Apocalisse di Giovanni (*Ap*). Cfr. J. Zumstein, *art. cit.*, p. 367.

<sup>57</sup> Cfr. J. Zumstein, *art. cit.*, p. 383. Per un primo approccio alla comunità giovannea, cfr. R. Fabris, *op. cit.*, pp. 58-60; R.E. Brown, *Introduzione*, cit., pp. 508-512.

<sup>58</sup> Posizione che ufficialmente condivide anche la Chiesa avventista del settimo giorno; cfr. AA. VV., «The Gospel According to St. John», in F.D. Nichol, et al. (eds.), *Seventh-day Adventist Bible Commentary*, 7 voll., Washington D.C., Review and Herald, 1980, vol. V, pp. 891, 892. Tuttavia, R.E. Brown, *Giovanni*, cit., pp. cxii, cxiii, osserva che l'identificazione con Giovanni di Zebedeo potrebbe riflettere l'intenzione di fornire un volto apostolico al Vangelo, mai esplicitamente reso nelle testimonianze più antiche della Chiesa. Infatti, Ireneo (180-200 circa), in *Adversus haereses* III, 1,1, parla di un «discepolo del Signore che si era chinato sul suo [di Gesù] petto» di nome Giovanni, ma senza qualificarlo espressamente quale «apostolo» o «figlio di Zebedeo». Secondo Eusebio, *Historia ecclesiastica* IV, 14,3-8, Ireneo ottenne la sua informazione da Policarpo, vescovo di Smirne, che aveva ascoltato Giovanni stesso. R.E. Brown ritiene che se si potesse stabilire una catena di tradizione da Giovanni a Policarpo fino a Ireneo, allora la testimonianza di Ireneo

coinvolti i primi depositari della sua testimonianza, alcuni suoi discepoli garanti della tradizione ricevuta<sup>59</sup>. Pertanto, accogliamo l'ipotesi che una «comunità giovannea» al suo seguito abbia successivamente effettuato la redazione del testo per come ci è pervenuto<sup>60</sup>, non senza divina ispirazione e senza che questo metta in discussione l'attendibilità e la teologia della narrazione giovannea, la quale riteniamo vada comunque accolta nel suo insieme come un'autentica ed autorevole testimonianza storico-teologica del messaggio di Gesù<sup>61</sup>.

### 1.2.2 Data e luogo di composizione

La tradizione cristiana ha fin dai primi tempi collocato la stesura del Quarto Vangelo verso la fine del I secolo, riconoscendola successiva a quella degli altri Vangeli. Questa tradizione è stata accolta fino all'800, quando l'indagine critica neotestamentaria, a partire da alcuni tratti gnostici riscontrati in Gv, cominciò a sostenere una composizione più tardiva, nel II secolo inoltrato<sup>62</sup>. Tuttavia, la scoperta archeologica nel medio Egitto di un piccolo frammento di papiro contenente Gv 18:31-33,37-38, noto come *Rylands papyrus 457* e designato P<sup>52</sup>, ha messo in crisi la teoria della composizione tardiva. Gli studi hanno infatti rivelato che il frammento risale al 125 d.C. circa, facendone la porzione di manoscritto più antica del NT. Il ritrovamento di questo frammento ha indotto gli studiosi a ipotizzare una origine dello scritto anteriore al 125<sup>63</sup>. D'altra parte, scritto

---

sull'autore sarebbe davvero molto valida. Invece, la correttezza della catena di tradizione è stata contestata alla luce di alcune incongruenze storiche. Resta dunque da dimostrare se vi fosse «ragione nell'identificare in tal modo questo Giovanni a cui il Vangelo era comunemente attribuito». Di fronte all'incertezza, preferiamo comunque attenerci alla posizione della tradizione cristiana antica, che ha individuato l'autore del Vangelo, nonché il discepolo amato, in Giovanni di Zebedeo, l'apostolo, di cui è detto che morì in Efeso in età avanzata. Cfr. W. Schmithals, *art. cit.*, p. 11.

<sup>59</sup> Per R. Bultmann al redattore non va attribuito solo l'ordine attuale del testo, ma pure l'aggiunta di alcune sezioni: il cap. 21 (una estensione del testo che tradisce la mano redazionale), i passaggi inerenti alla santa cena e al battesimo, ossia 6:51b-58 e 19:34b-35, e le glosse esplicative riconosciute in 3:24; 4:2; 18:9,32. Inoltre, dal momento che le aggiunte ricorrono in tutti i manoscritti rinvenuti, conveniamo con lui che si possa assumere che il redattore e l'editore del Vangelo coincidano. Cfr. W. Schmithals, *art. cit.*, p. 11.

<sup>60</sup> Il Vangelo canonico sarebbe così «il risultato di un lavoro letterario e teologico di qualche decennio». Cfr. J. Zumstein, *art. cit.*, p. 383.

<sup>61</sup> Con H. Ridderbos, *op. cit.*, p. 7, secondo cui il Vangelo dischiude «la testimonianza apostolica della storica autorivelazione di Gesù, il Cristo, il Figlio di Dio, sulla quale si fonda la fede».

<sup>62</sup> Cfr. R. Schnackenburg, *op. cit.*, pp. 93, 94; AA. VV., «"Lower" and "Higher" Biblical Criticism», in F.D. Nichol, *et al.* (eds.), *op. cit.*, p. 179. B. Corsani, *op. cit.*, p. 290, osserva che l'ipotesi di una composizione tardiva del Vangelo (100-150 d.C.) sarebbe scartabile a priori se si provasse che Ignazio di Antiochia (35-107) conoscesse già il Vangelo nella sua forma definitiva, fatto indimostrabile. Con J. Zumstein, *art. cit.*, p. 385, rileviamo che la prima attribuzione del Vangelo a Giovanni appare nell'*inscriptio* del P<sup>66</sup> (KATA IQANNHN), un manoscritto risalente alla metà del II secolo. J. Zumstein ritiene che l'*inscriptio* sia tardiva.

<sup>63</sup> Cfr. AA. VV., «"Lower" and "Higher" Biblical Criticism», in F.D. Nichol, *et al.* (eds.), *op. cit.*, p. 180. Mediante il papiro P<sup>52</sup> si ha testimonianza del fatto che il Vangelo di Giovanni, non citato prima di Ireneo da un autore cristiano, fosse noto in Egitto nella prima metà del II secolo, collocando così il periodo di composizione e redazione tra l'80 e il 120 d.C.; cfr. W. Schmithals, *art. cit.*, p. 12.

dopo i sinottici, *Gv* non può precedere l'80. Effettivamente, l'assenza di riferimenti ai sadducei nel Quarto Vangelo e l'abbondante riferimento a capi dei sacerdoti e farisei come classe dirigente e la tipica espressione «i giudei», rispecchiano la situazione giudaica post 80, con il Tempio distrutto (70) e l'espulsione dei cristiani dalle sinagoghe (anni 80)<sup>64</sup>. Con l'80 quale *terminus a quo* e l'inizio del II secolo quale *terminus ad quem*, è ragionevole collocare il Quarto Vangelo attorno agli anni 90<sup>65</sup>.

Quanto al luogo, si consideri che intorno al 180 Ireneo di Lione scrisse:

«Di poi, Giovanni, il discepolo del Signore, che anche posò sul petto di lui, pubblicò a sua volta un vangelo, mentre abitava a Efeso, in Asia»<sup>66</sup>.

A partire da questa testimonianza, l'Asia Minore, in particolare la città di Efeso, è tra i luoghi più accreditati dagli studiosi per la composizione<sup>67</sup>. A Efeso, dove pure esistevano circoli battisti, l'evangelista sarebbe potuto entrare in contatto anche con il pensiero esseno<sup>68</sup>.

### 1.2.3 *Sitz im Leben*

Il Quarto Vangelo nasce «all'incrocio di differenti mondi religiosi, portatori di linguaggi e di rappresentazioni ben specifiche»<sup>69</sup>. Fra le principali incidenze storico-religiose che caratterizzano l'ambiente socioculturale e religioso di *Gv* ricordiamo<sup>70</sup>:

*a. Il cristianesimo delle origini.* Il cristianesimo nascente è l'*humus* naturale che ha nutrito il Vangelo<sup>71</sup>. Il radicamento di *Gv* alle prime tradizioni cristiane è un assunto essenziale per comprenderne le peculiarità teologiche in rapporto al mondo circostante<sup>72</sup>.

---

<sup>64</sup> Cfr. G.R. O'Day, «John», in L.E. Keck, et al. (eds.), *The New Interpreter's Bible*, 12 voll., Nashville, Abingdon Press, 1995, vol. IX, pp. 504, 505; B. Corsani, *op. cit.*, p. 290.

<sup>65</sup> Così la maggioranza degli esegeti moderni; cfr. J. Zumstein, *art. cit.*, p. 384; R.E. Brown, *Introduzione*, *cit.*, p. 458; U. Vanni, *Vangelo secondo Giovanni. Passi scelti*, Roma, P.U.G., 1974, p. 6.

<sup>66</sup> Ireneo di Lione, *Adversus haereses* III, 1, 1, *cit.* in B. Corsani, *op. cit.*, p. 291.

<sup>67</sup> Con R.E. Brown, *Introduzione*, *cit.*, p. 458; R. Schnackenburg, *op. cit.*, pp. 190, 191; cfr. B. Corsani, *op. cit.*, p. 290. Altra ipotesi è quella della Siria, sostenuta da vari autori moderni sulla base di una supposta relazione tra *Gv* e la gnosi siriana; cfr. W. Schmithals, *art. cit.*, p. 12. Secondo altri non è da escludersi una composizione in più fasi, iniziata in Siria (evangelista) e conclusa in Asia minore (opera redazionale); cfr. U. Vanni, *op. cit.*, p. 7. R. Schnackenburg, *op. cit.* p. 190, sostiene che «sotto un aspetto storico-religioso, l'Asia Minore ha le stesse probabilità di Siria ed Egitto. [...] Non si possono quindi opporre difficoltà sostanziali alla tradizione della Chiesa antica circa la composizione in Efeso». In ogni caso si tratta di un luogo caratterizzato da un'influente sinagoga farisaica, da un fiorente giudaismo eterodosso, da correnti gnostiche e da un onore particolare reso al Battista, a Pietro e a Tommaso; cfr. J. Zumstein, *art. cit.*, p. 384.

<sup>68</sup> Cfr. B. Corsani, *op. cit.*, p. 290.

<sup>69</sup> J. Zumstein, *art. cit.*, p. 379.

<sup>70</sup> Seguiamo la sequenza espositiva di J. Zumstein, *art. cit.*, pp. 379-382.

<sup>71</sup> Così R. Fabris, *op. cit.*, p. 55.

<sup>72</sup> Cfr. J. Zumstein, *art. cit.*, p. 379.

b. *Il giudaismo ortodosso palestinese.* La ricerca neotestamentaria conferma, tra le radici giudaiche di *Gv*, lo stretto legame del Vangelo con il giudaismo ortodosso del suo tempo<sup>73</sup>. Da una parte *Gv* evoca l'AT e pone la rivelazione di Cristo in rapporto con i patriarchi e i profeti<sup>74</sup>, dall'altra contiene tracce del conflitto tra i primi giudeo-cristiani e i giudei della sinagoga (cfr. 9:22; 12:42; 16:2)<sup>75</sup>. Infatti, in *Gv* emerge il processo di separazione della comunità giovannea dall'istituzione ebraica, iniziato verso la metà degli anni 80, in seguito alla misura disciplinare contro i cristiani emessa dal supremo consiglio di Jamnia. La demarcazione della polemica è tale che in certi passaggi Gesù e i discepoli appaiono quasi come non giudei (cfr. 8:17; 10:34). Del resto, in *Gv* i giudei sono parte del mondo non credente, che non solo non riconobbe Gesù quale Messia, ma pure finì per condannarlo<sup>76</sup>.

c. *Il giudaismo eterodosso: il movimento esseno.* È probabile che alcuni credenti provenienti dalla corrente essena abbiano influenzato lo stile e il pensiero di *Gv*<sup>77</sup>. I manoscritti di Qumran hanno permesso di cogliere campi semantici e dualismi affini tra *Gv* e gli esseni (ad es. luce/tenebre, verità/menzogna). Tuttavia, il dualismo esseno non è mai posto in relazione al Messia. Inoltre, per la setta di Qumran è l'obbedienza alla Torah a dividere le persone in due gruppi, mentre per *Gv* è la fede in Cristo<sup>78</sup>.

d. *Il giudaismo eterodosso: il movimento battista.* I riti d'acqua caratterizzavano questo movimento: non appena abluzioni rituali (assai diffuse tra farisei ed esseni), ma riti d'immersione praticati con acqua corrente che miravano a ottenere il perdono dei peccati, sostituendosi di fatto ai sacrifici espiatori previsti nel rituale del Tempio<sup>79</sup>. Notiamo che i primi discepoli di Gesù e alcuni membri della chiesa nascente giunsero dalla cerchia battista (cfr. *Gv* 1:35 ss.; *At* 19:1-17). Anche se forse in *Gv* è presente una velata critica al movimento battista (*Gv* sente il bisogno di chiarire che il Battista fu solo un precursore

---

<sup>73</sup> Sul contesto giudaico di *Gv*, cfr. C.S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, 2 voll., Grand Rapids (MI), Baker Academic, 2003, vol. I, pp. 171-232, che ben evidenzia le relazioni tra Vangelo e giudaismo.

<sup>74</sup> Cfr. B. Corsani, *op. cit.*, pp. 286, 287. Le citazioni dirette dell'AT, riconducibili alla LXX, sono poche rispetto ai sinottici. Infatti, R. Fabris, *op. cit.*, p. 61, osserva che le citazioni esplicite sono appena 18, di cui 9 dai Salmi, 4 da Isaia, 2 da Zaccaria. Tuttavia, G.R. O'Day, «John», *cit.*, p. 505, evidenzia che tutto il Vangelo risulta plasmato dal linguaggio e dalle immagini dell'AT.

<sup>75</sup> Cfr. J. Zumstein, *art. cit.*, pp. 379, 380; G.R. O'Day, «John», *cit.*, p. 505. Come osserva, R. Fabris, *op. cit.*, pp. 56, 57, la locuzione «i giudei» è tipica in *Gv* per indicare un gruppo compatto, fedele alla Torah, ma incredulo e ostile verso Gesù e i suoi discepoli.

<sup>76</sup> Cfr. W. Schmithals, *art. cit.*, pp. 3, 4, 10; R. Fabris, *op. cit.*, p. 57.

<sup>77</sup> Cfr. R. Schnackenburg, *op. cit.*, p. 169.

<sup>78</sup> Cfr. J. Zumstein, *art. cit.*, p. 380.

<sup>79</sup> Cfr. Cousin, H., Lémonon, J.P., *Il mondo dove visse Gesù. Le diverse correnti della religione ebraica*, (Claustrum, 25/6), Bologna, ESD, 2006, p. 72.

del Messia, cfr. Gv 1:19 ss.; 3:25 ss.)<sup>80</sup>, del suo patrimonio teologico il Vangelo conserva il battesimo, la tematica dell'acqua vivificante e la testimonianza stessa del Battista<sup>81</sup>.

*e. Il giudaismo ellenistico.* Nell'uso e nell'interpretazione spirituale dell'AT Gv è affine al giudaismo ellenizzato, di cui è rappresentante Filone d'Alessandria<sup>82</sup>. Filone e Gv hanno in comune l'uso del termine *logos*, i simbolismi della luce, dell'acqua della vita e del pastore. Tuttavia, non si può parlare di dipendenza di Gv da Filone, sia per l'uso diverso delle immagini sia per la comune influenza della tradizione sapienziale ebraica<sup>83</sup>. Quanto al termine *logos*, di tradizione greca, ma con forte eco biblica (Dio creò con la parola), per Gv è Gesù Cristo, la divina «parola» incarnata, mentre per Filone è la *sofia*<sup>84</sup>.

*f. La gnosi.* Poiché lo gnosticismo, stando agli scritti di Nag Hammadi, si sviluppa tra il II e il III secolo (una volta entrato in contatto con il cristianesimo del I secolo), Gv risente forse dell'influenza della gnosi precristiana antica, di cui sono traccia le *Odi di Salomone* e gli scritti mandei<sup>85</sup>. Un legame tra Gv e la gnosi si è visto sia nel dualismo che caratterizza il Vangelo sia nella concezione cristologica dell'inviato redentore<sup>86</sup>, che rivela la salvezza ad un'umanità avvolta nelle tenebre (gnosi salvifica), per poi tornare al Padre<sup>87</sup>. In ogni caso, il contatto tra la gnosi e il Vangelo va colto in termini anti-gnostici, anche se l'evangelista si astiene dall'attaccare le concezioni gnostiche, limitandosi a una dichiarazione positiva della verità cristiana<sup>88</sup>.

Osserviamo, infine, che al tempo di Gv i cristiani, già impegnati a confrontarsi con il variegato panorama religioso, accusavano i colpi delle prime espulsioni dalle sinagoghe (anni 80) e delle prime persecuzioni romane sotto Domiziano (anni 90)<sup>89</sup>.

#### 1.2.4 Destinatari e scopo

L'evangelista presenta in termini chiari lo scopo del suo scritto (Gv 20:30-31):

---

<sup>80</sup> Cfr. J. Zumstein, *art. cit.*, p. 381.

<sup>81</sup> Cfr. R. Schnackenburg, *op. cit.*, p. 162.

<sup>82</sup> *Idem*, pp. 155, 156.

<sup>83</sup> Cfr. B. Corsani, *op. cit.*, p. 287.

<sup>84</sup> Cfr. J. Zumstein, *art. cit.*, p. 381; R. Schnackenburg, *op. cit.*, p. 156.

<sup>85</sup> Cfr. B. Corsani, *op. cit.*, p. 288. Tracce della gnosi sono pure ravvisabili in Filone e soprattutto nel tardo giudaismo, nel mito della saggezza e negli scritti di Qumran. Cfr. W. Schmithals, *art. cit.*, pp. 8, 9.

<sup>86</sup> Cfr. J. Zumstein, *art. cit.*, p. 381. Tuttavia, il mito del redentore appare in una fase avanzata dello gnosticismo, non alle sue origini, così come pure i documenti gnostici più affini a Gv (ad es. l'*Apocrifo di Giovanni*), tutti testi posteriori al periodo più plausibile di redazione del Vangelo. Cfr. *Idem*, p. 382.

<sup>87</sup> Cfr. W. Schmithals, *art. cit.*, p. 8.

<sup>88</sup> Cfr. AA. VV., «The Gospel According to St. John», in F.D. Nichol, *et al.* (eds.), *op. cit.*, p. 893, dove si evidenzia l'assenza in Gv di parole-chiave tipiche del vocabolario gnostico quali *gnosis*, *pistis* e *sofia*.

<sup>89</sup> Cfr. F. Alma, *art. cit.*, p. 7.

«Or Gesù fece in presenza dei discepoli molti altri segni miracolosi, che non sono scritti in questo libro; ma questi sono stati scritti, affinché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e, affinché, credendo, abbiate vita nel suo nome».

A seconda della variante testuale seguita, «affinché crediate» ammette due letture: con il congiuntivo presente, πιστεύητε, il senso è «affinché continuiate a credere», mentre con il congiuntivo aoristo, πιστεύσητε, il senso è «affinché diventiate credenti»<sup>90</sup>. In base al senso verbale considerato, si possono identificare destinatari e scopi diversi.

Seguendo il primo, il Vangelo si rivolge a lettori e uditori già cristiani, di origine giudaica e pagana, incarnando una «funzione pragmatica», con lo scopo di consolidare e rinvigorire la fede dei credenti nel Figlio, ristrutturandola soprattutto cristologicamente<sup>91</sup>. Dare «un nuovo impulso alla fede» poteva essere necessario, sia alla luce del contesto sincretistico e persecutorio sia per far passare i credenti da una fede più instabile ed elementare ad una fede più matura e autentica<sup>92</sup>. Seguendo invece il secondo senso, *Gv* considera destinatari non ancora cristiani, perseguendo uno scopo missionario, di modo che una persona di moderata cultura e spiritualmente interessata avrebbe potuto essere gradualmente condotta, pagina per pagina, verso la completa rivelazione del mistero di Cristo<sup>93</sup>. Notiamo, in generale, che l'evangelista scrive a persone che conoscono il greco (*Gv* è scritto in greco) e che non provengono necessariamente dal giudaismo (certe parole semitiche sono tradotte e a volte sono spiegati aspetti culturali dell'ambiente giudaico)<sup>94</sup>.

Riconoscendo dunque uno scopo «interno», edificativo-ristrutturante, e uno scopo «esterno», missionario, riteniamo che l'evangelista si rivolga in generale a lettori e uditori ellenistici, «giudei o no di origine», cristiani e non<sup>95</sup>. Con un fine più esistenziale e teologico che storico, *Gv* racconta «quanto basta» a sviluppare o a consolidare quella fede capace di riconoscere Gesù di Nazaret quale Messia, Figlio di Dio e fonte di vita<sup>96</sup>.

---

<sup>90</sup> Cfr. R. Fabris, *op. cit.*, pp. 49, 50; B.M. Metzger, *Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2000, pp. 219, 220.

<sup>91</sup> Cfr. J. Zumstein, *art. cit.*, p. 386; R. Fabris, *op. cit.*, p. 50. Con quest'ultimo osserviamo che, stando ai contenuti di *Gv*, sia da escludere l'ipotesi che il Vangelo sia influenzato in modo determinante dallo scopo di entrare in polemica con i diversi movimenti religiosi del suo tempo al fine di difendere la fede cristiana.

<sup>92</sup> Cfr. F. Alma, *art. cit.*, pp. 7, 8.

<sup>93</sup> Cfr. B. Corsani, *op. cit.*, pp. 294, 295; R. Fabris, *op. cit.*, p. 50.

<sup>94</sup> Cfr. G. Segalla, *op. cit.*, p. 321; U. Vanni, *op. cit.*, p. 7.

<sup>95</sup> Con U. Vanni, *op. cit.*, p. 7, che sottolinea la «tendenza universalistica» del Vangelo.

<sup>96</sup> Cfr. F. Alma, *art. cit.*, p. 8.

## Capitolo II – L’incontro notturno fra Gesù e Nicodemo

### 2.1 *Delimitazione e articolazione della pericope*

#### 2.1.1 *Delimitazione della pericope*

L’incontro tra Gesù e Nicodemo avviene nel contesto della prima Pasqua che il Vangelo riporta (cfr. 2:13 ss.)<sup>1</sup>, durante il ministero itinerante di Gesù in Palestina, «da Cana a Cana» (capp. 2-4), nella parte del «libro dei segni» delimitata dai due primi segni dei sette significativi che l’evangelista registra tra quelli fatti da Gesù: la trasformazione dell’acqua in vino alla festa nuziale di Cana (cfr. 2:11: «Gesù fece questo primo dei suoi segni») e la guarigione del figlio di un ufficiale a Cana (cfr. 4:54: «Gesù fece questo secondo segno»)<sup>2</sup>. Osserviamo in proposito che in 4:45 l’evangelista afferma che Gesù, tornato in patria dopo un po’ di tempo, «dove aveva cambiato l’acqua in vino» (4:46), sarà ben accolto dai galilei che erano stati a Gerusalemme alla festa di Pasqua, perché avevano visto quel che aveva fatto (πάντα ἔωρακότες ὅσα ἐποίησεν): un chiaro collegamento a 2:23 (θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει). Notiamo così che l’incontro con Nicodemo (3:1-21) è posto, insieme alla seconda testimonianza del Battista (3:22-36), al centro dei capp. 2-4<sup>3</sup>, tra i due segni compiuti da Gesù in Cana di Galilea, ognuno dei quali si ricollega in qualche modo a 2:23-25, la transizione narrativa che precede il cap. 3.

Al fine di determinare il punto di inizio della pericope, constatiamo che il racconto di Gv 3:1-21 è immediatamente preceduto dall’informazione che Gesù, mentre si trovava a Gerusalemme durante le festività pasquali, fece vari «segni» (σημεῖα) che portarono «molti» a credere in lui (2:23), adesioni delle quali egli non si fidava perché «conosceva

---

<sup>1</sup> Il ministero di Gesù è scandito dalle feste pasquali: dalla prima alla seconda Pasqua (2:13-5:47); dalla seconda alla terza (6:1-7:1); dalla terza all’ultima (7:2-11:57); infine, dagli eventi dell’ultima Pasqua (12:1-19:42). Cfr. AA.VV., «The Gospel According to St. John», in F.D. Nichol, *et al.* (eds.), *op. cit.*, p. 894.

<sup>2</sup> Cfr. R.E. Brown, *Giovanni*, cit., pp. clxxx-clxxxii, il quale suddivide il libro dei segni in 4 parti: 1. 1:19-51, l’inizio della rivelazione di Gesù; 2. 2:1-4:54, il ministero di Gesù in Palestina; 3. 5:1-10:39, Gesù e le feste dei Giudei; 4. 11:1-12:36, Gesù va verso l’ora della morte e della gloria. Chiude questa prima parte del Vangelo una specie di valutazione riepilogativa del ministero di Gesù (12:37-50). La menzione di un «secondo segno» ad una certa distanza cronologica dal «primo segno» non deve lasciare perplessi a motivo del numero imprecisato di segni compiuti nel frattempo a Gerusalemme (cfr. 2:23). Ricordiamo, infatti, che i segni riportati dall’evangelista sono una selezione di quelli più significativi alla luce dello scopo con cui il Vangelo stesso è stato scritto: suscitare la fede (cfr. 20:30-31).

<sup>3</sup> Interessante la generale struttura chiasmico-concentrica dei capp. 2-4 proposta da E. Borghi, «Nascere per sempre. Leggere Gv 3,1-21 nell’umanità di tutti», in *Annali di studi religiosi*, III, 2002, p. 472, che, stando alle corrispondenze di contenuto, «secondo la logica del parallelismo progressivo», vede il suo centro nella testimonianza del Battista, non nel racconto di Nicodemo: A) Primo segno a Cana: fede dei discepoli (2:1-12); B) Gesù e i giudei: scontro e fede nei segni (2:13-25); C) Gesù e Nicodemo: incontro di rivelazione (3:1-21); D) Testimonianza del Battista sulla messianicità divina di Gesù (3:22-36); C’) Gesù e la donna samaritana: incontro di rivelazione (4:1-30); B’) Gesù e i samaritani: incontro e fede in Gesù (4:39-42); A’) Secondo segno a Cana: fede di un pagano e della sua famiglia (4:46-54).

quello che era nell'uomo» (2:24-25). Prima di questo, in 2:13-22 è invece riportato l'episodio della cacciata dei mercanti dal Tempio, avvenimento che sconvolse i presenti. Non avendo alcun cambio significativo di tempo o di spazio che ci legittimi a scollegare in modo netto 3:1-21 da 2:23-25, ma rilevando al contrario che vi sia una fluida e voluta continuità, si deduce che l'incontro avvenne mentre Gesù si trovava a Gerusalemme, nel contesto della festività pasquale, poco dopo i fatti descritti in 2:13-23. Riteniamo che le informazioni di tempo e spazio contenute in 2:23-25 costituiscano, insieme a 3:1-2a, l'introduzione narrativa all'incontro tra Nicodemo e Gesù<sup>4</sup>. La delimitazione che vede il confine a monte in 2:23 (anziché in 3:1) è legittimata da più elementi: a) dall'accento di Nicodemo a τὰ σημεῖα, «i segni» compiuti da Gesù (cfr. 2:23); b) dalla ripresa significativa in 3:1 della parola ἄνθρωπος, «uomo» (cfr. 2:25); c) dal collegamento di 3:1 a 2:25 tramite δὲ, una particella di congiunzione che pone il racconto del cap. 3 in continuità con quanto precede; d) infine, dall'uso del pronome in 3:2, πρὸς αὐτὸν, «da lui», per indicare ancora Gesù quale protagonista al centro della nuova scena<sup>5</sup>.

Riguardo al limite finale della pericope, osserviamo che in 3:22 si ha un chiaro cambio di scena, con una dislocazione di Gesù e dei discepoli che, μετὰ ταῦτα, «dopo queste cose», si spostano da Gerusalemme alle campagne della Giudea. Segue, in 3:23-36, in un nuovo contesto battesimale, la seconda testimonianza di Giovanni Battista sul ministero messianico di Gesù (cfr. 3:27-36 con 1:19-36), che, per linguaggio affine, è fatto in relazione tematica con il dialogo con Nicodemo, come si osserva confrontando i vv. 5-18 (parole attribuite a Gesù) con i vv. 31-36 (parole attribuite al Battista)<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Tra i molti autori che considerano 2:23-25 parte introduttiva del racconto in esame vi sono R. Bultmann, *The Gospel of John. A Commentary*, Filadelfia (PA), Westminster Press, 1971, p. 130; S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*, Roma, Città Nuova, 2008, pp. 138-140; J. Mateos, J. Barreto, *Il Vangelo di Giovanni*, Assisi, Cittadella, 2000, pp. 169, 170; R.E. Brown, *op. cit.*, pp. 179, 180; J. Johnson, «Nicodemus: An Encounter», in *Lumen et Vita*, LV, 2013, vol. 3, n. 1, pp. 4, 5.

<sup>5</sup> Cfr. R. Bultmann, *op. cit.*, p. 130; D. Marguerat, Y. Bourquin, *Per leggere i racconti biblici*, Roma, Borla, 2011, pp. 37, 38; G. Gaeta, *Il dialogo con Nicodemo*, (Studi biblici, 26), Brescia, Paideia, 1974, pp. 19, 20, 30, che rileva come tale delimitazione trovi ampio consenso tra autori antichi e moderni.

<sup>6</sup> Per le affinità di contenuto, i vv. 31-36 sono stati considerati da alcuni autori parte integrante del dialogo con Nicodemo. Ad es. R. Bultmann, *op. cit.*, pp. 131, 132, ritiene che in origine fossero posti subito dopo il v. 21, come parte dell'unico tema della venuta del Figlio rivelatore come crisi del mondo; invece R. Schnackenburg, *op. cit.*, p. 519, sostiene che in origine i vv. 31-36 costituissero la prima parte del discorso cherigmatico di Gesù e fossero collocati dopo il v. 12. Con G. Gaeta, *op. cit.*, p. 21, preferiamo lasciare che il testo si svolga secondo l'intenzione dell'evangelista e dunque riteniamo concluso il dialogo in 3:21 e crediamo che le parole di 3:31-36, poste significativamente in bocca al Battista, non siano da considerarsi parte della pericope. Con R.E. Brown, *op. cit.* p. 212, riteniamo che il redattore considerasse tali parole come pertinenti all'episodio del Battista, anche se forse se ne servì per ricapitolare i due racconti di Nicodemo e di Giovanni Battista. Sui parallelismi tra 3:31-36 e 3:5-18 e il rapporto tra i due brani, cfr. X. Leon-Dufour, *Lettura del Vangelo secondo Giovanni*, 4 voll., Milano, Paoline, 1990, vol. I, pp. 378-381.

Alla luce di quanto rilevato, ci sembra dunque appropriato prendere in esame l'insieme del testo che va da 2:23 a 3:21<sup>7</sup>.

### 2.1.2 Articolazione della pericope e osservazioni redazionali

Prendendo in considerazione l'articolazione della pericope, notiamo che oltre a 2:23-25, che fornisce il contesto spazio-temporale dell'incontro, vi è un secondo e più breve quadro introduttivo, 3:1-2a, atto a presentare l'interlocutore, l'«uomo» Nicodemo, la cui figura «si stacca dall'anonimato dei “molti” di cui si parlava in precedenza»<sup>8</sup> per incontrare Gesù di notte. Trattandosi di una narrazione cucita su un dialogo, il ritmo del racconto risulta scandito in modo naturale dai tre scambi verbali tra Nicodemo e Gesù (domanda/risposta): v. 2b/v. 3; v. 4/vv. 5-8; v. 9/vv. 10-21.

Tre frasi sono pronunciate da Nicodemo, colui che prende l'iniziativa del discorso. La prima, trattata da Gesù come una «questione implicita»<sup>9</sup> (vv. 2b-3), è un'affermazione, mentre le altre due sono domande aperte di comprensione (vv. 4, 9), entrambe introdotte dalla stessa formula interrogativa πῶς δύναται («Come può»). Alle tre questioni sollevate da Nicodemo corrispondono altrettante risposte di Gesù (ἀπεκρίθη, «rispose», vv. 3, 5, 10), progressivamente più lunghe nel loro sviluppo (v. 3, vv. 5-8, vv. 10-21), tutte precedute dal noto *logion* di rivelazione Ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, «In verità, in verità ti dico» (cfr. vv. 3, 5, 11). Lungo il dialogo, Gesù presenta per gradi una complessa e significativa rivelazione, imperniata sostanzialmente su due temi concatenati: la nuova nascita (vv. 3-8) e il ministero del Figlio dell'uomo (vv. 13-21)<sup>10</sup>.

Nell'ultimo intervento di Gesù notiamo che cambia gradualmente l'intonazione, da una distintamente interattiva (vv. 10-12) a una più contemplativa e monologica (vv. 13-21), che andiamo a denominare «monologo di rivelazione»<sup>11</sup>. Questa dinamica narrativa dà l'impressione che le parole di Gesù si fondano con una riflessione dell'evangelista, il

---

<sup>7</sup> Con K. Wengst, *Il vangelo di Giovanni*, Brescia, Queriniana, 2004, p. 124, che afferma: «Formalmente tutto il brano 2,23-3,21 è tenuto insieme dalla indicazione della situazione nel v. 23»; X. Leon-Dufour, *op. cit.*, p. 377, che nota: «[ il cap. 3] inizia in realtà in 2,23»; G. Gaeta, *op. cit.*, p. 19, secondo cui 2:23-25 costituisce con 3:1-21 «un'unità letteraria compiuta»; U. Wilckens, *Il vangelo secondo Giovanni*, Brescia, Paideia, 2001, p. 89, che osserva «Tutto il pezzo, letterariamente, è d'un sol getto». Anche il *Seventh-day Adventist Bible Commentary* considera un unico blocco narrativo il testo che va da 2:13 a 3:21: «At the first Passover»; cfr. AA.VV., «The Gospel According to St. John», in F.D. Nichol, *et al.* (eds.), *op. cit.*, p. 894.

<sup>8</sup> G. Gaeta, *op. cit.*, p. 23.

<sup>9</sup> R.E. Brown, *op. cit.*, p. 179.

<sup>10</sup> Cfr. U. Vanni, *op. cit.*, pp. 57, 58.

<sup>11</sup> Con S. Grasso, *op. cit.*, pp. 139, 140. R. Schnackenburg, *op. cit.*, pp. 184, 543, definisce «grande kerygma giovanneo» il messaggio contenuto in 3:31-36,13-21 (l'ordine dei versetti tiene qui conto della sua ipotesi redazionale). Egli considera quest'ultima porzione del testo (vv. 13-21) una «pericope complementare», atta a presentare «il rivelatore celeste che dona la vita».

quale, traendo ispirazione dal singolare dialogo, sembra abbia arricchito teologicamente il brano, lasciando confluire nella risposta finale di Gesù quanto, come suo discepolo, aveva visto, ascoltato, ricevuto e compreso del suo ministero (cfr. 1:14; 21:24, 1 Gv 1:1-4). Siccome la domanda retorica di Gesù del v. 12, costruita in forma ipotetica con un parallelismo antitetico tra «cose terrene» e «cose celesti», sembra suggerire che Nicodemo non fosse più in grado di accogliere la sua rivelazione, alcuni esegeti concludono qui il dialogo, facendo partire il commento dell'evangelista dal v. 13<sup>12</sup>. Tuttavia, pur notando un cambio di persona, dalla prima alla terza singolare, riteniamo che non vi siano ragioni evidenti per trattare separatamente i vv. 13-21. Alla luce dell'*intentio auctoris* del Vangelo (cfr. 20:30-31), è naturale che l'evangelista possa aver elaborato teologicamente il fatto storico di questo incontro, non senza la guida dello Spirito (cfr. 14:26; 16:12-14), affinché il lettore riconosca in «Gesù da Nazaret, figlio di Giuseppe» (cfr. 1:45) «il Cristo, il Figlio di Dio», così che, credendo in lui, abbia «vita nel suo nome» (cfr. 20:31 con 3:15-18). Tuttavia, non è possibile definire in modo netto quali siano state le parole pronunciate da Gesù<sup>13</sup> e quali quelle aggiunte in fase redazionale dall'evangelista o da suoi discepoli della comunità giovannea<sup>14</sup>. Pertanto, ad una più attenta lettura del testo, pur tenendo conto di alcune criticità testuali<sup>15</sup>, riteniamo

---

<sup>12</sup> Cfr. G. Sloyan, *Giovanni*, (Strumenti, 38), Torino, Claudiana, 2008, p. 68, il quale ritiene che, mentre i vv. 1-12 costituiscano il dialogo realmente avvenuto tra Gesù e Nicodemo, il discorso posto in bocca al Gesù giovanneo e articolato nei vv. 13-21 sia da cogliere come esposizione cherigmatica dell'evangelista, incatenata alla narrazione in una successiva fase di redazione. Similmente, R. Schnackenburg, *op. cit.*, pp. 518, 519: «Il colloquio con Nicodemo, come l'evangelista lo voleva riportare, arriva soltanto al v. 12 incluso [...] La fine del colloquio è costituita da una domanda di Gesù che rimane senza risposta [...] L'evangelista conclude allo stesso modo anche altri colloqui o discussioni, cfr. oltre a 5,47 anche 7,24.36; 9,41; 13,38; 18,11; 20,23.29». Secondo J. Mateos, J. Barreto, *op. cit.*, pp. 170, 182, nel v. 13 va colta l'intenzione dell'evangelista di esporre «la vera realtà del Messia» alla scuola farisaica del tempo (rappresentata da Nicodemo), la quale aveva mal interpretato Gesù.

<sup>13</sup> Vale la pena puntualizzare che le *ipsissima verba Jesu*, le parole esatte pronunciate da Gesù quella notte, non possono essere determinate con assoluta certezza.

<sup>14</sup> Con R.E. Brown, *Giovanni*, cit., pp. 179, 180, il quale, pur sostenendo vi sia stata rielaborazione di materiale da parte dell'evangelista in 3:1-21, con cambi di prospettiva e sviluppo di temi posteriori, ritiene che attribuire certi versetti a Gesù e altri all'evangelista sia «impossibile», sia perché non vi sono differenze di stile che distinguano chiaramente i vv. 12-21 da quanto precede, sia perché «le fila della tradizione e lo sviluppo omiletico sono troppo intrecciati per permettere una precisa separazione». A sostegno di questo, mette in evidenza due principali inclusioni nel testo: a) il racconto inizia con Nicodemo che va da Gesù di notte, riconoscendolo come un maestro venuto da Dio (vv. 1-2), e finisce col tema che gli uomini devono lasciare le tenebre per venire alla luce, rivelando che Gesù è il Figlio unigenito di Dio, mandato come luce nel mondo (vv. 16-19); b) considerando 2:23-25 come prima introduzione all'episodio, in 2:23 abbiamo delle persone che «credettero nel suo nome» perché vedevano i segni che faceva (e non perché avessero capito chi realmente fosse), fatto richiamato in 3:18, dove è ben specificato che credere in Gesù per essere salvati significa credere «nel nome dell'unigenito Figlio di Dio».

<sup>15</sup> In particolare, si notino il gioco semantico che si ha nell'uso di ἄνωθεν (cfr. vv. 3-4), possibile solo nel greco (cosa volle dire Gesù quella notte?) e il passaggio al v. 11 dalla prima persona singolare alla prima plurale (Gesù ingloba i suoi discepoli? parla la comunità giovannea?); il riferimento ad un'ascesa di Gesù che nel v. 13 sembra già avvenuta (forse la questione più problematica, con un verbo al perfetto). R.E.

che il racconto sia la combinazione inestricabile di un fatto storico concreto, l'incontro fra Gesù e Nicodemo, e di una rielaborazione teologica dell'evangelista<sup>16</sup>. A questo riguardo, condividiamo pienamente l'osservazione di R.E. Brown:

«[...] l'evangelista è stato attivo in questo discorso, ma il suo lavoro non è del tipo che comincia a un particolare versetto. Tutte le parole di Gesù ci arrivano attraverso i canali della comprensione e del ripensamento dell'evangelista, ma il Vangelo ci presenta Gesù come colui che parla e non l'evangelista»<sup>17</sup>.

Il testo in esame presenta dunque una struttura generale in tre parti, così definite<sup>18</sup>: A. Introduzione (2:23-3:2a); B. Dialogo fra Gesù e Nicodemo (3:2b-12); C. Monologo di rivelazione (3:13-21).

Se da un lato gli interventi di Gesù sono via via più corposi, incisivi e autorevoli, dall'altro, quelli di Nicodemo (vv. 2,4,9) appaiono di volta in volta più brevi e balbettati. Se nel corso della prima parte dell'incontro Nicodemo interagisce (vv. 4, 9), durante la seconda non apre bocca e il suo ascolto, come la sua figura, pare dissolversi nella notte. Posta l'ultima domanda (v. 9), questi non interviene più, lasciando completo spazio alle parole del Gesù giovanneo. Spicca così un secondo interlocutore a cui si rivolge Gesù: non più soltanto «un uomo» (3:1), Nicodemo, ma più estesamente ogni essere umano, «chiunque» (πᾶς ὅς, cfr. 3:8,15-16,20), chiunque voglia prestare attenzione alle sue parole.

Quanto allo sviluppo tematico del brano, in 3:2b-12 il dialogo ruota attorno al tema della rinascita in relazione al Regno, come si può ben cogliere dalle ripetizioni del verbo γεννάω, «generare» (8 volte nei vv. 3-8), *leitmotif* della prima parte del dialogo<sup>19</sup>, e

---

Brown, *Giovanni*, cit., pp. 178, 179, osserva che a partire da questi problemi alcuni esegeti sono giunti a considerare l'ultima parte del discorso di Gesù come una totale creazione giovannea, mentre altri sono giunti a ritenere parte dei vv. 12-21 come una sorta di omelia dell'evangelista anziché come parole di Gesù.

<sup>16</sup> Con F.P. Cotterell, «The Nicodemus Conversation: A Fresh Appraisal», in *The Expository Times*, XCVI, 1985, n. 8, p. 238, che considera la pericope «non come un testo artificialmente scritto e inventato, ma come testimonianza di un incontro storico e di una conversazione vera e propria», di modo che Gv ha selezionato ed elaborato la conversazione per includerla nel Vangelo. Accettato l'imprescindibile elemento editoriale procediamo anche noi «dal presupposto che siamo di fronte all'accurata, seppur incompleta, registrazione di un vero incontro».

<sup>17</sup> R.E. Brown, *Giovanni*, cit., p. 197.

<sup>18</sup> Osserviamo che la suddivisione di 3:2b-21 in due parti, 2b-12 e 13-21 (dove il dialogo sfocia in un monologo), è proposta anche da vari esegeti, seppur con differenti considerazioni critiche, tra cui G. Sloyan, *op. cit.*, p. 68; S. Grasso, *op. cit.*, p. 138; R. Vignolo, *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in S. Giovanni*, Milano, Glossa, 1994, pp. 101, 102; R. Schnackenburg, *op. cit.*, pp. 517-519, il quale osserva che vi sono pareri discordi tra gli esegeti moderni circa una delimitazione tra un evidente dialogo e quello che pare diventare un monologo di Gesù o una riflessione dell'evangelista: alcuni, come Th. Calmes, J.E. Belser, F. Tillmann, pongono al v. 13 l'inizio del discorso dell'evangelista, mentre altri, come J.H. Bernard, M.-J. Lagrange, F.-M. Braun, R.H. Lightfoot, lo pongono al v. 16. D'altro parere sono G.R. O'Day, «John», cit., p. 548, che divide il brano in 3:1-10 e 3:11-21, e J. Johnson, *art. cit.*, p. 4, che considera 3:1-15 un'unità narrativa coerente, a cui in seguito sono stati aggiunti i vv. 16-21, un commento giovanneo.

<sup>19</sup> Con S. Grasso, *op. cit.*, p. 139.

dell'avverbio ἄνωθεν (vv. 3, 7), reso con «di nuovo» o «dall'alto»<sup>20</sup>. Dopo il ricorso all'immagine del vento/spirito (πνεῦμα) e la transizione tematica dei vv. 10-12, a partire dal v. 13 Gesù si focalizza sul ministero del Figlio, inviato e innalzato per la salvezza del mondo. Questo tema viene presentato con una serie di parallelismi antitetici: ascesa/discesa (v. 13), morte/vita (v. 16), giudizio/salvezza (v. 17), credere/non credere (v. 18), luce/oscurità (v. 19), chi fa il male/chi compie la verità (vv. 20-21). Il monologo si intensifica con un paragone tra l'innalzamento del Figlio e il serpente innalzato nel deserto (v. 14), con l'uso della costruzione οὕτως... ὥστε («tanto... che») per esprimere il dono del Figlio (v. 16) e con la sequenza di quattro γάρ, «infatti», che approfondisce la rivelazione sulla salvezza e sul giudizio che procedono dalla manifestazione del Figlio, della luce (cfr. vv. 16-20)<sup>21</sup>. Tema centrale del discorso di Gesù è la fede (il verbo πιστεύω ricorre 7 volte in 3:12-18): «chiunque crede» nel Figlio ha vita eterna (vv. 15-16) e non ricade nel giudizio (vv. 17-21). Del resto, siamo nel cuore dei capp. 2-4, segnati significativamente dalla fede<sup>22</sup>, *fil rouge* che intesse tutto il Vangelo e che forma un bel ricamo in 3:14-18. Parole chiave ricorrenti in 3:13-21 sono poi «vita eterna» (ζωή αἰώνιος, 2 volte in 3:15,16), «mondo» (κόσμος, 5 volte in 3:16,17,19), «luce» (φῶς, 5 volte in 3:19-21) e i verbi «amare» (ἀγαπάω, 2 volte in 3:16,19) e «giudicare» (κρίνω, 3 volte in 3:17,18).

In base alla suddivisione generale della pericope in tre parti, agli scambi verbali tra Gesù e Nicodemo e allo sviluppo tematico, proponiamo la seguente struttura:

A. *Introduzione* (2:23-3:2a) – Un incontro a Gerusalemme

- a. 2:23-25 – I segni di Gesù a Gerusalemme
- b. 3:1-2a – Nicodemo va «di notte» da Gesù

B. *Il dialogo fra Gesù e Nicodemo* (3:2b-12): la necessità della rinascita

<sup>20</sup> Se ad es. la *Nuova Riveduta* (NR 2006) e la *Nuova Diodati* (ND 2003) traducono «di nuovo», la versione della *Conferenza episcopale italiana* (CEI 2008) traduce «dall'alto».

<sup>21</sup> Cfr. S. Grasso, *op. cit.*, pp. 140, 141.

<sup>22</sup> Con R. Vignolo, *op. cit.*, p. 100, che opportunamente osserva: «Il tema della fede domina tutta questa seconda sezione del vangelo (2,13-4,54), dove per 17 volte ricorre il verbo “credere” [...]». Infatti, notiamo che in 2:11, in seguito al primo segno compiuto a Cana, è detto che i discepoli di Gesù «credettero in lui» (ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν); in 2:23, in seguito ad alcuni segni compiuti da Gesù a Gerusalemme, un numero imprecisato di persone credette «nel suo nome» (πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ). Simmetricamente, in 4:39, grazie alla testimonianza della donna samaritana incontrata da Gesù al pozzo (cfr. 4:1-42), è detto che «molti samaritani... credettero in lui» (πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν) e, in 4:41, che «molti di più credettero a motivo della sua [di Gesù] parola» (πολλῶ πλείους ἐπίστευσαν διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ); infine, in 4:46-54, dove è raccontato il secondo segno, è detto che il funzionario reale, prima ancora del compimento del segno, «credette alla parola che Gesù gli aveva detta» (ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, v. 50) e che, a guarigione avvenuta, «credette lui con tutta la sua casa» (ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη, v. 53).

- a. vv. 2b-3 – Il *fatto* dell'essere generati ἄνωθεν<sup>23</sup>
- b. vv. 4-8 – Il *come* dell'essere generati ἄνωθεν<sup>24</sup>
- c. vv. 9-12 – Una testimonianza non ricevuta

C. *Monologo di rivelazione* (3:13-21): il ministero salvifico del Figlio, tra fede e incredulità

- a. vv. 13-15 – Il Figlio innalzato per la vita di chiunque crede
- b. vv. 16-18 – Il Figlio inviato per salvare, tra fede e incredulità
- c. vv. 19-21 – Il giudizio tra luce e tenebre, tra verità e malvagità

## 2.2 *Introduzione (2:23-3:2a) – Un incontro a Gerusalemme*

### 2.2.1 *I segni di Gesù a Gerusalemme (2:23-25)*

«<sup>23</sup> Mentre egli era in Gerusalemme, alla festa di Pasqua, molti credettero nel suo nome, vedendo i segni miracolosi che egli faceva. <sup>24</sup> Ma Gesù non si fidava di loro, perché conosceva tutti, <sup>25</sup> e perché non aveva bisogno della testimonianza di nessuno sull'uomo, poiché egli stesso conosceva quello che era nell'uomo».

Questi versetti fungono da quadro introduttivo al dialogo tra Gesù e Nicodemo e da transizione dalla precedente scena narrativa, la cacciata dei mercanti dal Tempio operata da Gesù (2:13-22). Vi è un collegamento tra 2:23 e 2:13. Se in 2:13 è detto che Gesù salì a Gerusalemme quando «la Pasqua dei Giudei era vicina», informazione che colloca la cacciata dal Tempio prima dell'inizio della festa, in 2:23 è detto che mentre Gesù si trovava a Gerusalemme, alla festa pasquale (ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ), fece dei «segni» (σημεῖα), vedendo i quali «molti credettero nel suo nome». Nulla è detto su tali segni. Invece, in 2:11, *Gv* afferma che a motivo della gloria manifestata da Gesù mediante il segno della trasformazione dell'acqua in vino «i suoi discepoli credettero in lui». Notiamo che in entrambe le circostanze ciò che porta a credere sono i segni fatti da Gesù<sup>25</sup>. Tuttavia, in 2:24 è precisato che Gesù rispose negativamente all'atteggiamento apparentemente positivo di quelle persone: «non si fidava di loro», lett. «lui non credeva a

<sup>23</sup> Preferiamo lasciare il vocabolo in greco, piuttosto che tradurlo, per conservarne tutta la portata semantica ed evidenziare la centralità interpretativa che a nostro avviso assume nella pericope.

<sup>24</sup> Per lo sviluppo strutturale di questa parte abbiamo seguito la distinzione in due tempi, del «fatto» della generazione e del «modo» della generazione, operata da R.E. Brown, *Giovanni*, cit., pp. 179, 180.

<sup>25</sup> Il verbo che esprime la realizzazione di tali «segni» è ποιέω, «fare», che ritroviamo nei passi dove l'espressione ricorre: *Gv* 2:11; 2:23; 3:2; 4:54; 6:2,14,30; 7:31; 9:16; 10:41; 11:47; 12:18,37; 20:30. Con F. Alma, *art. cit.*, pp. 5, 6, osserviamo che dietro ogni miracolo compiuto da Gesù c'è un segno (σημεῖον), cioè un significato particolare da cogliere. Quello delle nozze di Cana è il primo dei 7 segni mediante cui *Gv* rivela l'identità di Gesù. I 7 miracoli compiuti da Gesù sono selezionati e scritti per enfatizzare una precisa rivelazione: Gesù è il Messia, il Figlio di Dio, nel quale bisogna credere per avere la vita (cfr. 20:30,31). Vi è un'intensificazione messianica dei segni tale per cui nell'ultimo, la risurrezione di Lazzaro, Gesù rivela di essere «la risurrezione e la vita» (cfr. 11:25) e opera affinché i presenti credano in lui quale inviato di Dio (cfr. 11:42). Di fatto, in quel contesto, «molti giudei [...] credettero in lui» (cfr. 11:45).

loro», οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς)<sup>26</sup>. Particolare e unica in tutto il Vangelo l'associazione del verbo πιστεύω, «credere», a Gesù quale soggetto. Egli sapeva che si trattava di una fede fragile, sensazionalistica, superficiale, transitoria, derivante da quanto visto (θεωροῦντες) e non dalla comprensione e dal riconoscimento di chi lui fosse<sup>27</sup>. Lo sapeva «perché conosceva tutti» (v. 24; διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντα)<sup>28</sup>; per dono divino, egli «conosceva quello che era nell'uomo» (v. 25; ἐγίνωσκεν τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ)<sup>29</sup>. La conoscenza che Gesù ha delle persone è dunque contrapposta qui alla conoscenza, scarsa e lacunosa, che questi hanno di lui. Se le adesioni di Gerusalemme non esprimono una conoscenza o una fede autentica (essi credono perché hanno visto, cfr. 4:48; 20:29), il colloquio con Nicodemo «aprirà la via che porta a un'autentica conoscenza di Gesù, o meglio a un'autentica fede in lui»<sup>30</sup>. Con le parole di 2:23-25 l'evangelista prepara l'ingresso in scena di Nicodemo.

### 2.2.2 Nicodemo va «di notte» da Gesù (3:1-2a)

«I C'era tra i farisei un uomo chiamato Nicodemo, uno dei capi dei Giudei. 2 Egli venne di notte da lui [...]»

L'introduzione al dialogo presenta un nuovo personaggio giovanneo, Nicodemo<sup>31</sup>, che, tolte le precedenti vesti da spettatore, indossa ora quelle da protagonista. Egli va

<sup>26</sup> Con questa espressione è descritta la diffidenza di Gesù nei confronti di tali persone. La forma negativa all'imperfetto del verbo πιστεύω, «credere», esprime una sfiducia non occasionale ma costante nel tempo.

<sup>27</sup> Cfr. S. Grasso, *op. cit.*, pp. 142, 143, che spiega bene l'uso del verbo θεωρέω, che descrive «come» molti giunsero a credere. Questo verbo, che in Gv fa parte del campo semantico ricorrente del vedere, stabilisce significativamente un atteggiamento di fede superficiale della gente. Infatti, significa «essere spettatore, osservare, contemplare, considerare, constatare». Usato qui per la prima volta in rapporto ai segni di Gesù, non va colto col senso di una profonda contemplazione, ma di una valutazione visiva, di una percezione puramente sensoriale, non intima. S. Grasso sottolinea l'insufficienza del «vedere» per «credere», per cui non sempre il vedere conduce a una fede autentica. Anzi, Gesù prediligerà, paradossalmente, una fede basata sul non vedere (si veda l'esperienza di Tommaso in 20:29; cfr. 4:48; 6:2,30). Su questa medesima scia, R. Fabris, *op. cit.*, p. 199, scrive: «[nei confronti di una fede popolare] Gesù rifiuta di essere strumentalizzato come [...] operatore di segni che accendono gli entusiasmi facili».

<sup>28</sup> Cfr. Gv 21:17, dove Pietro attesta che Gesù sa ogni cosa (Κύριε, πάντα σὺ οἶδας, σὺ γινώσκεις). Cogliamo l'occasione per ricordare che sia il verbo γινώσκω (in 2:24,25; 3:10) che il verbo οἶδα (in 3:2) fanno parte del campo semantico del «conoscere», del «sapere», e sono in relazione sinonimica, seppur con sfumature differenti. Per approfondimenti in merito, cfr. I. de la Potterie, «Οἶδα et γινώσκω. Les deux modes de la connaissance dans le Quatrième Évangile», in *Biblica*, XL, 1959, n. 3, pp. 709-725.

<sup>29</sup> Con U. Wilckens, *op. cit.*, p. 90, osserviamo che la formula ἐν τῷ ἀνθρώπῳ «nell'uomo» (al singolare, con senso generalizzante, non «in loro») segnala che si tratta di una conoscenza fondamentale. I due imperfetti del v. 25 evidenziano la costanza, quindi la non occasionalità, di tale conoscenza, che è di fatto una prerogativa divina (cfr. ad es. 1 Sam 16:7; 1 Re 8:39; 1 Cr 28:9; 29:17; 2 Cr 6:30; Sal 139, Gr 17:9-10).

<sup>30</sup> J. Zumstein, *Il Vangelo secondo Giovanni*, 2 voll., Torino, Claudiana, 2017, vol. I, p. 151. S. Grasso, *op. cit.*, p. 149, ritiene che il colloquio abbia «la funzione di correggere un'adesione incompleta basata sui segni che Nicodemo divideva non solo con molti abitanti di Gerusalemme, ma con tanti lettori».

<sup>31</sup> Nome greco frequente tra i greci e pure in uso tra gli ebrei; cfr. A. Wikenhauser, *L'evangelo secondo Giovanni*, Brescia, Morcelliana, 1968, p. 122. Notiamo una curiosa relazione tra i nomi «Nicodemo»

infatti annoverato tra coloro che erano rimasti colpiti dai segni di Gesù a Gerusalemme (cfr. 3:1 con 2:25), alla vista dei quali avevano, in un certo qual modo, creduto (cfr. 2:23 con 3:2b)<sup>32</sup>. Nicodemo è caratterizzato da *Gv* in più modi: un uomo, un fariseo, un capo dei giudei. La parola ἄνθρωπος, «uomo», posta all'inizio della frase, si ripete qui per la terza volta, dopo le due di 2:25. Questo fa sì che anche l'«uomo» Nicodemo sia conosciuto nell'intimo da Gesù, come di fatto mostrerà la dinamica del primo scambio verbale (vv. 2b-3). La concisa descrizione di 3:1 presenta Nicodemo come rabbi fariseo<sup>33</sup> (cfr. 3:10), ossia come guida religiosa del popolo, come arguto conoscitore della Torah, comunemente ritenuta la sola via d'accesso alla salvezza e al regno futuro del Messia<sup>34</sup>. In quanto fariseo, alla base del suo vivere vi era la Torah in tutta la sua complessità, il metterla in pratica «con assoluta determinazione e acribia»<sup>35</sup>, con particolare attenzione alla purezza rituale ed esistenziale. Inoltre, il suo patrimonio ideale era qualificato da precise concezioni apocalittiche, dalla fede nella risurrezione e da «una notevole tensione messianica»<sup>36</sup>. Quale «capo dei giudei» (ἄρχων τῶν Ἰουδαίων) Nicodemo era, in tutta probabilità, anche un membro del Sinedrio<sup>37</sup>, la suprema autorità religiosa, giudiziaria e amministrativa giudaica in Gerusalemme<sup>38</sup>. Convocato a fronte di rilevanti questioni, il Sinedrio, un organo particolarmente in auge al tempo di Gesù e composto da 70 uomini più il sommo sacerdote, includeva rappresentanti dell'aristocrazia sacerdotale sadducea,

---

(Νικόδημος), «vittoria del popolo» (da νίκη, «vittoria», e δῆμος, «popolo»), e «Gesù» (Ἰησοῦς), «YHWH salva» (dall'aramaico ܝܫܘܥ, *Yeshu'a*): le azioni e i meriti umani si confrontano con l'azione salvifica di Dio.

<sup>32</sup> Con J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, 2 voll., (The International Critical Commentary), Edinburgh, T. & T. Clark, 1963, vol. I, p. 101.

<sup>33</sup> Titolo che Nicodemo assegnerà a Gesù (cfr. 3:2b), così che l'incontro tra Gesù e Nicodemo assuma i toni di un particolare confronto tra due rabbi (tra due «grandi»; ebr. רב, *rav*, «grande»), tra due «maestri».

<sup>34</sup> Abbiamo motivo di pensare che Nicodemo si presentò da Gesù con precise convinzioni sul ruolo della legge relativamente all'accesso alla salvezza e alla venuta del Messia. I farisei miravano a edificare Israele mediante lo studio comune della Torah in preparazione alla venuta del Messia, evento preparato proprio dall'ubbidienza alla legge. In *Gv* i farisei, insieme ai capi dei sacerdoti, rappresentanti dell'autorità giudaica in Gerusalemme, finiscono nella tipica categoria giovannea dei «giudei», i quali mirano fin da subito ad arrestare Gesù per eliminarlo a motivo del suo ministero e delle sue parole, che talora lo rendono passibile di lapidazione per bestemmia (cfr. 5:16; 7:32; 8:59; 10:31,39; 11:46ss). In *Gv* tale giudaismo di stampo farisaico diventa una tipizzazione dell'incredulità, ponendosi in opposizione evidente a Gesù. Cfr. G. Baumbach, «Φαρισαῖος», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi, 15), Brescia, Paideia, 2004, vol. II, coll. 1773-1775.

<sup>35</sup> E. Borghi, *art. cit.*, p. 474.

<sup>36</sup> *Idem*, p. 475.

<sup>37</sup> Cfr. G. Gaeta, *op. cit.*, p. 42. Sappiamo infatti che con l'espressione ἄρχων τῶν Ἰουδαίων (che in *Gv* compare solo in 3:1) venivano indicati i membri del Sinedrio. Così O. Merk, «ἄρχων», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *op. cit.*, vol. I, col. 445. Per cogliere meglio l'identificazione, cfr. *Gv* 7:26,32,42,45-52 e 12:42 con 11:47, l'unico passo dell'opera giovannea in cui si menziona il Sinedrio (συνέδριον). Osserviamo che in *Gv* il gruppo dirigente è solitamente indicato con οἱ ἄρχιερεῖς, «i capi dei sacerdoti» (20 volte, 11 al singolare) e con οἱ ἄρχοντες, «i capi» (4 volte, 1 al singolare, qui, in 3:1). Cfr. R. Fabris, *op. cit.*, pp. 56, 57.

<sup>38</sup> Cfr. U. Kellermann, «συνέδριον», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *op. cit.*, vol. II, coll. 1480, 1481.

dell'aristocrazia giudaica laica (gli anziani del popolo) e degli scribi (i rabbì)<sup>39</sup>. Fra questi ultimi, dotti nella Torah e perlopiù di matrice farisaica, va annoverato Nicodemo<sup>40</sup>, figura storica, e non simbolica, del Quarto Vangelo, l'unico scritto del NT che ne fa menzione<sup>41</sup>.

Notiamo che Gv sottolinea la volontà di Nicodemo di avere un incontro personale con Gesù. Nicodemo, dopo averlo cercato per le strade di Gerusalemme, dove lo aveva visto in azione, al Tempio e durante la festa di Pasqua (cfr. 2:13-23), lo trova. Se nulla è detto circa il luogo specifico dell'incontro (forse in una casa oppure all'aperto)<sup>42</sup>, in 3:2a abbiamo un dato temporale: Nicodemo si recò «da lui», da Gesù<sup>43</sup>, «di notte» (νυκτός). Il momento dell'incontro, la notte, lascia spazio a più letture. Si può pensare al possibile timore di Nicodemo di farsi vedere in dialogo diurno con Gesù, sotto gli occhi indiscreti della gente ed in particolare dei suoi colleghi<sup>44</sup>. La scelta di presentarsi di notte può essere

---

<sup>39</sup>*Ibidem*.

<sup>40</sup> Con R. Vignolo, *op. cit.*, pp. 103, 104.

<sup>41</sup> R.E. Brown, *Giovanni*, cit., p. 169, osserva che Nicodemo, quale rappresentante di un gruppo fra i capi attratti dalla figura di Gesù, non sia da considerarsi un espediente letterario simbolico, benché non figurì altrove eccetto che in Gv, che lo cita 5 volte (cfr. 3:1,4,9; 7:50; 19:39). Circa la sua identità storica, egli nota che il Talmud babilonese (*Taanith* 20a) menziona un certo Nakdimon ben Gurion, uomo ricco e generoso nella Gerusalemme pre 70, che probabilmente non si trattava del Nicodemo di Gv. Invece S.R. Sandstrom, «Nicodemus: Coward or Convert?», in *Religious Educator*, IX, 2008, n. 3, pp. 59, 60, sostiene che, sebbene ci fossero più membri del Sinedrio di nome Nicodemo, ricchi e farisei (Nakdimon ben Gurion, Nakdimon ben Tzitzith Hacksab e Nakdimon ben Kalba Shevuah), sia «estremamente probabile» che il Nicodemo della Bibbia e quello del Talmud siano il medesimo individuo. Per un'analisi delle fonti su Nakdimon ben Gurion (ossia Giuseppe Flavio e il Talmud babilonese) e per una sintesi degli argomenti pro e contro la possibilità di identificarlo con Nicodemo, cfr. J.A.T. Robinson, *The Priority of John*, Londra, Meyer-Stone Books, 1985, pp. 284-287. In assenza di evidenze convincenti, preferiamo abbandonare ogni speculazione. D'altra parte, sull'interpretazione di Nicodemo come figura simbolica, cfr. L. Cantwell, «The Quest for the Historical Nicodemus», in *Religious Studies*, XVI, 1980, n. 4, pp. 481-486.

<sup>42</sup> Esso è evidentemente irrilevante. Forse è avvenuto in un'abitazione in cui Gesù veniva solitamente ospitato a Gerusalemme (così S.R. Sandstrom, *art. cit.*, p. 51), oppure da qualche parte all'aperto, magari presso l'evocativo «monte degli Ulivi dove il Maestro si ritirava» (così E.G. White, *La speranza dell'uomo*, Falciani-Impruneta, ADV, 2007, p. 115). Suggestiva la congettura di S.R. Sandstrom, *art. cit.*, p. 51, che, sulla base di Gv 18:15-16, dove è detto che un discepolo, identificato con Giovanni, fosse noto al Sommo Sacerdote (e forse ad altre autorità locali), suggerisce che l'apostolo avesse una casa dove quella notte potrebbe aver ospitato Gesù, la stessa casa in cui egli avrebbe poi accolto Maria (cfr. 19:27). L'incontro avrebbe così avuto luogo in tale abitazione, raggiunta da Nicodemo su indicazione di conoscenti, «nella camera degli ospiti sul tetto, che sarebbe stata accessibile tramite delle scale esterne». Secondo F.P. Cotterell, «The Nicodemus Conversation: A Fresh Appraisal», in *The Expository Times*, XCVI, 1985, n. 8, p. 238, l'incontro non sarebbe avvenuto a porte chiuse, in una casa, ma all'aperto, «probabilmente nell'area del Tempio», dove Gesù si sarebbe seduto con un gruppo dei suoi discepoli. Nicodemo, vedendolo, sarebbe dunque andato verso di lui «con un gruppo di *suoi* discepoli» (da qui il senso del plurale nei vv. 2,7,11,12).

<sup>43</sup> Lett. «da lui», πρὸς αὐτὸν. Che il soggetto sia Gesù lo si evince dai versetti precedenti (2:23-25).

<sup>44</sup> Così non pochi esegeti, tra cui A. Wikenhauser, *op. cit.*, p. 122; U. Wilckens, *op. cit.*, p. 90; E. Balducci, *Il Vangelo di Giovanni*, Firenze, Cenacolo, 1966, p. 64; R. Fabris, *op. cit.*, p. 206. Secondo R. Badenas, *Incontri con Cristo*, Falciani-Impruneta, ADV, 1992, p. 17, Nicodemo «quella notte preferiva i rischi dell'oscurità a quello di essere visto da qualcuno che scoprisse chi fosse l'uomo che avrebbe incontrato». D'altro canto, U. Vanni, *op. cit.*, p. 58, sostiene che l'ipotesi del timore dei giudei vada scartata in quanto il fatto si svolge all'inizio della vita pubblica di Gesù, quando ancora non si era delineata una frattura tra Gesù e i giudei a causa del suo ministero. Tuttavia, notiamo l'insorgere di una prima tensione già in Gv 2:15-16.

anche segno della ricerca di un confronto privato e indisturbato con Gesù<sup>45</sup>, anche se da nessuna parte è detto che non fossero presenti altri nella scena del dialogo<sup>46</sup>. Tuttavia, preferiamo attenerci alla narrazione, che presenta in dialogo solo Gesù e Nicodemo, senza menzionare esplicitamente altre figure<sup>47</sup>. Se poi si tiene conto che la notte era il periodo raccomandato per lo studio della Torah<sup>48</sup>, è possibile che l'incontro rifletta l'uso rabbinico di discutere questioni religiose di notte<sup>49</sup>. C'è pure spazio per un'interpretazione simbolica: νυκτός non indica solo «il momento dell'avvenimento, ma anche il clima in cui esso ha luogo», ripreso nei vv. 19-21 con l'antitesi luce/oscurità<sup>50</sup>. Forse Nicodemo vide in Gesù colui che poteva illuminare i suoi pensieri, la sua mente ottenebrata e bisognosa di luce. Di fatto quella notte egli andò incontro a Gesù-luce: sembra questo il movimento che l'evangelista abbia voluto evidenziare<sup>51</sup>. Del resto, in 1:5 Gesù è presentato come la luce che «splende nelle tenebre»; egli è «la vera luce che illumina ogni uomo» (1:9), anche l'«uomo» Nicodemo; egli è la luce «venuta nel mondo» (cfr. 3:19-21). Gv quando scrive ha dunque in mente questi collegamenti e gioca verosimilmente anche con questa evocativa simbologia<sup>52</sup>.

L'introduzione narrativa all'incontro si conclude qui. Tutto è pronto per il dialogo. Immaginandoci spettatori di un atto teatrale, prendiamo posto in platea. Le luci in sala si spengono. Si apre il sipario. Le sagome di Gesù e Nicodemo sono al centro della scena e nulla distoglie l'attenzione: su uno sfondo nero come la notte si stagliano le due figure<sup>53</sup>.

### **2.3 Il dialogo fra Gesù e Nicodemo (3:2b-12): la necessità della rinascita**

Il tema centrale di questo dialogo è la rinascita, che Gesù introduce prima come fatto imprescindibile per accedere al regno di Dio e che poi presenta specificamente come

<sup>45</sup> S.R. Sandstrom, *art. cit.*, p. 49, accanto alla diffusa visione di Nicodemo come persona codarda, ritiene sia da considerarsi anche l'ipotesi che si fosse recato da Gesù di notte per «un sincero desiderio di avere una seria conversazione privata, lontano dall'atmosfera affollata e festosa delle strade intasate della Pasqua».

<sup>46</sup> Con J.H. Bernard, *op. cit.*, p. 101, che ipotizza potrebbe essere stato presente sulla scena almeno un discepolo, le cui memorie avrebbero in parte funto da base per raccontare l'incontro.

<sup>47</sup> Contro F.P. Cotterell, *art. cit.*, p. 238.

<sup>48</sup> Cfr. R. Schnackenburg, *op. cit.*, p. 525.

<sup>49</sup> Così R. Bultmann, *op. cit.*, p. 133; R. Schnackenburg, *op. cit.*, pp. 525, 526; R.E. Brown, *Giovanni*, cit., pp. 169, 170; U. Vanni, *op. cit.*, p. 58.

<sup>50</sup> Cfr. S. Grasso, *op. cit.*, p. 138. R.E. Brown, *op. cit.*, pp. 169, 170, che coglie il movimento dalle tenebre alla luce di Nicodemo (cfr. 3:19-21) in opposizione a quello di Giuda, che lascia la luce di Cristo per uscire nella notte di Satana (cfr. 13:30), ritiene che il richiamo alla notte abbia pure una connotazione simbolica perché l'oscurità e la notte indicano il periodo d'azione del male (cfr. Gv 9:4-5; 11:10; Lc 22:53).

<sup>51</sup> Si confronti questo movimento di Nicodemo con quanto presentato da Gesù in Gv 6:45: «È scritto nei profeti: "Saranno tutti istruiti da Dio". Chiunque ha udito il Padre e ha imparato da lui, viene a me».

<sup>52</sup> Cfr. C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, Philadelphia (PA), The Westminster Press, 1978, pp. 204, 205.

<sup>53</sup> Questa immagine suggestiva, da noi teatralmente applicata, è di G. Gaeta, *op. cit.*, p. 12.

opera dello Spirito (cfr. vv. 3,5,7). Sono dunque due gli elementi in gioco: il *fatto* della generazione ἄνωθεν (vv. 2b-3) e il *come* di tale generazione (vv. 4-8). Vedremo che la dinamica dialogica è segnata dalla tecnica giovannea dell'incomprensione, secondo un processo di approfondimento: nel rispondere a Nicodemo, Gesù trasporrà la questione a un livello via via più elevato, passando dal livello del sensibile a quello dello spirituale<sup>54</sup>.

### 2.3.1 Il *fatto* dell'essere generati ἄνωθεν (vv. 2b-3)

«2 [...] e gli disse: “Rabbi, noi sappiamo che tu sei un dottore venuto da Dio; perché nessuno può fare questi segni miracolosi che tu fai, se Dio non è con lui”.»

Nicodemo prende la parola per primo, pronunciando quella che pare una *captatio benevolentiae* finalizzata a ben disporre il suo interlocutore<sup>55</sup>. È di fatto una premessa sincera, scevra di blandizie persuasive, malizia o secondi fini di sorta<sup>56</sup>. Nicodemo si presenta come portavoce di una precisa comprensione, di una convinzione collettiva: «noi sappiamo»<sup>57</sup> (οἶδαμεν, prima persona plurale)<sup>58</sup>.

Non è da escludere la possibilità che, per non esporsi troppo, Nicodemo si ripari dietro una sorta di coscienza collettiva. Tuttavia, anche alla luce della considerazione dell'evangelista in 2:23, è plausibile che Nicodemo possa rappresentare un gruppo preciso di persone: coloro che durante la festa «credettero nel suo nome, vedendo i segni miracolosi che egli faceva». È significativo in tal senso il riferimento di Nicodemo a «questi segni» (ταῦτα τὰ σημεῖα).

Nicodemo si rivolge a Gesù chiamandolo «rabbi» (ῥαββί)<sup>59</sup>, riconoscendolo come un «dottore venuto da Dio» (ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος)<sup>60</sup>. La sua autorità procede

---

<sup>54</sup> Cfr. R.E. Brown, *Giovanni*, cit., p. 182.

<sup>55</sup> Così R. Vignolo, *op. cit.*, p. 106.

<sup>56</sup> Caso diverso, per quanto simile nella dinamica iniziale, è l'episodio riportato in Mc 12:13-17 (cfr. Mt 22:15-22; Lc 20:20-26), dove un gruppo di farisei va da Gesù per metterlo alla prova, dicendogli: «Maestro, noi sappiamo che sei sincero e non hai riguardi per nessuno, perché non badi all'apparenza delle persone, ma insegna la via di Dio secondo verità [...]» (v. 14). In questo caso la richiesta è sì preceduta da una premessa atta a ben disporre Gesù, ma il contesto la carica di insincerità. Gesù, infatti, conoscendo la loro malizia, evidenzierà le loro ipocrite e tentatrici intenzioni (v. 15). Nicodemo, che si presenta solo (dinamica diversa), non agisce con avversione e le sue motivazioni appaiono subito diverse. Che Nicodemo abbia agito in buona fede si deduce anche dal fatto che Gesù non manifesterà in risposta un atteggiamento critico.

<sup>57</sup> B. Maggioni, *op. cit.*, p. 34 scrive a riguardo: «Nicodemo non viene da Gesù con una domanda, ma con una conclusione, sua e di altri: “Sappiamo”».

<sup>58</sup> Si tratta di un plurale di categoria (cfr. «noi sappiamo» in 9:24,); con U. Vanni, *op. cit.*, p. 59. Secondo F.P. Cotterell, *art. cit.*, p. 238, l'οἶδαμεν pronunciato da Nicodemo ha, invece, il suo significato «naturale»: oltre a Gesù e al capo fariseo, erano presenti altre persone, così che la conversazione non sarebbe avvenuta, come sostenuto comunemente dai commentatori, solo tra due individui, ma alla presenza sia di un gruppo di discepoli di Nicodemo e di un gruppo di discepoli di Gesù, al loro seguito.

<sup>59</sup> L'incontro viene così impostato da Nicodemo come un confronto tra pari, tra due maestri, anche se presto assumerà i toni di un confronto maestro-discepolo, con Nicodemo insegnante di giorno, ma allievo di notte.

da Dio «perché nessuno può fare» (οὐδεὶς γὰρ δύναται ... ποιεῖν) tali segni «se Dio non è con lui», ossia se, come i profeti del passato, non gode del favore divino<sup>61</sup>. Pertanto, Gesù doveva essere un uomo giusto<sup>62</sup>. Benché agli occhi del lettore giovanneo le affermazioni di Nicodemo risultino corrette<sup>63</sup>, le sue parole non esprimono una confessione di fede<sup>64</sup>, ma una circoscritta e parziale constatazione. In generale, il riconoscimento di Gesù come maestro che viene da Dio non implica una comprensione della sua missione quale Figlio e Messia che viene dal cielo, dall'alto (cfr. 3:31; 8:23). Vi è qui appena il riconoscimento di una non meglio chiara vocazione divina e l'osservazione oggettiva che si possano compiere tali segni solo per concessione divina<sup>65</sup>. In pratica, Nicodemo «comprese che Dio era con Gesù, ma non che Gesù fosse nel principio con Dio»<sup>66</sup>, cosa che invece il lettore di *Gv*, a differenza del capo fariseo, sa bene fin dall'inizio (cfr. 1:1).

«3 Gesù gli rispose: “In verità, in verità ti dico che se uno non è nato di nuovo non può vedere il regno di Dio”.»

Prima che Nicodemo possa proseguire, Gesù interviene spostando la questione, dai segni da lui compiuti alla condizione per vedere il regno<sup>67</sup>. Gesù, che conosceva ciò che Nicodemo aveva in cuor suo (cfr. 2:24-25), sapeva con quale intenzione fosse andato a trovarlo e quali pensieri travagliassero la sua mente. Inizia così a parlare, portando luce con una prima rivelazione personale: «In verità in verità ti dico» (cfr. vv. 5, 11). Il testo dice che Gesù «rispose» (ἀπεκρίθη) a Nicodemo, ma non dice esplicitamente che questi

---

L'appellativo onorifico ebraico «rabbi» (lett. ebr. «mio grande») compare per la prima volta in 1:38, quando due discepoli del Battista si rivolgono a Gesù per seguirlo. Ivi, il vocabolo viene esplicitamente tradotto con «maestro», gr. διδάσκαλος. In 1:49, Natanaele farà seguire a tale appellativo il riconoscimento di «Figlio di Dio». In 3:1, con l'appellativo «rabbi» congiunto a διδάσκαλος, Nicodemo non si spinge oltre al livello umano. Del resto, al tempo di Gesù, tale titolo era rivolto in generale a persone erudite, ai maestri della legge. Cfr. G. Schneider, «ῥαββί», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *op. cit.*, vol. II, coll. 1240-1242.

<sup>60</sup> Il verbo ἔρχομαι, «venire», qui all'indicativo perfetto («sei venuto [e rimani] da Dio»), lo ritroviamo, sempre al perfetto, in 3:19, in relazione alla luce che «è venuta nel mondo»: Gesù, che Nicodemo riconosce come venuto da Dio, è di fatto venuto nel mondo quale «vera luce» (cfr. 1:9,11).

<sup>61</sup> Cfr. J.-M. Auwers, «La nuit de Nicodème ou l'ombre du langage», in *Revue Biblique*, XCVII, 1990, p. 489: Nicodemo «si rivolge a Gesù come a un rabbi in cui ha riconosciuto un inviato di Dio, da lui assistito e accreditato mediante i segni, come lo fu Mosè prima di lui».

<sup>62</sup> Nicodemo considerava Gesù un rabbi illuminato da Dio (benché privo di una particolare formazione, secondo altri; cfr. 7:15), un uomo giusto, perché nei suoi segni vedeva l'azione di Dio e sapeva che Dio ascoltava solo la preghiera dei giusti (cfr. 9:31). Cfr. R. Schnackenburg, *op. cit.*, pp. 525, 526.

<sup>63</sup> *Gv* lo dice più volte: Gesù procede da Dio, cfr. 1:1 ss.; 3:13; 6:32 ss.; 8:23,42; 9:39; 13:3; 16:27,30; 17:8.

<sup>64</sup> Contro J.M. Bassler, «Mixed Signals: Nicodemus in the Fourth Gospel», in *Journal of Biblical Literature*, CVIII, 1989, n. 4, p. 637.

<sup>65</sup> Con J. Mateos, J. Barreto, *op. cit.*, p. 174: «Dall'agire di Gesù deduce la sua missione divina».

<sup>66</sup> J. Johnson, *art. cit.*, p. 6.

<sup>67</sup> Con B. Maggioni, *op. cit.*, p. 35.

gli avesse posto una domanda. Gesù risponde dunque a una «questione implicita»<sup>68</sup>. Può darsi che Nicodemo fosse andato da Gesù per dei chiarimenti sulla sua identità, avendo in cuore domande specifiche del tipo «Chi sei tu?»<sup>69</sup> o «Qual è la tua missione?»<sup>70</sup>. Di fatto, Gesù finirà per rispondere anche a questi plausibili interrogativi (cfr. vv. 13 ss.), ma non prima di aver impostato pedagogicamente il dialogo, andando al nocciolo della questione. Infatti, dalla risposta di Gesù, formulata con un periodo ipotetico in forma negativa (ἐὰν μή τις γεννηθῆ... οὐ δύναται, «se uno non è generato... non può»; cfr. v. 5, dall'identica struttura parallela), si può dedurre che Nicodemo volesse interrogarlo sul come far parte del regno<sup>71</sup>. Gesù «capisce che ciò che ha spinto Nicodemo a venire è il problema che agita la mente di ogni giudeo: “Che devo fare per ottenere di partecipare al mondo che verrà?”»<sup>72</sup>. Una «questione di salvezza»<sup>73</sup>, dunque. In una frase lapidaria Gesù condensa una verità generale, riguardante chiunque, Nicodemo stesso: «se uno non è nato di nuovo non può vedere il regno di Dio».

Il Gesù giovanneo si limita qui a presentare un fatto imprescindibile: chi vuole partecipare al regno di Dio deve essere generato ἄνωθεν. Il verbo γεννάω, «generare, partorire», compare qui al passivo («essere generato»)<sup>74</sup>, così come nelle altre 7 volte in cui è impiegato in questa pericope (vv. 4 [bis], 5, 6 [bis], 7, 8). Questo specifica come si tratti di un evento che avviene per azione e volontà esterne e non per volontà e azioni proprie. Del resto, come in ogni parto, è la madre che, con viscerale coinvolgimento, mette al mondo la sua creatura, la quale non può autonomamente venire alla luce. Questa immagine è ancor più eloquente se si realizza che la «partorientente» a cui il passo allude è di fatto Dio. Siamo infatti persuasi che l'avverbio qui impiegato, ἄνωθεν, sia da cogliere

<sup>68</sup> Con R.E. Brown, *Giovanni*, cit., p. 179. Per J.H. Bernard, *op. cit.*, p. 101, «Gesù risponde al pensiero di Nicodemo». D'altro parere K. Wengst, *op. cit.*, p. 128, secondo cui Gesù parla di sua iniziativa, scegliendo il tema del discorso, senza che vi sia in gioco una effettiva domanda di Nicodemo: «sa troppo», a suo avviso, chi pensa che Gesù risponda alla domanda che il rabbi fariseo avrebbe di lì a breve pronunciato.

<sup>69</sup> Domanda posta al Battista (cfr. Gv 1:19: σὸ τίς εἶ;), domanda poi posta dai giudei a Gesù (cfr. 8:25: σὸ τίς εἶ;) e domanda che i discepoli non potranno al Gesù risorto sapendo chi fosse (cfr. 21:12: σὸ τίς εἶ).

<sup>70</sup> Ipotesi che, tra le altre, considera (ma scarta) anche H. Strathmann, *op. cit.*, p. 118.

<sup>71</sup> Del resto, osserva A. Wikenhauser, *op. cit.*, p. 123, «gli scribi non attendevano un profeta, ma cercavano un maestro che, incaricato da Dio, insegnasse al popolo ciò che è prescritto».

<sup>72</sup> R. Schnackenburg, *op. cit.*, p. 526.

<sup>73</sup> Così R. Bultmann, *op. cit.*, p. 134: Nicodemo si presentò a Gesù con «la sola domanda che il giudaismo [...] aveva da porre, e doveva porre, a Gesù: la questione della salvezza. Gesù risponde dando la condizione per accedere al regno di Dio e, così facendo, procede sull'ovvio presupposto che per i giudei la questione della salvezza coincide con la questione della partecipazione al regno di Dio».

<sup>74</sup> Come per la corrispondente radice ebraica גָּלַד (yld), il passivo di γεννάω può significare o «nascere» da un principio femminile o «essere generato» da un principio maschile. Cfr. R.E. Brown, *Giovanni*, cit., p. 170.

soprattutto secondo la sua accezione spaziale «da sopra» o «dall'alto»<sup>75</sup>, sebbene abbia pure un significato temporale, «da prima» o «dall'inizio», e possa significare anche «di nuovo» (che nel NT risulta solo dal parallelo con πάλιν in Gal 4:9 e dalla comprensione di Nicodemo, cfr. Gv 3:4)<sup>76</sup>. Nell'opera giovannea ἄνωθεν ricorre solo in Gv, 5 volte in tutto (cfr. Gv 3:3,7,31; 19:11,23), e generalmente col fine di qualificare la provenienza spaziale, il punto di partenza di un'azione: «dall'alto». In effetti, nel greco dell'epoca ἄνωθεν era normalmente usato nel suo senso spaziale, significando «dall'alto», «da sopra», «dal cielo» (cfr. 3:31)<sup>77</sup>. Ciò nonostante, la polisemia di ἄνωθεν e la risposta contestuale che darà Nicodemo, che parlerà di «una seconda volta» (δεύτερον, v. 4), hanno spinto molte traduzioni bibliche a preferire «di nuovo» a «dall'alto»<sup>78</sup>. Tuttavia, ciò non toglie che in questo passo il primo significato dell'avverbio sia «dall'alto»<sup>79</sup>. Occorre infatti prendere in considerazione la tecnica del doppio senso, con cui Gv mostra l'incomprensione radicale di Nicodemo, che capisce «di nuovo» laddove avrebbe dovuto intendere «dall'alto»<sup>80</sup>. Ad ogni modo, con tutta probabilità, Gesù non parlò in greco e non sappiamo come specificò esattamente tale generazione: in ebraico e in aramaico non

<sup>75</sup> Scrive J.H. Bernard, *op. cit.*, p. 102: «Questo è il suo significato qui; il punto non è che la nascita spirituale sia una ripetizione [*repetition*], ma che sia nascere a una vita superiore. Essere generati ἄνωθεν significa essere generati dal cielo [...] Nel presente passaggio, *desuper* ["dall'alto"] si adatta meglio al contesto che *denuo* ["di nuovo"]».

<sup>76</sup> Cfr. J. Beutler, «ἄνωθεν», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *op. cit.*, vol. I, coll. 298, 299. In Gal 4:9 si legge «come mai vi rivolgete di nuovo [πάλιν] ai deboli e poveri elementi, di cui volete rendervi schiavi di nuovo [πάλιν ἄνωθεν]?».

<sup>77</sup> Rileviamo che in quasi tutte le 13 ricorrenze neotestamentarie dell'avverbio (fanno eccezione Gal 4:9, «di nuovo»; Lc 1:13, «dall'origine»; At 26:5, «fin da allora»), ἄνωθεν è impiegato con il suo significato spaziale «dall'alto». Oltre ai citati testi giovannei, cfr. Mt 27:51; Mc 15:38 e Gc 1:17; 3:15,17. Un discorso analogo vale anche per gli scritti extrabiblici contemporanei. Si veda, ad esempio, il documento di Ippolito di Roma del II sec. d.C., *Confutazione di tutte le eresie*, 5,8,40 s., dove fa riferimento ad un gruppo di persone, i «pneumatici», presentati come provenienti ἄνωθεν, «dall'alto», nel senso di nati dal cielo. Questo testo presenta «dall'alto» come «la sola traduzione consentita dall'uso linguistico greco fino ad allora attestato». Cfr. K. Berger, C. Colpe, *Testi religiosi per lo studio del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia, 1993, p. 163.

<sup>78</sup> Queste le traduzioni di ἄνωθεν nelle principali versioni da noi consultate: a) «di nuovo» (*Nuova Diodati*, 2003; *Nuova Riveduta*, 2006); «again» (*New King James Version*, 1982; *New International Version*, 1984); «anew» (*World English Bible*, 2000); «de nouveau» (*Louis Segond*, 1979); «de nuevo» (*Reina Valera Actualizada*, 2015); «de novo» (*Almeida Revista e Corrigida*, 2009); b) «dall'alto» (CEI, 2008; *Nuovissima versione*, 1991); *Bibbia della Riforma*, 2017); «from above» (*International Standard Version*, 2011; *Evangelical Heritage Version*, 2019); «d'en haut» (*Bible de Jérusalem*, 2016). Si distingue la proposta della *Traduction œcuménique de la Bible*, che nel v. 3 legge «de nouveau», mentre nel v. 7 «d'en haut» (TOB, 2010).

<sup>79</sup> Così attestano pure qualificati rappresentanti della tradizione cristiana, tra i quali Origene, Cirillo di Gerusalemme e Crisostomo, e più traduzioni siriane. Cfr. F. Büchsel, «ἄνωθεν», in G. Kittel, G. Friedrich, (a cura di), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 16 voll., Brescia, Paideia, 1965-1988, vol. I, col. 1014.

<sup>80</sup> Con J.H. Bernard, *op. cit.*, p. 103; R. Fabris, *op. cit.*, p. 206. F. Büchsel, *art. cit.*, p. 1013, osserva in merito: «Presupporre che la nascita dappprincipio fosse indicata semplicemente come qualcosa di nuovo, giustificando in tal modo l'errore di Nicodemo, è conforme alla sensibilità degli interpreti moderni, ma contrasta col modo in cui, secondo Giovanni, Gesù trattò Nicodemo».

c'è un avverbio che, come nel greco, ammetta un duplice significato<sup>81</sup>. Notiamo che l'evangelista non ha usato un avverbio chiaro e univoco, quale poteva essere *πάλιν*, «di nuovo», che utilizza moltissimo nel Vangelo<sup>82</sup>, ma *ἄνωθεν*, afferente a più significati. Già questo fatto suggerisce un intento specifico nella scelta operata. Riteniamo che la forza di *ἄνωθεν* risieda proprio nella sua ricchezza semantica. Ci sembra dunque lecito ipotizzare che l'evangelista abbia deciso di impiegare *ἄνωθεν* per farvi confluire magistralmente due significati complementari<sup>83</sup>. D'altra parte, una nascita «dall'alto» è comunque una nuova nascita, quindi la sovrapposizione semantica finisce per imporsi<sup>84</sup>.

Nel *Prologo*, un testo che illumina tutta la nostra pericope<sup>85</sup>, è enfatizzata la natura divina di tale nascita: «a tutti quelli che l'hanno ricevuto egli ha dato il diritto di diventare figli di Dio, a quelli cioè che credono nel suo nome, i quali non sono nati da sangue, né da volontà di carne, né da volontà d'uomo, ma sono nati da Dio<sup>86</sup>» (1:12-13). Comprendiamo così che quella presentata dal Gesù giovanneo è una nascita dall'origine totalmente divina: essa procede «da Dio», dunque «dall'alto» ed è perciò stessa nuova<sup>87</sup>. Vedremo però che questa rivelazione non sarà afferrata da Nicodemo<sup>88</sup>, quantomeno in quella notte.

Quanto all'espressione «vedere il regno di Dio» (*ιδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*), già resa in precedenza con «partecipare al regno di Dio», si osservi che il verbo *ὁράω*, «vedere», qui usato all'infinito (*ιδεῖν*), ha sfumature di significato che arricchiscono il suo

<sup>81</sup> Con R.E. Brown, *op. cit.*, p. 171. D'altra parte, R. Bultmann, *op. cit.*, pp. 135, 136, n. 1, ritiene che nella fonte originale del racconto, per sua ipotesi in aramaico, la parola corrispondente a *ἄνωθεν* fosse *אֲלֵיָהּ*, «dall'alto», dal significato solo spaziale. Secondo R. Bultmann è in questa prospettiva che vanno colte le espressioni parallele ed equivalenti «nascere»/«essere»/«procedere» «dall'alto»/«da Dio» (1 Gv 2:29; 3:9; 4:7; 5:1,4,18; Gv 3:27,31; 6:65; 8:23,42; 16:28; 19:11), alla luce delle quali l'evangelista avrebbe qui trasformato l'idea originale dell'«essere generato dall'alto» nell'idea di rinascita, di rigenerazione, un concetto di fatto già comune nella tradizione cristiana (cfr. ad es. 1 Pt 1:3,23; Tt 3:5).

<sup>82</sup> In Gv l'avverbio *πάλιν* ricorre in tutto ben 45 volte, facendone lo scritto neotestamentario che registra il maggior numero di presenze del termine. A seguire Mc con 28 ricorrenze.

<sup>83</sup> Con C.K. Barrett, *op. cit.*, pp. 205, 206, e S. Grasso, *op. cit.*, p. 149: i due significati «non si escludono, ma al contrario si completano a vicenda». Su questa scia è interessante notare che qualche versione biblica cerchi di mantenere entrambi i significati di *ἄνωθεν*, combinandone le traduzioni. Ad esempio: a) in italiano: CEI 1974 («se uno non rinasce dall'alto»); b) in inglese: Jubilee Bible 2000 («*except a person be born again from above*»), c) in francese: La Bible du Semeur («*à moins de renaître d'en haut*»), la quale in nota specifica che l'espressione giovannea sia volutamente ambigua; d) in latino: la Vulgata («*nisi quis renatus fuerit denuo*»), dove il verbo «*renascor*», «rinascere», è accostato all'avverbio «*denuo*», «di nuovo»). Versioni consultate su [www.biblegateway.com/](http://www.biblegateway.com/), [www.biblestudytools.com/](http://www.biblestudytools.com/) e [www.bibbia.net/](http://www.bibbia.net/).

<sup>84</sup> Scrive E. Richard, «Expressions of Double Meaning and their Function in the Gospel of John», in *New Testament Studies*, XXXI, 1985, n. 1, p. 103: «Mediante questo espediente letterario, Giovanni è in grado di sintetizzare due verità fondamentali dell'esperienza cristiana: il credente deve nascere di nuovo, dall'alto».

<sup>85</sup> Molti sono i parallelismi tra il *Prologo* e Gv 3. Cfr. J. Mateos, J. Barreto, *op. cit.*, p. 190.

<sup>86</sup> *ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν*, un verbo all'aooristo: «generati da Dio», in un dato momento, una volta per sempre.

<sup>87</sup> Non c'è qualcosa che l'essere umano possa da sé fare. Infatti, diversamente dai sinottici, in Gv «non si sottolinea la conversione dell'uomo, bensì l'operare di Dio in lui "dall'alto", un operare che trasforma l'uomo così che partecipi alla realtà "superiore" del regno di Dio». U. Wilckens, *op. cit.*, pp. 91, 92.

<sup>88</sup> Per R. Schnackenburg, *op. cit.*, p. 523, egli rappresenta quel «tipo del giudaismo attaccato alle Scritture; per il quale non è facile, per i suoi pregiudizi, inchinarsi alla nuova rivelazione "dall'alto"».

uso in relazione al regno: «riconoscere, trovare, incontrare, visitare, fare esperienza, conoscere per diretta esperienza»<sup>89</sup>, ma anche «conoscere intellettualmente», «capire», «rendersi conto»<sup>90</sup>. Dunque «vedere il regno di Dio» significa anzitutto riconoscere, quindi cogliere, la realtà del regno. Solo chi nasce ἄνωθεν coglie il regno nella sua giusta dimensione. Il parallelismo concettuale con l'espressione «entrare nel regno» in 3:5, suffraga poi l'uso di ἰδεῖν nel senso di «fare esperienza» con coinvolta partecipazione<sup>91</sup>. Si osservi, inoltre, che la categoria del regno, familiare a Nicodemo, non è tipicamente giovannea. Diversamente dai sinottici, dove spesso si parla di «regno dei cieli» o di «regno di Dio», in *Gv* il termine βασιλεία è quasi del tutto assente, ricorrendo solo in 3:3,5 e in 18:36 («il mio regno», 3 volte, con Pilato). La categoria del regno trova in *Gv* un'equivalenza teologica in quella della vita, della «vita eterna»<sup>92</sup>. Soltanto chi è generato dall'alto, da Dio, è posto nella condizione di «vedere la vita» (cfr. 3:36), ossia di fare esperienza della novità del regno.

### 2.3.2 Il come dell'essere generati ἄνωθεν (vv. 4-8)

«4 Nicodemo gli disse: “Come può un uomo nascere quando è già vecchio? Può egli entrare una seconda volta nel grembo di sua madre e nascere?”»

Le parole ascoltate strappano a Nicodemo due domande retoriche, non prive di ironia e scetticismo<sup>93</sup>: «Come può un uomo...? Può egli entrare...?» («Πῶς δύναται ἄνθρωπος ...; μὴ δύναται... εἰσελθεῖν ...;»)<sup>94</sup>. La prima domanda, dall'impostazione tipicamente rabbinica<sup>95</sup>, nota l'impossibilità per «un uomo» (cfr. 3:1) di nascere quando «è vecchio» (γέρων, forse un riferimento all'età stessa di Nicodemo)<sup>96</sup>; la seconda, l'impossibilità di entrare «una seconda volta» (δεύτερον) nel grembo materno per poi rinascere. È evidente un parallelismo concettuale. Dal suo dire comprendiamo che Nicodemo intenda le parole di Gesù da un punto di vista puramente fisico, mentre Gesù fa

<sup>89</sup> J. Kremer, «ὄραω», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *op. cit.*, vol. II, coll. 634-636, che spiega come in 3:3 il verbo abbia il senso di «fare esperienza, conoscere per esperienza diretta».

<sup>90</sup> Cfr. U. Vanni, *op. cit.*, pp. 60, 61.

<sup>91</sup> Con U. Wilckens, *op. cit.*, p. 91.

<sup>92</sup> Cfr. U. Luz, «βασιλεία», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *op. cit.*, vol. I, coll. 530-540; S. Grasso, *op. cit.*, p. 150: in *Gv* il termine «regno» «è sostituito dalla parola “vita”/zoe». Essi sono dunque termini concettualmente interscambiabili per il quarto evangelista, ma non solo (cfr. ad es. Mc 9:43-45; 10:17,30 e testi paralleli in *Mt* e *Lc*; Rm 2:7; 5:17,21; 6:23; 1 Tim 1:16; 6:12,19; Tt 1:2; 3:7).

<sup>93</sup> «L'unico presente indicativo di questo dialogo (“dice”) manifesta subito lo scetticismo del capo giudeo»; E. Borghi, *art. cit.*, p. 479.

<sup>94</sup> La seconda domanda è costruita con una negazione, «μὴ δύναται...», di solito non tradotta (cfr. ad es. NR e ND), che accentua il tono dubitativo: «Può forse entrare...» (così ad es. la CEI 2008).

<sup>95</sup> Tale forma rabbinica è resa dalla costruzione greca «πῶς δύναται...»; cfr. R. Bultmann, *op. cit.*, p. 136.

<sup>96</sup> Per C.K. Barrett, *op. cit.*, p. 208, si tratta «indubbiamente» di un riferimento applicativo a se stesso, alla sua avanzata età; ipotesi tanto più verosimile alla luce del suo incarico, in quanto capo religioso del popolo.

riferimento a un livello spirituale (cfr. vv. 5-8). L'intervento di Nicodemo esclude, a nostro avviso, l'associazione mentale di Nicodemo al rito, a lui forse familiare, della nascita simbolica dei proseliti che, convertiti al giudaismo, venivano paragonati ai neonati<sup>97</sup>. Individuiamo così almeno due possibili interpretazioni delle domande di Nicodemo: o, con un po' di curiosa ingenuità, è davvero interessato a capire come sia possibile essere nuovamente generati una volta nati, o sta facendo dell'ironia per l'assurdità ascoltata. Il contesto ci sembra suggerire una *reductio ad absurdum*<sup>98</sup>; tanto più che, prendendo il «caso limite»<sup>99</sup> di un uomo in età avanzata, egli pare alludere all'impossibilità di essere partoriti da una madre a sua volta molto anziana (o già morta). Ci immaginiamo un Nicodemo sorpreso (cfr. μη θαυμάσης, «non meravigliarti», v. 7) e spiazzato per quanto udito dalla bocca di colui che riteneva essere un «dottore venuto da Dio» e da cui ipotizziamo si attendesse ben altro intervento. Ad ogni modo, secondo la dinamica giovannea dell'incomprensione (che sottende pure questo dialogo), le domande di Nicodemo offrono a Gesù l'occasione di portare il discorso a un livello ulteriore di rivelazione<sup>100</sup>.

«5 Gesù rispose: “In verità, in verità ti dico che se uno non è nato d'acqua e di Spirito, non può entrare nel regno di Dio. 6 Quello che è nato dalla carne, è carne, e quello che è nato dallo Spirito, è spirito. 7 Non ti meravigliare se ti ho detto: "Bisogna che nasciate di nuovo". 8 Il vento soffia dove vuole, e tu ne odi il rumore, ma non sai né da dove viene né dove va; così è di chiunque è nato dallo Spirito”».

Con un velo di tenerezza per quest'uomo sincero, ma apparentemente incapace di andare oltre, Gesù risponde e presenta più specificamente il «come» (πῶς) di tale nascita.

---

<sup>97</sup> Con J. H. Bernard, *op. cit.*, p. 103. Il *Talmud Babilonese* afferma che «un convertito è come un bambino appena nato» (*Yevamot* 22a) e specifica: «Una volta che si è immerso ed è emerso è come uno nato giudeo, in tutti i sensi» (*Yevamot* 47b); testi tratti da <https://www.sefaria.org/>. Non è chiara l'origine del battesimo dei proseliti. L'ipotesi attuale è che risalga al giudaismo del I sec. d.C. quando per i pagani convertiti erano d'obbligo tre cose: la circoncisione (per gli uomini), il battesimo (un bagno di purificazione) e l'offerta al Santuario; cfr. E. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C. – 135 d. C.)*, 3 voll., Brescia, Paideia, 1985-1998, vol. 3, t. 1, pp. 240, 241. È dunque probabile che all'epoca di Gesù fosse già praticata un'immersione totale dei pagani (*tevilah*) in una vasca d'acqua (*mikveh*) per la conversione al giudaismo, col senso dunque di una rinascita. Su questa scia, D. Marshall parla di uno «shock iniziale» di Nicodemo: «i giudei erano abituati a richiedere una “nuova nascita” ai convertiti gentili. Ma chiedere una nuova nascita [...] ad un giudeo nella posizione di Nicodemo [...] colpì alla radice sia la teologia del leader sia la sua visione del mondo. Il suo posto nel regno di Dio era stato assicurato con la sua razza, la sua circoncisione e la sua energica osservanza della legge». Cfr. D. Marshall, «Nicodemus in the Night», 23 february 2010, in <https://www.adventistreview.org/2010-1506-14>; visitato il 10/02/21. Lettura interessante, ma debole. Infatti, mancano scritti contemporanei che confermino tale rito giudaico (e con tale significato) al tempo di Gesù (né Filone Alessandrino né Giuseppe Flavio dicono alcunché a riguardo; cfr. E. Schürer, *op. cit.*, vol. 3, t. 1, p. 241, n. 89) e nel testo non vi sono elementi che supportino tale lettura. Sul concetto di rinascita nell'ellenismo e nel giudaismo rabbinico (posteriore a Gv), cfr. C.S. Keener, *op. cit.*, pp. 539-544.

<sup>98</sup> Con J.S. King, «Nicodemus and the Pharisees», in *The Expository Times*, XCVIII, 1986, n. 2, p. 45.

<sup>99</sup> R. Schnackenburg, *op. cit.*, p. 529.

<sup>100</sup> Con A. Wikenhauser, *op. cit.*, p. 124.

Vi è un dinamismo strutturale nel modo in cui viene ripreso e approfondito il tema della generazione: nel v. 5 l'avverbio ἄνωθεν (cfr. vv. 3,7) è prima esplicitato con «ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος», «da acqua e Spirito», e infine, nel v. 8, viene significativamente sostituito con un meno equivoco ἐκ τοῦ πνεύματος, «dallo Spirito»<sup>101</sup>.

Nel v. 5, dopo il *logion* di rivelazione, Gesù pronuncia una frase strutturalmente e concettualmente parallela alla precedente: «se uno non è generato..., non può...» (stessa costruzione del v. 3: «ἐὰν μή τις γεννηθῆῖ ... οὐ δύναται...»). In senso inverso sono ripresi i verbi principali utilizzati da Nicodemo nel v. 4, ora arricchiti da Gesù di un orizzonte di significato spirituale: «entrare nel grembo» (εἰς τὴν κοιλίαν ... εἰσελθεῖν) diventa «entrare nel regno di Dio» (εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ)<sup>102</sup>, mentre «nascere» (γεννηθῆναι) diventa «nascere da acqua e Spirito» (γεννηθῆῖ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος). Gesù contrappone al livello naturale di Nicodemo un livello spirituale. Non si tratta di una rinascita naturale, ma di una rinascita spirituale. Non è questione di entrare «di nuovo» nel grembo, ma è questione di entrare «dall'alto» nel regno di Dio.

Gesù vuole mostrare a Nicodemo che esiste un solo punto di partenza per giungere al regno: la generazione «dall'acqua-Spirito»<sup>103</sup>. Una novità per Nicodemo, che pensava di potervi giungere «con la sua fedeltà alla Legge»<sup>104</sup>. Gesù mostrerebbe così a Nicodemo ciò che la legge, per quanto buona, non può fare: far entrare nel regno. Il presupposto di

---

<sup>101</sup> M.M. Thompson, *John. A Commentary*, (The New Testament Library), Louisville, (KY), Westminster John Knox Press, 2015, p. 80, ha ben colto il senso di questa progressione: «Se la preposizione *ek* regge sia acqua (*hydatos*) sia Spirito (*pneumatos*), allora è in prospettiva una sola rinascita [...] nella frase “generato dall'alto” (3:3), l'avverbio “dall'alto” è prima sostituito da “d'acqua e Spirito” (3:5) e poi semplicemente da “dallo Spirito” (3:8); questi sono tre modi di affermare la medesima verità: “nascere” o “essere generato” da Dio implica la potenza generativa dello Spirito nella creazione dei figli di Dio (1:12-13)».

<sup>102</sup> B.M. Metzger osserva che in 3:5, diversamente da 3:3, pochi manoscritti in greco e un'ampia gamma di primi scritti patristici sostituiscono τοῦ θεοῦ, «di Dio», con τῶν οὐρανῶν, «dei cieli». Di fatto, nonostante «dei cieli» possa essere originale ed essere stato sostituito con «di Dio» per armonizzare il passaggio col v. 3, gli studiosi restano impressionati dall'età e dalla diversità di testi che leggono τοῦ θεοῦ. Inoltre, va considerata l'ipotesi che alcuni copisti possano aver introdotto τῶν οὐρανῶν in imitazione alla frequente ricorrenza dell'espressione nei sinottici, soprattutto in *Mt.* Cfr. B.M. Metzger, *op. cit.* p. 174. Si osservi che l'espressione «entrare nel regno di Dio» (εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ) ricorre 5 volte nei sinottici (*Mt* 19:24; *Mc* 9:47; 10:24,25; *Lc* 18:25), nei quali pure ricorre un'interessante espressione sinonimica che il lettore si aspetterebbe di trovare in *Gv*, dove però non figura: εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν, «entrare nella vita» (cfr. *Mt* 18:8,9; 19:17; *Mc* 9:43,45).

<sup>103</sup> Con J. Mateos, J. Barreto, *op. cit.*, p. 176. Cfr. L.L. Belleville, L.L., «“Born of water and Spirit”: John 3:5», in *Trinity Journal*, I, 1980, n. 2, pp. 133-135, che coglie nell'acqua-Spirito un'unità concettuale: i due termini sono posti in una relazione così stretta che dal v. 6 verranno riassunti sotto πνεῦμα.

<sup>104</sup> J. Mateos, J. Barreto, *op. cit.*, p. 176, secondo cui il brano mira a presentare ciò che sostituisce la legge, cioè «l'opera di Gesù Messia in opposizione a Mosè (1,17)». Essi precisano che le due funzioni attribuite dai farisei alla legge, ossia «essere fonte di vita e norma di condotta, vengono sostituite dalla persona di Gesù [...]», il solo da cui procede la vita. Inoltre, manifestando l'amore di Dio (cfr. 3:16), Gesù «si trasforma in norma di condotta», quella dell'amore. Il problema si incentrerebbe dunque sulla validità della legge, fonte di vita e norma di condotta, quale mezzo per realizzare la società giusta di Dio. Cfr. *Idem*, pp. 177, 182.

Nicodemo viene smontato da Gesù: «l'uomo non può giungere a ottenere pienezza e vita tramite l'osservanza della Legge», poiché la fonte della vita è altra<sup>105</sup>. La generazione a nuova vita procede esclusivamente dall'alto, da Dio, non dal basso, dall'essere umano. La preposizione ἐκ che regge i due sostantivi al genitivo («d'acqua e Spirito») e che si può tradurre con «da, a partire da, mediante», rafforza l'uso di ἄνωθεν nel senso spaziale: «la nuova vita si verifica nello spazio dello Spirito»<sup>106</sup>. Ponendo in parallelo le sentenze dei vv. 3 e 5, notiamo che Gesù lega la nuova nascita a due elementi: un elemento naturale, l'acqua (ὕδωρ)<sup>107</sup>, e un elemento sovranaturale, lo Spirito (Πνεῦμα), con l'acqua quale «luogo terreno concreto in cui avviene la nascita dallo Spirito»<sup>108</sup>. Ogni interpretazione della locuzione originale «da acqua e Spirito» procede dall'identificare i due termini<sup>109</sup> o dal differenziarli<sup>110</sup>. A nostro avviso, benché legati e afferenti alla medesima rinascita, i due termini vanno distinti, poiché relativi a due aspetti precisi della tradizione giovannea: il battesimo d'acqua e il ricevimento dello Spirito<sup>111</sup>.

<sup>105</sup> Cfr. J. Mateos, J. Barreto, *op. cit.*, pp. 190, 191.

<sup>106</sup> G. Gaeta, *op. cit.*, p. 49.

<sup>107</sup> Osserviamo che nei capp. 2-4 la parola «acqua» (ὕδωρ) ricorre ben 14 volte su un totale di 24 presenze in Gv (16 nei sinottici), rappresentando in generale un elemento saliente di questa sezione del Vangelo.

<sup>108</sup> K. Wengst, *op. cit.*, p. 132.

<sup>109</sup> Per Origene l'acqua differisce dallo Spirito solo per «aspetto», non per «sostanza»; anche per Calvino «acqua e Spirito» significano «la medesima cosa»; cfr. G.R., Beasley-Murray, *John*, (Word Biblical Commentary, 36), Nashville (TN), Thomas Nelson, 1999, p. 48. Secondo X. Leon-Dufour, *op. cit.*, pp. 392, 393, per il quale la locuzione è «una perifrasi» che la tradizione ecclesiastica collegava spontaneamente al battesimo, siccome l'espressione in questione è retta da un'unica preposizione e i vv. 6-8 parlano soltanto di Spirito, conviene ravvisarvi «una specie di endiadi e tradurre: “da acqua che è Spirito”». Su una scia simile S. Grasso, *op. cit.*, p. 152, per il quale, dal momento che in Gv l'acqua simboleggia più volte l'azione dello Spirito, i due termini sono collegati da una congiunzione (καί) avente valore epesegetico, tale che si legga «dall'acqua, cioè dallo Spirito». Cfr. J. Mateos e J. Barreto, *op. cit.*, p. 176: «Gesù accosta due simboli della stessa realtà: è l'acqua-Spirito che scende dall'alto».

<sup>110</sup> Vari autori patristici, tra cui Giustino (*1 Apol.* 61, 65) e Agostino (*Tract. Ev. Jo.* 11, 12), ritengono che l'espressione «nascere d'acqua» vada distinta e sia un chiaro riferimento al rito del battesimo (così sosterrà pure Lutero); cfr. M.M. Thompson, *op. cit.*, p. 80. Anche I. de la Potterie, «Naître de l'eau et naître de l'Esprit. Le texte baptismal de Jn. 3,5», in *Sciences ecclésiastiques*, XIV, 1962, n. 3, pp. 424, 425, attribuisce ai due termini significati distinti. Come J.H. Bernard, *op. cit.*, pp. 104, 105, considera ὕδατος καὶ un'aggiunta posteriore dell'evangelista e sostiene che il resoconto originale facesse riferimento soltanto alla generazione dallo Spirito (ciò che Gesù avrebbe effettivamente detto). In un secondo momento, alla luce della diffusa pratica cristiana del battesimo, comandata da Gesù stesso (cfr. Mt 28:19), l'evangelista avrebbe aggiunto ὕδατος καὶ per indicare come ottenere la nuova vita dallo Spirito. Noi, pur riconoscendo nell'espressione un riferimento al battesimo, con J. Zumstein, *op. cit.*, p. 154, osserviamo: «Il costrutto “d'acqua e” non è una glossa tardiva ma appartiene sicuramente al testo primitivo. Esso designa il battesimo cristiano, che si differenzia da quello di Giovanni per l'effusione dello Spirito». Pure per U. Wilkens, *op. cit.*, pp. 92, 93, è «infondata» l'ipotesi di un'integrazione tardiva della formulazione «da Spirito», ad opera di un «redattore ecclesiastico»; contro R. Bultmann, *op. cit.*, pp. 138, 139.

<sup>111</sup> Con C.K. Barrett, *op. cit.*, pp. 208, 209: «La giustapposizione d'acqua e Spirito (cfr. Ez. 36,25-27) richiama alla mente la predizione del Battista (1,26, cfr. 1,33) [...]. La predicazione di Giovanni suggeriva [...] che gli uomini devono prepararsi per la venuta del regno mediante il battesimo in acqua. Gesù, nel verso presente, va ancora oltre; la preparazione mediante il solo battesimo in acqua è inadeguata per il regno; gli uomini devono essere preparati da un rinnovamento radicale di se stessi, una nuova nascita effettuata dallo Spirito [...]. Era infatti l'aggiunta di "Spirito" ad aver trasformato il battesimo di Giovanni in battesimo cristiano (cfr. Atti 19,1-7)». Osserva H. Strathmann, *op. cit.*, p. 120: «Giovanni fa parlare Gesù

Volgendo lo sguardo al contesto storico-letterario di *Gv*, notiamo che all'inizio del Vangelo figura la prima testimonianza di Giovanni Battista<sup>112</sup>, dove egli afferma di essere colui che battezza (solo) «con acqua» (1:26), chiarendo che dopo di lui sarebbe venuto «quello che battezza con lo Spirito Santo» (1:33), «l'agnello di Dio che toglie il peccato del mondo», «il Figlio di Dio» (cfr. 1:29-31,34-36), colui che, una volta ricevuto<sup>113</sup>, dà «il diritto di diventare figli di Dio» (cfr. 1:12)<sup>114</sup>. Il battesimo di Giovanni era infatti finalizzato a predisporre l'accoglimento del Cristo, «affinché tutti credessero per mezzo di lui» (1:7; cfr. 1:6-9,26-31,35-37). A questo battesimo va poi ad aggiungersi, in maniera innovativa e qualificante, il battesimo «in Spirito Santo», (ἐν πνεύματι ἁγίῳ, cfr. 1:33)<sup>115</sup>, dispensato direttamente dal Cristo glorificato a chi crede in lui (cfr. 7:39; 20:22)<sup>116</sup>. Il battesimo con acqua associato al ricevimento dello Spirito si affermerà di fatto nella prima comunità<sup>117</sup>. Poiché per *Gv* la generazione dallo Spirito «si realizza concretamente nel battesimo», siamo persuasi che qualsiasi cristiano che avesse letto o udito questo testo pensasse al battesimo cristiano<sup>118</sup>.

«Poiché il battesimo è nello stesso tempo il rito di ammissione nella comunità, con ciò diventa anche chiaro che lo Spirito non produce individui isolati gli uni dagli altri, bensì che la nascita dallo Spirito introduce nella comunione della comunità.

---

in modo corrispondente alla conoscenza e all'esperienza della comunità cristiana, per la quale [...] battesimo con acqua e ricevimento dello Spirito erano una cosa sola». Per la comunità giovannea è l'opera dello Spirito «l'elemento di novità» che distingue il battesimo cristiano da quello impartito dal Battista.

<sup>112</sup> A lui era stata inviata una delegazione di rappresentanti da Gerusalemme per indagare sul suo ministero (cfr. *Gv* 1:19,22,24). In quanto capo, Nicodemo era verosimilmente al corrente del movimento battista e del suo battesimo d'acqua.

<sup>113</sup> Il verbo impiegato in 1:12 è ἔλαβον, aoristo indicativo attivo di λαμβάνω, «prendere», «ricevere».

<sup>114</sup> F.J. Moloney, *Il Vangelo di Giovanni*, (Sacra Pagina, 4), Torino, Elledici, 2007, pp. 80, 81, evidenzia bene l'assunto: «La nascita in una nuova situazione, in cui i credenti diventano figli di Dio in conseguenza dell'iniziativa di Dio, è già stata annunciata nel *Prologo* come risultato del credere e dell'accogliere Gesù (1,12-13). Ma c'è anche un'esperienza storica, una rinascita “dall'acqua” associata al dono dello Spirito. [...] La rinascita dall'alto è pertanto segnata dalla continuazione del rito del battesimo “con l'acqua”, adesso perfezionato dal battesimo dello Spirito portato da Gesù».

<sup>115</sup> Questo battesimo in Spirito Santo (ἐν πνεύματι ἁγίῳ) è un *hapax legomenon* giovanneo.

<sup>116</sup> *Gv* 7:37-39: «“Se qualcuno ha sete, venga a me e beva. 38 Chi crede in me, come ha detto la Scrittura, fiumi d'acqua viva sgorgeranno dal suo seno”. 39 Disse questo dello Spirito, che dovevano ricevere quelli che avrebbero creduto in lui [...]»; *Gv* 20:22: «Detto questo, soffiò su di loro e disse: “Ricevete lo Spirito Santo”». Notiamo che nell'opera giovannea l'«acqua viva» (ὑδὼρ ζῶντος) donata da Gesù diviene simbolo di vita per il credente. Cfr. anche *Gv* 4:10-14 (nel contesto del dialogo con la samaritana); *Ap* 21:6; 22:17.

<sup>117</sup> Cfr. F.J. Moloney, *op. cit.*, p. 81: «Il risultato di un dono dall'alto “dallo Spirito”, l'essere nati di nuovo “dall'acqua”, consentiva ai credenti di vedere ed entrare nel regno di Dio. Fin dall'inizio il dono dello Spirito “dall'alto”, che rendeva possibile questo passaggio, è stato accompagnato da un rito di rigenerazione reso solenne dal battesimo con l'acqua»

<sup>118</sup> Così R. Schnackenburg, *op. cit.*, pp. 529, 530, che chiarisce: la generazione dallo Spirito, «fondamentale evento salvifico che per la chiesa delle origini (secondo il mandato del suo Signore) era unito precisamente al sacramento del battesimo». L'autore osserva pure che in ambiente ellenistico i lettori potevano sì sentire un richiamo alla rigenerazione propria dei culti misterici, alla nascita nello spirito (νοῦς) della gnosi, ma «non potevano non rendersi conto della differenza fondamentale della dottrina cristiana»; *Idem*, p. 532.

[...] Giovanni chiama dunque in causa la dimensione della comunità e colloca l'attesa del futuro regno di Dio [...] nell'orizzonte del presente della comunità»<sup>119</sup>.

Pur tenendo conto di quanto finora rilevato, osserviamo che il battesimo in sé non è il fulcro dell'esposizione del Gesù giovanneo; anzi, vi è appena un'allusione<sup>120</sup>. Infatti, è solo la tematica dello Spirito a essere sviluppata nei versetti successivi (vv. 6-8). *Gv* «vuole mostrare come l'accesso alla salvezza non sia nell'ordine delle possibilità umane, ma avvenga mediante la sola grazia di Dio»<sup>121</sup>: è un'opera dello Spirito, «un evento miracoloso»<sup>122</sup>.

Al v. 6 sono introdotte le due categorie antropologiche complementari di «carne» (σάρξ) e di «spirito» (πνεῦμα), che sembrano poste in relazione all'acqua e allo Spirito, rispettivamente. In tal senso, come sostenuto da alcuni studiosi, la locuzione «d'acqua» potrebbe essere pure un'allusione al liquido amniotico del parto<sup>123</sup>. Ad ogni modo, la prima nascita è quella naturale, umana: «quel che è nato dalla carne, è carne» (v. 6a), mentre la seconda nascita è quella sovranaturale, spirituale: «quel che è nato dallo Spirito, è spirito» (v. 6b)<sup>124</sup>. Questa antitesi mostra l'opposizione tra un modo umano di essere, la carne, e un modo divino di essere, lo spirito; l'opposizione tra l'esistenza umana, terrena e caduca, e l'eterna potenza vitale che procede da Dio. La σάρξ è incapace e inadatta a fare accedere l'essere umano nella vita del regno; può farlo solo il πνεῦμα divino: «è lo Spirito che vivifica; la carne non è di alcuna utilità» (6:63)<sup>125</sup>.

---

<sup>119</sup> K. Wengst, *op. cit.*, pp. 132, 133, che ben sottolinea l'importanza del battesimo in seno alla comunità giovannea.

<sup>120</sup> Allusione che dipende esclusivamente dall'espressione «d'acqua». Circa l'interpretazione battesimale del v. 5, si veda l'articolata trattazione contenuta in R.E. Brown, *Giovanni*, cit., pp. 186-190. Cfr. R. Fabris, *op. cit.*, p. 207, che ritiene fondato il riferimento nel v. 5.

<sup>121</sup> Così J. Zumstein, pp. 154, 155.

<sup>122</sup> R. Bultmann, *op. cit.*, p. 139.

<sup>123</sup> D.A. Lee, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel. The Interplay of Form and Meaning*, (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series, 95), Sheffield, JSOT, 1994, pp. 44, 45, sostenendo «secondaria» l'eco al battesimo, preferisce leggere nella locuzione «d'acqua» anzitutto un riferimento «ai processi della riproduzione umana e in particolare all'effettiva venuta alla luce dal grembo materno dopo la rottura delle acque della madre»; con S.M. Schneiders, «Born Anew», in *Theology Today*, XLIV, 1987, n. 2, p. 192. D'altro parere C.S. Keener, *op. cit.*, p. 547, che scarta tale interpretazione a favore della lettura battesimale, «ben più probabile» alla luce del contesto evangelico.

<sup>124</sup> R. Schnackenburg, *op. cit.*, pp. 532, 533, sottolinea che nel pensiero giovanneo «l'origine determina la natura», pertanto «soltanto colui che è generato dallo Spirito è per sua natura "spirito" e può (così va completato il concetto) entrare nella sfera superiore (vv. 3 e 7), celeste (cfr. v. 13), divina [...]. Ne consegue la necessità che l'uomo generato secondo la carne venga anche generato "dall'alto" (v. 7)».

<sup>125</sup> Cfr. E. Schweizer, «σάρξ», in G. Kittel, G. Friedrich (a cura di), *op. cit.*, vol. XI, coll. 1365, 1366: «σάρξ, pertanto, è la sfera terrena perfettamente idonea a valutare cose terrene, ma inadeguata a giudicare chi viene da un'altra sfera. Manca completamente il significato di realtà peccatrice o istigatrice al peccato. Il passo 3,6 è molto vicino a questa concezione. Dell'intera umanità e di quanto da essa è generato si dice che è σάρξ. [...] 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 [...]. Ma il carattere di realtà peccatrice deriva al mondo non tanto dalla

Introdotta lo Spirito come autore della rinascita (v. 6), Gesù esplicita la *necessità* della generazione ἄνωθεν. Le due implicazioni logiche negative dei vv. 3, 5, «se uno non... non può» (ἐὰν μὴ τις... οὐ δύναται), già presentavano la rinascita come *conditio sine qua non* per accedere al regno, ma ora, nella sentenza parallela del v. 7, essa diviene definitiva: δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν, «bisogna che voi nasciate di nuovo»<sup>126</sup>. Per poter accedere al regno di Dio bisogna essere generati ἄνωθεν, «dall'alto», «dallo Spirito». Il verbo adoperato è δεῖ, «bisogna», «è necessario» (indicativo presente terza persona singolare del verbo δέω), nella sua tipica forma impersonale associata a un infinito, qui γεννηθῆναι, un infinito aoristo passivo<sup>127</sup>. Notare che Gesù non parla in termini generici, ma con ὑμᾶς, «voi», si rivolge direttamente anche a Nicodemo: anche lui deve nascere<sup>128</sup>. Ricordando che per il capo fariseo (come per ogni giudeo) la nascita «dalla carne» fosse determinante per l'ingresso nel regno di Dio, si comprende l'impatto della rivelazione di Gesù sull'imprescindibilità di un'altra nascita quale *pass* per il regno:

«Non basta essere nati dalla carne [...]: la carne vincola a una madre [...] vale a dire, a una razza e a un popolo. La nascita di cui parla Gesù è in relazione con l'ingresso nel regno di Dio. Per i giudei il regno di Dio si sarebbe attuato, almeno primariamente, in Israele, [...] supponeva dei limiti o privilegi di razza. Essere figli di Abramo dava già diritto a questo regno. Gesù ha contrapposto le due nascite: non è la prima, quella della razza, a garantire l'appartenenza al regno, ma la seconda; non l'ascendenza, ma il compimento dell'opera di Dio nell'uomo»<sup>129</sup>.

Per sottolineare l'opera straordinaria dello Spirito, Gesù si avvale retoricamente di un'immagine eloquente: lo Spirito come vento, la sua azione come quella del vento (v. 8). L'uso intenzionale di πνεῦμα è funzionale alla tecnica del doppio senso. Infatti, in greco la parola πνεῦμα può significare sia «Spirito» sia «vento». Dunque, come con ἄνωθεν,

---

σάρξ quanto dalla sua incredulità. [...]. In 1,13 σάρξ è il principio della nascita naturale, a cui si contrappone la nascita da Dio». Similmente, R.E. Brown, *Giovanni.*, cit., p. 171, osserva: «“carne” accentua la debolezza e la mortalità della creatura (non la peccaminosità come in Paolo); “Spirito”, in quanto contrapposto a carne, è il principio della potenza e della vita divina operante nella sfera umana».

<sup>126</sup> Così la NR. Diversamente ND, «dovete nascere di nuovo», e CEI 2008, «dovete nascere dall'alto».

<sup>127</sup> Cfr. W. Grundmann, «δεῖ», in G. Kittel, G. Friedrich (a cura di), *op. cit.*, vol. II, col. 793. «Entrato così a dare alla storia di Cristo la configurazione sua propria, al δεῖ compete un posto anche nell'opera salvifica che Dio dispiega a favore degli uomini. In Giovanni tale opera è presentata come la rinascita e il rinnovamento senza i quali l'uomo non è ammesso al regno di Dio»; *Idem*, col. 802.

<sup>128</sup> Con D.A. Carson, *The Gospel According to John*, (The Pillar New Testament Commentary), Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1990, p. 190: «Se Nicodemo, con la sua conoscenza, [...] posizione e integrità non può entrare nel regno promesso in virtù della sua posizione e delle sue opere, quale speranza per chi cerca la salvezza seguendo tali binari? Anche per un Nicodemo ci deve essere una trasformazione radicale, la generazione di una nuova vita, paragonabile alla nascita fisica». Sull'insufficienza di appartenere al popolo d'Israele e quindi sulla necessità anche per i giudei di nascere per accedere alla salvezza nel Figlio, cfr. T.D. Foster, «John 3:5: Redefining the People of God», in *Bulletin for Biblical Research*, XXVII, 2017, n. 3, pp. 351-360.

<sup>129</sup> J. Mateos, J. Barreto, *op. cit.*, p. 179.

notiamo come vi sia qui un altro significativo gioco semantico<sup>130</sup>. A differenza però dell'avverbio ἄνωθεν, πνεῦμα ha un corrispondente vocabolo nell'ebraico, con lo stesso doppio significato di vento e di spirito: רוּחַ, *rûah*<sup>131</sup>. Ancora una volta, un elemento naturale, il vento, viene posto in relazione a un elemento sovranaturale, lo Spirito. Nel corso della sua rivelazione Gesù ricorre perciò a due elementi naturali, l'acqua e il vento, dai quali parte per meglio esprimere l'opera generatrice dello Spirito. La nuova immagine del vento-Spirito ha lo scopo di presentare l'azione misteriosa dello Spirito. Del vento, di cui si può udire il «rumore», il «suono» (tutte possibili traduzioni di φωνή), si percepisce la presenza dinamica mediante gli effetti che produce al suo passaggio: il movimento, il cambiamento. Si pensi in tal senso al fruscio degli alberi, che forse quella notte faceva da sfondo melodico al dialogo. Lo Spirito, come il vento, soffia dove vuole (τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ). Dotato di volontà propria, è imprevedibile e incomprensibile nel suo agire; è svincolato dagli schemi umani e sfugge al loro controllo<sup>132</sup>. Lo Spirito ha una libertà propria e perciò agisce dove, come e quando vuole, nel modo e nella direzione (con lo scopo) che vuole. È così descritto al contempo sia il «come» della generazione sia quanto l'opera dello Spirito sia indipendente. Notiamo che questa descrizione è finalizzata a dare fondamento alla verità che chiude l'intervento di Gesù: «così è chiunque è generato dallo Spirito»<sup>133</sup>; «chiunque» rinasce dallo Spirito ne fa misteriosa esperienza, senza sapere né il come, né il quando, né il perché<sup>134</sup>.

### 2.3.3 Una testimonianza non ricevuta (vv. 9-12)

«9 Nicodemo replicò e gli disse: “Come possono avvenire queste cose?”»

<sup>130</sup> Si osservi, infatti, che per indicare il vento quale elemento naturale, si usa di solito la parola ἄνεμος (cfr. Gv 6:18; Ap 6:13; 7:1 e le 25 ricorrenze tra sinottici e *Atti*); cfr. H. Balz, «ἄνεμος», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *op. cit.*, vol. I, coll. 256, 257.

<sup>131</sup> Cfr. J. Kremer, «πνεῦμα», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *op. cit.*, vol. II, coll. 1010-1013. Mentre nel greco profano πνεῦμα era «espressione di una sostanza vitale cosmico-universale divina, ma intramondana», in Gv il πνεῦμα è essenzialmente «il dono del Signore innalzato»; *Idem*, pp. 1010, 1020.

<sup>132</sup> Cfr. C.K. Barrett, *op. cit.*, p. 211: «Lo Spirito, come il vento, è del tutto al di fuori sia del controllo che della comprensione dell'uomo: spira in questo mondo da un altro mondo».

<sup>133</sup> οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος. L'avverbio οὕτως, «così, in tal modo», si riferisce qui a ciò che precede, secondo una costruzione correlativa diversa da quella del v. 14 («come [καθὼς] ... così [οὕτως]»); cfr. M. Wolter, «οὕτως», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *op. cit.*, vol. II, col. 693.

<sup>134</sup> Con E. Balducci, *op. cit.*, p. 66. B. Maggioni, *op. cit.*, p. 39, osserva: «Ci si aspetterebbe: così è lo Spirito. E invece Gesù conclude il paragone diversamente: “Così è chiunque è rigenerato dallo Spirito” [...] La rigenerazione dall'alto è un evento misterioso, come è misteriosa la forza dello Spirito che la compie. Non vedi come avviene, però puoi vedere i suoi effetti». Cfr. R.E. Neighbor, «The New Birth and the Conversation with Nicodemus», in *Review & Expositor*, XX, 1923, n. 1, p. 179: il passo rileva la condotta «non convenzionale» di chi è nato dallo Spirito, che è «pieno di Spirito e guidato dallo Spirito».

Nicodemo continua a non capire; il tono è serio e non trova più spazio l'ironia dell'intervento precedente. Perplesso e confuso, ma intrigato, Nicodemo vuole sapere di più da questo «dottore venuto da Dio». Entrato in scena come un capo religioso che sa, ora porge a Gesù un'altra (ultima) domanda: «come possono [πῶς δύνανται, cfr. v. 4] avvenire queste cose?»<sup>135</sup>. Nicodemo vuole sapere come possano avvenire «queste» cose (ταῦτα) di cui ha parlato Gesù<sup>136</sup>: una sorta di «come» del «come» appena trattato<sup>137</sup>.

Ci si domanda se le parole di Gesù avrebbero potuto avere una qualche risonanza nella mente di Nicodemo. Infatti, se per i primi lettori e uditori del Vangelo la nascita d'acqua e Spirito poteva essere facilmente associata al rito del battesimo<sup>138</sup>, riteniamo che alle orecchie dei giudei una certa azione dello Spirito avrebbe dovuto essere familiare<sup>139</sup>. In quanto rabbi conoscitore della Scrittura, Nicodemo avrebbe potuto ricollegare le parole di Gesù sulla rinascita spirituale, sulla nuova vita, alle parole di profeti quali Ezechiele (cfr. Ez 36:26-27, purificazione con acqua ed effusione dello Spirito per un cuore nuovo; Ez 37:1-14, effusione rivitalizzante dello Spirito) e Isaia (cfr. Is 32:15; 44:3-4; futura opera vivificante dello Spirito)<sup>140</sup>. Del resto, sappiamo che «il giudaismo non ignorava lo Spirito Santo e la sua funzione escatologica»<sup>141</sup>. Nicodemo, in quanto fariseo, secondo le sue convinzioni tradizionali, credeva di accedere al regno sulla base dell'appartenenza a

---

<sup>135</sup> J.H. Bernard, *op. cit.*, p. 103, osserva come πῶς δύνανται sia una espressione ricorrente in Gv (cfr. 3:4,9; 5:44; 6:52; 9:16), «a favourite turn of phrase».

<sup>136</sup> Per A. Wikenhauser, *op. cit.*, p. 126, Nicodemo giunge a capire che Gesù parla «non di una seconda nascita corporale [...] bensì di una nascita di ordine superiore», di cui però gli sfugge la modalità.

<sup>137</sup> In tal senso J. Johnson, *art. cit.*, p. 8, parla di «meta-come» e titola il passo «Nicodemus' meta-how».

<sup>138</sup> Cfr. *supra*.

<sup>139</sup> Con G.R. O'Day, «New Birth as a New People: Spirituality and Community in the Fourth Gospel», in *Word & World*, VIII, 1988, n. 1, p. 57; F.J. Moloney, *op. cit.*, p. 82.

<sup>140</sup> S. Grasso *op. cit.*, pp. 152, 153, osserva che nel profeta Ezechiele «la riunione del popolo ebraico disperso avvenga mediante la purificazione con acqua e il dono dello Spirito (Ez 36,24-27)» e che la rigenerazione mediante acqua e Spirito era attesa pure dalla setta di Qumran ed è registrata in alcuni testi giudaici intertestamentari. Inoltre, egli rileva come l'effusione dello Spirito sia un tema presente nell'AT, specie al fine di «provocare la conversione del cuore che rende capaci di adempiere la volontà di Dio». G.R. O'Day, «New Birth...», *cit.*, pp. 57, 58, afferma che Gesù, parlando di acqua e Spirito, ricorra ad immagini tradizionali, così da passare «dal noto al nuovo». Sul collegamento tra Ez 36:25-27 e Gv 3:5, cfr. L.L. Belleville, *art. cit.*, pp. 137-139, che rimarca l'effusione dello Spirito come segno dell'era messianica; R.V. McCabe, «The Meaning of "Born of Water and the Spirit" in John 3:5», in *Detroit Baptist Seminary Journal*, IV, 1999, pp. 85-107, che riferisce la rinascita alla purificazione e alla trasformazione prodotta dallo Spirito. D'altro canto, J. Johnson, *art. cit.*, p. 7, ritiene che «questi suggerimenti potrebbero essere stati pensati per aiutare Nicodemo, ma i loro riferimenti [all'AT] rimangono piuttosto remoti», di modo che i collegamenti all'AT per acqua e Spirito «erano troppo velati perché Nicodemo potesse trarne beneficio».

<sup>141</sup> R. Schnackenburg, *op. cit.*, p. 530, il quale spiega come nella comprensione giudaica lo Spirito di Dio dovesse provocare, nel tempo della fine, «un'interiore conversione del cuore, che rende capaci d'un facile e pieno adempimento della volontà di Dio», un'idea «molto viva», stando alla testimonianza di testi apocrifi e giudaici dei tempi di Gesù. Similmente, J. Zumstein, *op. cit.*, p. 154, nota: «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». Cfr. anche U. Wilckens, *op. cit.*, p. 93.

Israele e dell'osservanza della Torah; faticava invece a comprendere un'azione generativa dello Spirito<sup>142</sup>. Notiamo che qui Nicodemo non sembra colpito tanto dalla *necessità* della nuova nascita, quanto dal *modo* della sua attuazione<sup>143</sup>. Alla sentenza di Gesù, «bisogna che nasciate di nuovo», Nicodemo replica infatti con un «come», non con un «perché».

A Nicodemo non resta che ascoltare e riflettere. È ora lasciato spazio all'ultimo, decisivo, intervento di Gesù.

«10 Gesù gli rispose: “Tu sei maestro d'Israele e non sai queste cose? 11 In verità, in verità ti dico che noi parliamo di ciò che sappiamo e testimoniamo di ciò che abbiamo visto; ma voi non ricevete la nostra testimonianza. 12 Se vi ho parlato delle cose terrene e non credete, come crederete se vi parlerò delle cose celesti?”»

Se finora è stato Nicodemo a porre domande a Gesù, in questo frangente è Gesù a porre un paio di domande retoriche a Nicodemo (vv. 10, 12). In 3:2 abbiamo visto come Nicodemo ha definito Gesù; qui, in 3:10-12, vediamo come Gesù definisce Nicodemo: «il maestro di Israele» (ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ; l'articolo c'è e va tradotto). Si tratta di un'ironica e paradossale constatazione: «il maestro dei maestri», «l'insegnante», non sa, non conosce (verbo γινώσκω), non comprende e non riceve la testimonianza di Gesù<sup>144</sup>. Nicodemo aveva iniziato il suo discorso convinto di sapere (οἶδαμεν, v. 2); ora si ritrova a prendere atto della sua ignoranza. Gesù sottolinea la sua lacuna: «non sai queste cose?» (v. 10; cfr. v. 9). Come può Nicodemo non sapere nulla di quanto detto? Forse egli ha una conoscenza lacunosa dell'AT che non gli permette di capire<sup>145</sup>, oppure lo studio rabbinico non è capace di dare vere risposte<sup>146</sup>. In ogni caso, per Gesù è giunto il momento di presentare in maniera più compiuta «queste cose» (ταῦτα); il suo terzo *logion* di rivelazione ha inizio (v. 11). Nicodemo ascolta un'amara osservazione, riguardante sia lui sia coloro che rappresenta. Infatti, come in precedenza (cfr. v. 7), Gesù si rivolge a un

---

<sup>142</sup> Cfr. R. Schnackenburg, *op. cit.*, pp. 530, 531, il quale ritiene che Nicodemo avrebbe potuto capire le parole di Gesù, quantomeno la necessità di una purificazione ad opera divina, di una trasformazione totale dell'uomo per entrare nel regno, secondo la comprensione rabbinica.

<sup>143</sup> Cfr. O.J. Filtvedt, «Revisiting Nicodemus's Question in John 3:9», in *The Journal of Theological Studies*, LXX, 2019, n.1, p. 140.

<sup>144</sup> K.V. Vrede, «A Contrast between Nicodemus and John the Baptist in the Gospel of John», in *Journal of the Evangelical Theological Society*, LVII, 2014, n. 4, pp. 723-725, evidenzia il collegamento in chiasmo tra le parole di Gesù in 3:11-12 e quelle del Battista in 3:31-32, sottolinea il contrasto ironico tra Nicodemo, «maestro d'Israele che non conosce né accetta la testimonianza», e il Battista, che è «di fatto il vero maestro di Dio, attraverso la testimonianza di Gesù», e afferma: «Giovanni è testimone e discepolo *par excellence*, Nicodemo è fariseo e maestro *par excellence*, eppure [qui] giacciono su poli opposti in relazione a Gesù».

<sup>145</sup> Così R.E. Brown, *Giovanni*, cit., p. 172, il quale osserva che comunque, stando al v. 12, c'è un distinguo tra «ciò che si sarebbe dovuto capire e ciò che è troppo profondo». R. Schnackenburg, *op. cit.*, p. 537, osserva a riguardo che, siccome le promesse della Scrittura trovano significato solo mediante la rivelazione di Gesù (cfr. Gv 5:39,46 ss.), la «debolezza del rabinato» stava nella mancanza di fede in Gesù quale «Inviato escatologico di Dio».

<sup>146</sup> Così R. Bultmann, *op. cit.*, p. 144.

«voi»<sup>147</sup>. Il problema di fondo è la resistenza a ricevere (verbo λαμβάνω, cfr. 1:12) la testimonianza di Gesù e dei suoi; una testimonianza consapevole (ὁ οἶδαμεν λαλοῦμεν, «parliamo di ciò che sappiamo») e oculare (ὁ ἐώρακαμεν μαρτυροῦμεν; «testimoniamo di ciò che abbiamo visto»)<sup>148</sup>.

Notiamo che nel v. 11, dopo essersi espresso in prima persona singolare, Gesù passa momentaneamente alla prima persona plurale<sup>149</sup>, per poi tornare alla prima persona singolare (v. 12). Si apre qui la questione del perché Gesù parli in «noi». Al di là delle proposte avanzate a riguardo<sup>150</sup>, abbiamo ragioni di contesto per affermare che Gesù, oltre che alla propria, includa qui sia la testimonianza del Battista, suo precursore (cfr. 1:6-8,19-28; 5:31-33), sia la testimonianza del Padre, suo mandante (cfr. 5:36-37). L'ipotesi che include i discepoli di Gesù e la comunità giovannea nella testimonianza in «noi» (cfr. 1 Gv 1:1-4) è per noi valida come estensione interpretativa, non come prima lettura. Resta il fatto che la prima persona plurale di Gesù crea un certo distacco schierato («noi» e «voi»), enfatizzando la riluttanza dei giudei e delle loro guide religiose a comprendere e a credere<sup>151</sup>. Dunque, in questo frangente, Nicodemo viene incluso, senza ombra di dubbio, nella categoria di chi non accoglie la testimonianza di Gesù e non crede<sup>152</sup>.

La domanda retorica dubitativa di Gesù, che chiude la parte di dialogo e introduce il monologo (vv. 13 ss.), presenta un paio di questioni interpretative: quali sono le «cose terrene» e le «cose celesti» a cui Gesù fa riferimento? Quando avrebbe parlato delle «cose terrene» a Nicodemo e a coloro che rappresenta (εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν), dato che *Gv*

---

<sup>147</sup> Si notino nel greco i verbi coniugati alla seconda persona plurale: οὐ λαμβάνετε (v. 11); οὐ πιστεύετε, πιστεύετε (v. 12), e l'uso del pronome personale plurale (dativo) ὑμῖν (v. 12; 2 volte).

<sup>148</sup> R. Badenas, *op. cit.*, p. 23, scrive in proposito: «Nicodemo si basa su tradizioni e teorie. Gesù conosce per esperienza. Il fariseo conosce la lettera. Gesù vive lo Spirito».

<sup>149</sup> Si noti nel greco la sequenza di verbi coniugati alla prima persona plurale: οἶδαμεν (indicativo perfetto), λαλοῦμεν (indicativo presente), ἐώρακαμεν (indicativo perfetto), μαρτυροῦμεν (indicativo presente).

<sup>150</sup> Secondo E. Balducci, *op. cit.*, p. 67, che osserva come questo passaggio dalla prima singolare alla prima plurale sia un *punctum crucis* degli esegeti, in queste parole «è anche l'evangelista che parla. [...] La testimonianza del discepolo si unisce a quella del Maestro». J.H. Bernard, *op. cit.*, p. 110, è invece del parere che nel v. 11 l'evangelista non riporti tanto le effettive parole di Gesù, quanto «la profonda convinzione dell'età apostolica per cui l'insegnamento della Chiesa riposava sulla testimonianza dei testimoni oculari (cfr. 1 Gv 4,14)». Su una scia simile, C.K. Barrett, *op. cit.*, p. 211, ritiene che qui Gesù associ se stesso ai suoi discepoli, anche se la prospettiva pare essere più quella ecclesiastica che quella del ministero storico, di modo che sia la comunità dei nati d'acqua e Spirito a rivolgersi alla sinagoga che Nicodemo rappresenta. Per U. Vanni, *op. cit.*, p. 67, quale sia la categoria a cui si riferisce Gesù «[...] risulta chiaro da un confronto con 1 Gv 1:1 ss. Gesù ha rivelato ciò che ha visto, ha testimoniato ciò che sa riguardo al Padre celeste e riguardo alla nuova vita divina; i discepoli, accettando la testimonianza di Gesù, credono e diventano così a loro volta testimoni». R.E. Brown, *Giovanni*, cit., p. 173, ritiene che nel v. 11 il Gesù giovanneo possa parlare al plurale anche per fare eco, in parodia, al «noi sappiamo» iniziale di Nicodemo (v. 2). Osserviamo, infine, che il «noi» potrebbe cogliersi come *pluralis modestie*, in particolare nella sua funzione inclusiva di coinvolgere e porre in relazione chi parla e chi ascolta.

<sup>151</sup> Con R. Fabris, *op. cit.*, p. 208.

<sup>152</sup> C'è una possibile allusione all'atteggiamento dei giudei durante la festa di Pasqua, con una messa in discussione delle loro adesioni, inclusa quella di Nicodemo. Cfr. S. Grasso, *op. cit.*, p. 158.

non riporta un suo precedente discorso pubblico? Occorre analizzare il contesto. Dal momento che nei primi due capitoli del Vangelo non è menzionata una testimonianza verbale di Gesù a Gerusalemme, ci sembra lecito ipotizzare che vi sia un riferimento a quanto detto pocanzi nel dialogo stesso (vv. 3-8)<sup>153</sup>.

Circa l'identificazione delle «cose terrene» (τὰ ἐπίγεια) sono due le interpretazioni più comuni: a) l'espressione racchiude eventi fisici, naturali, come la nascita o il soffiare del vento; b) l'espressione fa riferimento a eventi «spirituali» che avvengono sulla terra e perciò «terreni»: le nascite dallo Spirito<sup>154</sup>. Combinando le due letture, identifichiamo τὰ ἐπίγεια con le immagini familiari del parto e del vento, analogie della nascita «d'acqua e di Spirito», che procede sì «dall'alto», ma che ha luogo sulla terra, nella vita delle persone che la abitano<sup>155</sup>. Inoltre, nella totalità delle «cose terrene» si può includere l'incarnazione stessa del Figlio, quale uomo terrestre: «Cristo, mentre parla con Nicodemo, è visibile fisicamente, è a portata di mano»<sup>156</sup>. Stabilito il significato delle «cose terrene» si può comprendere meglio quali siano quelle «celesti», τὰ ἐπουράνια. Queste riguardano in maniera esclusiva la sfera del divino, trascendono l'umano e rivelano verità celesti mediante soggetti sovranaturali, non terreni<sup>157</sup>. Sono le realtà che Gesù presenterà nel suo discorso (vv. 13-21): la preesistenza e l'incarnazione del Figlio, l'amore di Dio e l'iniziativa divina della salvezza, l'innalzamento/glorificazione del Figlio incarnato e il dono della vita eterna<sup>158</sup>. In poche parole, «il mistero di Cristo»<sup>159</sup>.

---

<sup>153</sup> R. Bultmann, *op. cit.*, p. 147, non ha dubbi: «ἐπίγεια deve essere colto in riferimento a quanto è stato detto nei vv. 3-8». Similmente H. Ridderbos, *op. cit.*, p. 134: «le “cose terrene” sono evidentemente le questioni discusse nel precedente dialogo». Anche R.E. Brown, *Giovanni*, cit., pp. 173, 174, sostiene che le «cose terrene» siano quelle presentate nei vv. 3-8, perché illustrano realtà superiori con analogie terrestri, che hanno luogo sulla terra, mentre le «cose celesti» siano quelle presentate nei vv. 13 ss.

<sup>154</sup> Cfr. C.K. Barrett, *op. cit.*, p. 212.

<sup>155</sup> Con R.E. Brown, *Giovanni*, cit., pp. 173, 174; C.K. Barrett, *op. cit.*, p. 212, il quale osserva: «τὰ ἐπίγεια possono quindi essere eventi dell'universo fisico (come la nascita o il soffio del vento) [...] indicanti parabolicamente Cristo e l'attività di Dio in lui, tesi a promuovere la fede. Gesù ha parlato in parabole che avrebbero dovuto evocare in Nicodemo la fede (in Gesù stesso); siccome hanno fallito nel loro proposito, sarebbe quindi inutile parlare direttamente, senza parabole, di τὰ ἐπουράνια».

<sup>156</sup> Così U. Vanni, *op. cit.*, pp. 68, 69, il quale osserva che la rivelazione di Gesù non possa riguardare cose materialmente terrene, osservabili e controllabili, per accogliere le quali non occorre di fatto un atto di fede; essa riguarda «eventi soprannaturali che avvengono sulla terra, già rivelati da Gesù [...] la nuova nascita e la vita dallo Spirito, come pure, e a maggior ragione, “il mistero di Cristo nella sua condizione terrestre”».

<sup>157</sup> R. Schnackenburg, *op. cit.*, pp. 540, 541, evidenzia che «le espressioni “terreno-celeste” potrebbero, in linea generale, rientrare nella prospettiva “verticale” giovannea, che confronta la sfera terrena con quella celeste», qui non contrapposte, ma in «progressione verso l'alto: il “celeste” domina e supera il “terreno”». Quanto al celeste, «elemento essenziale della dottrina giovannea della salvezza (cfr. 8,12; 12,32; 13,33; 14,2-6)», «l'antitesi “sopra-sotto” equivale all'altra antitesi “questo mondo - il mondo che verrà”».

<sup>158</sup> Cfr. R. Bultmann, *op. cit.*, pp. 149-151. Secondo S. Grasso, *op. cit.*, p. 161, accogliere le cose celesti significa accogliere «l'identità del Figlio dell'uomo nella sua discesa-ascesa al Padre».

<sup>159</sup> Così B. Maggioni, *op. cit.*, p. 40; U. Vanni, *op. cit.*, p. 69. H. Traub, «ἐπουράνιος», in G. Kittel, G. Friedrich (a cura di), *op. cit.*, vol. VIII, col. 1515, conferma tale comprensione: «Nel Vangelo di Giovanni

La domanda retorica posta da Gesù potrebbe ora chiudere il colloquio. Infatti, se Nicodemo non comprende la necessità della rinascita (vv. 3-8), come potrebbe capire che in Gesù essa diviene possibile (vv. 13 ss.)?<sup>160</sup> Tuttavia, Gesù risponderà alla domanda di Nicodemo (v. 9)<sup>161</sup>: invece di scartare la sua fede «come aveva fatto con i molti altri che avevano creduto [cfr. 2:24], Gesù trattenne quella fede», rendendo «una forte e personale testimonianza di sé stesso come Figlio di Dio e della sua missione»<sup>162</sup>.

## ***2.4 Monologo di rivelazione (3:13-21): il ministero salvifico del Figlio, tra fede e incredulità***

Il monologo in oggetto costituisce l'apice dell'incontro, poiché quanto scambiato finora tra Gesù e Nicodemo acquisisce ulteriore significato alla luce di questa estesa rivelazione finale<sup>163</sup>, in cui Gesù, con un dire intenso e pregno di teologia, presenta quelle «cose celesti», valide per «chiunque»<sup>164</sup> (Nicodemo compreso), che implicano le «cose terrene». Cuore del discorso è la fede nel Figlio, mediante cui si ottiene la vita (vv. 15-18). Nicodemo, silenzioso, continua ad ascoltare nella penombra. Il discorso di Gesù si fa impersonale e dichiarativo<sup>165</sup>: dal tono dialogico si passa a quello monologico. Si tratta di un espediente giovanneo che dà alle parole di Gesù un'estensione generale, liberandole dai limiti della circostanza concreta per darvi un valore universale<sup>166</sup>.

### **2.4.1 Il Figlio innalzato per la vita di chiunque crede (vv. 13-15)**

«13 Nessuno è salito in cielo, se non colui che è disceso dal cielo: il Figlio dell'uomo [che è nel cielo]. 14 E, come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che il Figlio dell'uomo sia innalzato, 15 affinché chiunque crede in lui abbia vita eterna.»

Gesù inizia a presentare le «cose celesti» specificando che si tratta di realtà rivelate non da un essere umano comune, ma da un essere unico e speciale in quanto celeste, disceso dal cielo (cfr. 3:13,31; 6:38,42,51,58): il Figlio dell'uomo (ὁ υἱὸς τοῦ

---

[...] il termine mette in risalto il nascondimento della realtà celeste dovuto alla colpa del mondo; di fatto esso esprime [...] il mistero divino della rivelazione di questa realtà celeste nel Figlio».

<sup>160</sup> Cfr. R. Bultmann, *op. cit.*, p. 149, che parafrasa proprio così il v. 12: «If a man cannot see the necessity of rebirth, he will also be unable to see that in Jesus it has become possible».

<sup>161</sup> Con G. Gaeta, *op. cit.*, p. 77.

<sup>162</sup> Così S.R. Sandstrom, *art. cit.*, p. 52.

<sup>163</sup> Con J. Johnson, *art. cit.*, p. 10.

<sup>164</sup> Notare l'uso di πᾶς ὅ, «chiunque», nei vv. 8,15,16, che riprende e rafforza il τις, «uno», usato nei vv. 3,5.

<sup>165</sup> Con G. Gaeta, *op. cit.*, p. 99.

<sup>166</sup> Cfr. R.E. Brown, *Il Vangelo e le Lettere di Giovanni. Breve commentario*, Brescia, Queriniana, 1994, p. 22.

ἀνθρώπου)<sup>167</sup>. Evidentemente, Gesù parla qui di sé in terza persona, cosa non rara sia in *Gv* che nei sinottici<sup>168</sup>. Il v. 13 pone tuttavia un particolare problema interpretativo, che può far pensare più ad un commento dell'evangelista che a parole pronunciate da Gesù. Mentre la precisazione «che è nel cielo» (ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ) è per la maggioranza degli studiosi una glossa interpretativa di qualche copista<sup>169</sup>, l'affermazione che apre la frase, «Nessuno è salito in cielo» (οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν), presenta un verbo al perfetto, ἀναβέβηκεν, di cui non si hanno varianti testuali. Pare vi sia il riferimento all'ascensione di Gesù come ad un evento già avvenuto: dopo essere disceso dal cielo, incarnandosi, il Figlio dell'uomo risorto vi ha fatto ritorno<sup>170</sup>. Tuttavia, considerando i vv. 13-15 come un'unità coerente del discorso di Gesù<sup>171</sup>, notiamo che nel v. 14 si ha un riferimento all'innalzamento del Figlio come a un fatto non ancora verificatosi. Come comprendere allora la dichiarazione sull'ascesa in cielo del Figlio dell'uomo posta in bocca a Gesù?<sup>172</sup> Sugeriamo che si possa cogliere ἀναβέβηκεν non necessariamente come riferimento all'ascensione post-pasquale di Gesù, ma come elevazione alla sfera celeste, come comunione diretta tra il Figlio e il Padre: è dal Padre, di cui il Figlio è completa rivelazione (cfr. 1:1,14,18; 10:30,38; 14:9-10), che egli riceve conoscenza, indicazione e svelamento delle «cose celesti»<sup>173</sup> (cfr. 3:34; 5:19-20; 6:38; 12:49; 17:8,14).

<sup>167</sup> S. Grasso, *op. cit.*, p. 160, osserva che questo titolo, «che sta al culmine della presentazione che Gesù fa di sé sia ai discepoli (cf. *Gv* 1,51) sia a Nicodemo, costituisce il vertice della cristologia giovannea». Più in generale, nel Nuovo Testamento, l'appellativo «Figlio dell'uomo» si riferisce sempre e solo a Gesù ed è uno dei titoli con il quale sembra che egli stesso preferisse auto-definirsi, sia per sottolineare la concretezza della sua incarnazione sia in segno di adempimento delle profezie veterotestamentarie che lo concernevano.

<sup>168</sup> Non di rado, in importanti rivelazioni o in discorsi coi dodici o col popolo, Gesù parla di sé in terza persona come «Figlio» o «Figlio dell'uomo». Vi sono moltissimi esempi sia in *Gv* sia nei sinottici, in *Mt* in particolare. Cfr. ad es. *Gv* 5:19-23,25-27; 8:34-36; 9:35-37; 13:31-32; 17:1-3; *Mt* 8:20; 9:6; 10:23; 11:19,27; 12:8,32,40; 17:9,12; 20:18,28; 24:30,36-39,44; 25:31; 26:2,24,45 *et passim*.

<sup>169</sup> Un'aggiunta non presente nella maggior parte dei manoscritti e quindi non originale; cfr. B.M. Metzger, *op. cit.*, pp. 174, 175. Infatti, mentre la CEI non riporta questa variante testuale, la NR la pone fra parentesi.

<sup>170</sup> Cfr. 20:17, dove il Gesù risorto, parlando con la Maddalena, impiega lo stesso verbo (ἀναβαίνω), sempre al perfetto, per indicare il fatto che non sia ancora asceso al Padre.

<sup>171</sup> I vv. 13-14 sono formalmente legati insieme dai due καὶ iniziali: καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν ... καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὑψώσεν, «e... e...», presentando un interessante dinamismo ascendente mediante i due verbi ἀναβαίνω, «salire», e ὑψόω, «innalzare». Secondo X. Leon-Dufour, *op. cit.*, p. 403, «il καὶ iniziale, che funge da legame con il dialogo, può tradursi con un "si"», poiché Gesù andrà ad affermare le cose celesti.

<sup>172</sup> Secondo R. Bultmann, *op. cit.*, pp. 147-149, e A. Wikenhauser, *op. cit.*, pp. 127, 128, il perfetto ἀναβέβηκεν sarebbe o un perfetto generico, equivalente in pratica a un presente («può ascendere»), oppure un anacronismo dal punto di vista dell'evangelista. Al contrario, R. Schnackenburg, *op. cit.*, p. 560, sostiene che non possa trattarsi di un enunciato d'ordine generale «perché l'aoristo καταβάς ci pone in un contesto storico»; inoltre, osserva che «il Gesù giovanneo in genere non parla mai anacronisticamente» (eccetto in 4:38). Interessante la proposta di E. Balducci, *op. cit.*, p. 69, secondo cui «Nessuno è salito in cielo» va così inteso: «nessuno è stato in cielo, cioè nessuno è stato nel seno del Padre. Nessuno può raccontare quelle cose, "soltanto colui che è disceso dal cielo"» (enfasi nostra).

<sup>173</sup> Così R.E. Brown, *Giovanni*, cit., p. 174, il quale osserva che invece per gli studiosi che ritengono sia l'evangelista a parlare e non Gesù, egli «sta semplicemente ripensando all'ascensione di Gesù», mentre per

Mantenendo comunque la tensione, rileviamo che lo scopo fondamentale del v. 13 è di evidenziare che solo il Figlio dell'uomo, che procede dal cielo, ha l'autorità di rivelare le realtà celesti<sup>174</sup>. Gesù, presentandosi come autentico rivelatore divino, prende ora distanza dalle figure descritte come viaggiatori celesti nella letteratura intertestamentaria (ad es. Enoc): «solo lui è qualificato a rivelare la realtà celeste»<sup>175</sup>; nessun altro.

Prendiamo ora in considerazione il paragone tipologico contenuto nel v. 14. Il Gesù giovanneo richiama significativamente alla mente dell'interlocutore l'episodio del serpente di rame di Nm 21:4-9. Come Mosè «innalzò» (ὑψωσεν) su un'asta, il serpente di rame, di modo che tutti coloro che venivano morsi dai serpenti non morissero ma rimanessero in vita guardando la scultura innalzata (*tipo*), così «bisogna»<sup>176</sup> che il Figlio dell'uomo sia innalzato [ὑψωθῆναι], affinché chiunque crede in lui abbia vita eterna» (*antitipo*). Già l'autore del libro deuterocanonico della *Sapienza* vide nell'episodio del serpente innalzato da Mosè nel deserto un segno della pedagogia di Dio, che lasciò al suo popolo «un segno di salvezza» (σύμβολον σωτηρίας, cfr. LXX): «chi si volgeva a guardarlo era salvato non per mezzo dell'oggetto che vedeva, ma da te, salvatore di tutti» (Sap 16:6-7, CEI 2008)<sup>177</sup>. Tale rilettura ben si adatta al pensiero giovanneo del Gesù innalzato quale fonte di salvezza. Lo scopo finale del paragone, reso con καθὼς... οὕτως, «come... così», è rivelare la necessità (δεῖ, «bisogna», «è necessario») dell'innalzamento del Figlio, «affinché» (ἵνα finale, «al fine di») «chiunque crede» abbia la vita eterna (παῖς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχει ζωὴν αἰώνιον; cfr. 6:47, ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον) «in lui» (ἐν αὐτῷ)<sup>178</sup>, «in comunione con lui»<sup>179</sup>. Non appena un prolungamento di vita, a

---

altri il tempo passato sottolinea l'esclusività di Gesù nell'accedere alla sfera celeste per conoscere le cose celesti. Il passaggio «significa che Gesù è l'unico che sia mai stato in cielo» (*Idem*, p. 191).

<sup>174</sup> Di fatto Gesù conosce il Padre intimamente, perché procede da lui, sono uno e lui stesso è Dio, l'«io sono» (cfr. Gv 7:29; 8:24-28,54-58; 10:30-33; 14:9-11). Cfr. AA.VV., «The Gospel According to St. John», in F.D. Nichol, *et al.* (eds.), *op. cit.*, vol. V, p. 928.

<sup>175</sup> J. Johnson, *art. cit.*, p. 8. R. Fabris, *op. cit.*, p. 208, afferma che nel testo «si sente l'eco di una polemica contro altri pretendenti mediatori di rivelazione conosciuti nella tradizione giudaica». Da escludere tra questi Mosè, il mediatore d'Israele che ha portato la sapienza e la legge di Dio al popolo (cfr. Gv 1:17).

<sup>176</sup> Osserviamo con R.E. Brown, *Giovanni*, cit., p. 193, che tale «bisogna» (δεῖ) esprime ed implica una precisa volontà redentiva divina, predetta dalla Scrittura, così come presentata nella profezia del servo sofferente di Is 52-53, in cui il servo si fa carico delle malattie e dei peccati del popolo.

<sup>177</sup> Un'interpretazione simile di Nm 21:9 si trova nel *Targum*: «E capitava che quando un serpente aveva morso qualcuno questi guardava al serpente di rame e il suo cuore era rivolto al nome della parola del Signore e viveva». Cfr. R. Fabris, *op. cit.*, p. 209, il quale osserva che il confronto tra il serpente innalzato da Mosè nel deserto e il Figlio dell'uomo innalzato «è unico in tutto il NT. Esso viene ripreso sotto altre angolature dai padri e dai primi scrittori cristiani (cf. *Ps-Barn.* XII, 5-7; Giustino, *Apol.* I, 60.91.94.112; Tertulliano, *Adv. Marc.* III, 1 8; Origene, *Hom. in Ez.* XI, 3; Gregorio di Nissa, *Vit. Mos.*, PG 44, 413.415; Epifania, *Adv. Haer.* XXXVII, 7). In questi testi dei Padri si stabilisce una connessione tra il serpente, simbolo del peccato (Genesi), e il serpente elevato, simbolo di Gesù salvatore».

<sup>178</sup> Con B. Metzger, *op. cit.*, p. 175, che, osservando il carattere ambiguo della variante ἐν αὐτῷ (attestata in P<sup>75</sup> e in B), che può associarsi a πιστεύων o a ἔχει, evidenza che in Gv il verbo «credere» non è mai seguito

scadenza naturale, come quella degli israeliti nel deserto<sup>180</sup>, ma una vita «eterna» (αἰώνιον)<sup>181</sup>, ossia «definitiva»<sup>182</sup>, «piena»<sup>183</sup> («abbondante», cfr. Gv 10:10), scaturita e assicurata dalla vita stessa del Figlio (cfr. 1:4; 5:26). Una possibilità di vita disponibile per tutti coloro che vi credono, senza distinzioni o favoritismi di sorta: lo scopo dell'innalzamento del Figlio dell'uomo è la vita eterna per «chiunque crede»<sup>184</sup>.

Questo innalzamento del Figlio dell'uomo è di fatto la crocifissione, la morte, di Gesù. Osserviamo che il verbo ὑψώω, «innalzare», acquisisce in Gv un doppio significato: da un lato indica l'innalzamento della crocifissione, dall'altro la glorificazione/esaltazione del Figlio nella sua elevazione in croce<sup>185</sup>. Questo è chiaramente dimostrato in 12:32-34 dove, in seguito alla frase di Gesù, «quando sarò innalzato [ὑψωθῶ] dalla terra, attirerò tutti a me» (v. 32)<sup>186</sup>, l'evangelista spiega: «Così diceva per indicare di quale morte doveva morire» (v. 33). Infatti, la crocifissione innalzava da terra il condannato volgendo gli sguardi verso di lui<sup>187</sup>. A conferma dell'uso del verbo in riferimento alla crocifissione è poi lampante l'osservazione dei giudei, secondo cui non è ammissibile che il Cristo, il

---

dalla preposizione ἐν (eccezion fatta per questo passo), ma sempre da εἰς (34 volte). Di conseguenza, considerando originale ἐν αὐτῷ, C.K. Barrett, *op. cit.*, p. 204, afferma che «in lui» non va unito a «chiunque crede», ma a «abbia vita eterna» (cfr. ἐν αὐτῷ ζωὴ ἔσται, Gv 1:4; ζῶν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ, Gv 20:31).

<sup>179</sup> Con R. Schnackenburg, *op. cit.*, p. 566: «“in lui” [...] vale a dire attraverso la sua persona e la comunione con lui». Si noti che un concetto simile varrà per l'espressione ἐν θεῷ in 3:21.

<sup>180</sup> «Non già la semplice guarigione dal veleno, dunque la pura salute-salvezza fisica, bensì la perennità complessiva ed universale di tutto quanto di bello e di buono donne e uomini possono vivere»; E. Borghi, *art. cit.*, p. 482. A quest'idea della salvezza si collega tutto quanto è detto nei versetti successivi (vv. 16 ss.).

<sup>181</sup> Per uno studio approfondito sull'uso giovanneo dell'aggettivo αἰώνιος in relazione al sostantivo ζωή, cfr. J. G. Van Der Watt, «The Use of αἰώνιος in the Concept ζωὴ αἰώνιος in John's Gospel», in *Novum Testamentum*, XXXI, 1989, n. 3, pp. 217-228. L'autore mostra come nel Quarto Vangelo le due espressioni, «vita», ζωή (19 ricorrenze) e «vita eterna», ζωὴ αἰώνιος (17 ricorrenze, di cui la prima compare in 3:15), siano *intercambiabili* e rechino il medesimo significato concettuale, con la prima da intendersi come una semplice abbreviazione della seconda: è la *stessa realtà di vita*.

<sup>182</sup> Così J. Mateos, J. Barreto, *op. cit.*, p. 166, secondo cui «la traduzione “eterna” (indefinita) impoverisce il contenuto dell'espressione, insistendo soltanto sulla conseguenza, senza denotare la qualità (definitiva)».

<sup>183</sup> S. Grasso, *op. cit.*, p. 162, che suggerisce che dal contesto giovanneo si possa «desumere che la durata sia sinonimo di pienezza». Così quando si parla di vita eterna si parla di «vita piena» (cfr. Gv 3:16.36; 5:24; 6:40,47; 11:25; 20:31), «la quale non ha primariamente un significato di vita oltre la morte, ma di esistenza che già dal preciso momento dell'incontro con Gesù è all'insegna della pienezza e della totalità» (*Idem*, p. 248). Di medesima comprensione R. Fabris, *op. cit.*, p. 211: «vita “eterna”, cioè piena e definitiva».

<sup>184</sup> Questa rivelazione del v. 15 (ripresa nel v. 16) è cruciale. Non per nulla si viene a trovare nel cuore di un chiasmo, ABCDC'B'A': A) v. 11: opposizione alla testimonianza; B) v. 12: incredulità nella parola; C) vv. 13-14: discesa e innalzamento del Figlio per la salvezza; D) v. 15: vita eterna nel Figlio (la salvezza); C') vv. 16-17: dono e invio del Figlio per la salvezza; B') v. 18: incredulità nel Figlio; A') v. 19: opposizione alla luce. Con G. Gaeta, *op. cit.*, p. 100.

<sup>185</sup> Cfr. H. Ridderbos, *op. cit.*, pp. 136, 137, il quale evidenzia che sia in Gv sia nei sinottici la crocifissione non è presentata come l'umiliazione di Gesù, ma come l'esaltazione del Figlio dell'uomo.

<sup>186</sup> Una «evidente allusione» alle parole e all'immagine di 3:14; con E. Balducci, *op. cit.*, p. 70.

<sup>187</sup> Sull'equiparazione tra crocifissione e innalzamento, K. Berger, C. Colpe, *op. cit.*, p. 165, rilevano un passaggio interessante di *Vita e opere di Alessandro di Macedonia* di Callistene (IV sec. a.C.), nel quale è esplicitato che la crocifissione rendeva i condannati «visibili da ogni parte» poiché innalzati. Gli autori osservano che «la tecnica e l'effetto della crocifissione, così come la si praticava anticamente, sono all'origine di questa analogia».

Figlio dell'uomo, possa venire innalzato, cioè messo a morte, perché «dimora in eterno» (v. 34, cfr. Dn 7:14). Un altro interessante parallelo si trova in 8:24-28 dove, parlando nel Tempio e rivolgendosi in particolare a capi e farisei (chissà che tra questi non vi fosse pure Nicodemo), Gesù afferma: «se non credete che io sono, morirete nei vostri peccati» (v. 24) e poi aggiunge: «Quando avrete innalzato [ὕψωσητε] il Figlio dell'uomo, allora conoscerete che io sono» (v. 28)<sup>188</sup>. Il Cristo innalzato diviene dunque «il punto di confluenza di tutti quelli che guardano, il luogo da cui sgorga la vita divina»<sup>189</sup>.

Con quanto dichiarato nei vv. 13-15 prende sostanzialmente forma la risposta di Gesù all'ultimo πῶς δύναται di Nicodemo: la rinascita dallo Spirito a «vita eterna» è possibile soltanto grazie all'innalzamento del Figlio. Siamo dinanzi al punto cruciale del discorso: la necessità della nascita dall'alto (δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν, v. 7) giace nella necessità dell'innalzamento del Figlio (ὕψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, v. 14). Il «come» trova risposta in un «chi»:

«L'offerta di una nuova vita, la generazione *anóthen*, ha una sola fonte: l'offerta della vita stessa di Gesù. L'offerta della *sua vita* mediante il suo innalzamento sulla croce rende possibile la *nuova vita*. Nascere *dall'alto* è nascere *di nuovo* nell'innalzamento di Gesù sulla croce»<sup>190</sup>.

#### 2.4.2 Il Figlio inviato per salvare, tra fede e incredulità (vv. 16-18)

«16 Perché Dio ha tanto amato il mondo, che ha dato il suo unigenito Figlio, affinché chiunque crede in lui non perisca, ma abbia vita eterna. 17 Infatti Dio non ha mandato suo 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 dell'unigenito Figlio di Dio.»

Giunto a quello che potrebbe già esserne il culmine, il monologo gesuano continua e la rivelazione raggiunge significativamente il suo vertice con il celeberrimo v. 16, che va a dare sostanziale fondamento a quanto precedentemente affermato (vv. 14-15)<sup>191</sup>.

Sono cinque i verbi che strutturano la sentenza. Vi sono, nell'ordine, due aoristi indicativi attivi, aventi per soggetto Dio (ὁ θεός, «il Dio»): ἠγάπησεν, «ha amato», con oggetto il mondo, e ἔδωκεν, «ha dato», con oggetto il Figlio. Seguono due congiuntivi,

<sup>188</sup> Circa l'innalzamento di Gesù, R.E. Brown, *Giovanni*, cit., p. 192, coglie un'interessante «continua azione di ascesa», che egli descrive come «oscillazione all'insù del grande pendolo della Incarnazione, correlativa alla discesa della parola che divenne carne». Il primo step dell'ascesa è così l'innalzamento in croce; il secondo la risurrezione dai morti; il terzo l'ascensione al cielo.

<sup>189</sup> J. Mateos, J. Barreto, *op. cit.*, p. 184.

<sup>190</sup> G.R. O'Day, «New Birth...», cit., p. 61 (enfasi originali).

<sup>191</sup> Con J. Zumstein, *Il vangelo secondo Giovanni*, cit., p. 162: «La particella “poiché” (γάρ) indica che il v. 16 costituisce il fondamento dei vv. 14-15».

ἀπόληται (aoristo), «perisca», e ἔχη (presente), «abbia», aventi per soggetto πᾶς ὁ πιστεύων, «chiunque crede», ossia un participio presente («il credente»).

L'iniziativa è di Dio, che *ha amato* (ἀγαπάω, «amare») il mondo in maniera così profonda e coinvolta<sup>192</sup> che *ha dato* (δίδωμι, «dare», «donare»)<sup>193</sup> il suo unico Figlio<sup>194</sup>. Due azioni compiute in un determinato tempo passato, una volta per sempre<sup>195</sup>. La costruzione οὕτως... ὥστε, «tanto... che»<sup>196</sup>, serve a indicare che un'azione è conseguenza dell'altra: è l'amore per il mondo che ha spinto il Padre al dono del Figlio<sup>197</sup>. L'amore precede il dono. Mentre sull'amore che lega il Padre, il Figlio e i discepoli ci sono più passaggi in Gv, questo è il solo passo del Vangelo che ha «il mondo» come destinatario dell'amore divino e come ragione dell'incarnazione del dono-Figlio<sup>198</sup>. Siamo dunque dinanzi a un amore «eccezionale».

Ci si chiede quale sia la qualità di tale amore. Poiché «Dio è amore» (cfr. 1 Gv 4:8,16), non v'è motivo di ritenere che sia un amore diverso o inferiore a quello che lega Padre, Figlio e discepoli. L'amore di Dio per i discepoli non è che una declinazione dell'amore universale qui espresso, il quale dispone il Padre a donare il Figlio<sup>199</sup>. Frutto

---

<sup>192</sup> L'aoristo sottolinea «un supremo atto d'amore». Così R.E. Brown, *Giovanni*, cit., p. 175.

<sup>193</sup> W. Popkes, «δίδωμι», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *op. cit.*, vol. I, col. 852, osserva che in Gv il verbo assume una «caratterizzazione espressamente teologica [...] Il dare fa parte dell'agire divino [...] δίδωμι è un'espressione giovannea del principio *sola gratia*».

<sup>194</sup> L'espressione «figlio unigenito» (υἰὸν τὸν μονογενῆ), a cui alcune varianti aggiungono il possessivo «suo» (αὐτοῦ), più che esprimere il senso di «unico generato» vuole sottolineare una qualità di Gesù, la sua unicità di Figlio e l'unicità della relazione tra Padre e Figlio (cfr. 1:14). Infatti, μονογενής riflette l'ebraico יָחִיד, *yachid*, «unico, prezioso», usato in Gn 22:2,12,16 per Isacco (cfr. μονογενής in Eb 11:17), il figlio prediletto di Abrahamo, ma non l'unico generato. Cfr. R.E. Brown, *Giovanni*, cit., pp. 19, 176. Per una trattazione completa del termine μονογενής, cfr. D. Moody, «God's Only Son: The Translation of John 3:16 in the Revised Standard Version», in *Journal of Biblical Literature*, LXXII, 1953, n. 4, pp. 213–219.

<sup>195</sup> Osserva J. Bligh, «Four Studies in St John, II: Nicodemus», in *Heythrop Journal*, VIII, 1967, n. 1, p. 47: «Entrambi questi verbi all'aoristo sono incettivi: il dono è permanente, così anche l'amore che lo ha spinto».

<sup>196</sup> Posto prima di un aggettivo o di un avverbio, οὕτως significa «così», mentre davanti a un verbo, come in questo caso (cfr. 1 Gv 4:11), ha il significato di «(così) tanto». Cfr. M. Wolter, «οὕτως», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *op. cit.*, vol. II, col. 693.

<sup>197</sup> Cfr. C.K. Barrett, *op. cit.*, p. 215. Osserviamo che del dono come conseguenza dell'amore se ne ha un'eco interessante negli scritti paolini, sia in chiave ecclesiologica e coniugale, «E voi, mariti, amate le vostre mogli come Cristo ha amato [ἠγάπησεν] la chiesa e ha dato [παρέδωκεν] se stesso per lei» (Ef 5:25), sia in chiave più intimistica, «il quale mi ha amato [ἀγαπήσαντός] e ha dato [παραδόντος] se stesso per me» (Gal 2:20). Notiamo che è sempre l'amore che spinge al dono. Si osservi che il verbo usato per esprimere il dono in questi testi non è δίδωμι come in Gv 3:16, ma παραδίδωμι, più propriamente «consegnare».

<sup>198</sup> Con G.R. Beasley-Murray, *op. cit.*, p. 51. Sull'amore del Padre per il Figlio, cfr. Gv 3:35; 10:17; 15:9,10; 17:23,24,26; sull'amore del Figlio per i suoi discepoli, cfr. 13:1; 15:9; sull'amore del Padre per i discepoli, cfr. 14:21,23; 16:27; 17:23,26. Il verbo impiegato è sempre il medesimo: ἀγαπάω. L'amore è per Giovanni una relazione reciproca: il Padre ama il Figlio e il Figlio ama il Padre (cfr. 14:31); Gesù ama i suoi discepoli e questi a loro volta amano il proprio maestro (cfr. 14:15,21,23,24,28; 21:15,16); infine, ai discepoli è chiesto che si amino gli uni gli altri (cfr. 13:34,35; 15:12,13,17; 17:26). Per approfondimenti sul tema dell'amore in Gv, cfr. G. Schneider, «ἀγάπη, ἀγαπάω», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *op. cit.*, coll. 29, 30; E. Stauffer, «ἀγαπάω», in G. Kittel, G. Friedrich (a cura di), *op. cit.*, vol. I, coll. 139-142.

<sup>199</sup> È probabile che l'amore del Padre che offre l'unico Figlio faccia eco a quello che a quel tempo era un familiare racconto veterotestamentario: l'episodio in cui Dio comandò ad Abrahamo di prendere Isacco, il

ed espressione di questo amore che raggiunge l'umanità è la salvezza del mondo (cfr. v. 17)<sup>200</sup>. Tuttavia, secondo il contesto, si tratta di un amore non corrisposto dagli «uomini» (cfr. 3:19). D'altra parte, per quanto Dio ami il mondo, possiamo osservare che il suo amore dimora solo in coloro che accolgono il Figlio (cfr. 5:41-43), di modo che sia la risposta di fede a rendere efficacemente trasformante l'amore di Dio nell'essere umano<sup>201</sup>. È nel contesto di un intenso amore incondizionato per il mondo che il Padre dona il Figlio e il Figlio, donandosi<sup>202</sup>, dona la vita. Questo dono di vita e salvezza è «il dono di Dio» *par excellence* (cfr. 4:10) e si accoglie per fede: occorre credere «in lui», nel Figlio, che è vita (cfr. 11:25; 14:6), per avere la vita<sup>203</sup>. Del resto, «l'uomo non può ricevere nulla se non gli è dato dal cielo» (3:27). È tutto un dono di Dio.

Nel v. 16 si ha una ripresa di quanto già espresso al v. 15 e notiamo che le due espressioni sono pressoché identiche a meno di una precisazione aggiunta allo scopo: «affinché [...] *non perisca* ma abbia vita eterna», o «affinché [...] *non si perda* ma...» (μη ἀπόληται ἀλλὰ...). Il verbo ἀπόλλυμι, che può tradursi sia «perire» sia «perdere» o «andare perduto», ha un campo semantico totalmente negativo e indica perdizione e annientamento risolutivi, con implicazioni che si estendono oltre la vita terrena<sup>204</sup>. È così più evidente il forte contrasto tra la vita eterna promessa da Gesù (cfr. 1 Gv 2:25) e la morte definitiva, ineludibile rovescio della medaglia. Chi non crede nel Figlio si priva automaticamente della vita<sup>205</sup>, poiché solo la fede sottrae alla morte qual destino eterno<sup>206</sup>.

Quanto al «mondo» (κόσμος), categoria tipicamente giovannea<sup>207</sup>, esso va colto anche in questo testo con una connotazione tipicamente negativa. Anche se il mondo non è negativo in sé, infatti è creazione divina (cfr. 1:10), esso è pure tendenzialmente ostile a Dio, misconosce la sua rivelazione e diviene luogo di scetticismo, di tribolazioni, di rifiuto e di dominio satanico<sup>208</sup>. Nondimeno, proprio questo mondo è amato da Dio. Il suo

---

suo unico figlio, che egli amava, per offrirglielo in sacrificio (Gn 22:2,12); cfr. G.R. Beasley-Murray, *op. cit.*, p. 51; G. Zevini, *op. cit.*, p. 148, secondo cui l'evangelista si ispira proprio all'esperienza di Abrahamo.

<sup>200</sup> Con E. Stauffer, «ἀγαπάω», in G. Kittel, G. Friedrich (a cura di), *op. cit.*, vol. I, col. 140.

<sup>201</sup> Così C.K. Barrett, *op. cit.*, p. 215.

<sup>202</sup> Il Padre dona il Figlio, ma di fatto è il Figlio stesso a donarsi, a «deporre» (verbo τίθημι) la sua vita, come evidenziato in più passaggi del *corpus* giovanneo: Gv 10:11,15,17,18; 15:13; 1 Gv 3:16.

<sup>203</sup> In 1:17 Gv attestava che se la legge è giunta tramite Mosè, la grazia e la verità sono venute mediante il Figlio. Tale grazia è questo dono di salvezza, che consente il passaggio «dalla morte alla vita» (Gv 5:24).

<sup>204</sup> Cfr. A. Kretzer, «ἀπόλλυμι», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *op. cit.*, vol. I, coll. 359-361.

<sup>205</sup> Il Figlio «è il vero Dio e la vita eterna» (1 Gv 5:20), è la fonte gratuita dell'acqua della vita (cfr. Gv 4:14; Ap 21:6); è il pane divino che è disceso dal cielo per dare vita al mondo (cfr. Gv 6:32-33,38,41).

<sup>206</sup> Cfr. Gv 3:36; 6:40,47; 11:25,26.

<sup>207</sup> Delle 186 ricorrenze neotestamentarie, 108 si trovano nel *corpus* giovanneo: 78 presenze del termine in Gv, 23 in 1 Gv e 7 in 2 Gv; assai di più di quelle riscontrabili nei sinottici (appena 15 presenze); cfr. H. Balz, «κόσμος», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *op. cit.*, vol. II, col. 81.

<sup>208</sup> Cfr. Gv 1:10-11; 3:19; 7:7; 8:23; 12:31; 14:17,30; 15:18; 16:11,33; 17:9,14; 18:36.

amore tocca il mondo allo scopo di donare la vita a chiunque crede. Diviene così più evidente il collegamento con la rinascita e con il *Prologo*: il Figlio, venuto nel mondo che ha creato, non è stato accolto, non è stato ricevuto (cfr. 1:10-11; 3:19), ma a tutti coloro che lo ricevono, «che credono nel suo nome», egli «ha dato il diritto di diventare figli di Dio», essendo «nati da Dio» (cfr. 1:12-13). È sulla scia di quanto affermato che più tardi la prima comunità giovannea testimonierà: «Vedete quale amore ci ha manifestato il Padre, dandoci di essere chiamati figli di Dio! E tali siamo. Per questo il mondo non ci conosce: perché non ha conosciuto lui» (1 Gv 3:1). Dunque, la demarcazione giovannea tra i figli di Dio e il resto del mondo è data esclusivamente dalla fede nel Figlio.

Alla luce di quanto appena delineato prende significato il γάρ («infatti») del v. 17, che introduce a un'essenziale puntualizzazione: il Figlio, quale «Agnello di Dio che toglie il peccato del mondo» (1:29), non è venuto nel mondo come giudice, ma come colui che salva, come «salvatore del mondo» (cfr. 4:42)<sup>209</sup>. Non è il giudizio lo scopo per cui Dio *ha inviato* (ἀπέστειλεν) il Figlio, ma la salvezza del mondo, così come il Gesù giovanneo attesterà pubblicamente in Gerusalemme, dopo il suo ingresso trionfale: «io non sono venuto a giudicare il mondo, ma a salvare il mondo» (cfr. 12:47).

Nel v. 17 l'atto del dono è specificato con l'azione dell'invio. Sono moltissimi i passi dove il Gesù giovanneo si presenta come l'inviato del Padre, di cui fa la volontà, di cui pronuncia le parole e di cui compie le opere: egli è la rivelazione massima e definitiva del Padre<sup>210</sup>, «è la trasparenza del Padre»<sup>211</sup>. La cristologia dell'inviato si lega qui a quella dell'incarnazione (cfr. 1:14) per enfatizzare il grande fine soteriologico. Il Figlio è il dono incarnato che il Padre ha inviato per salvare l'umanità, per donare la vita a tutti coloro che credono nella sua rivelazione di Messia e Figlio (cfr. 20:31), vivendo un'intima relazione di conoscenza tanto col Padre quanto con il Figlio da lui mandato (cfr. 17:2,3,21).

L'antitesi vita/morte del v. 16 viene ripresa nel v. 17 con la contrapposizione tra giudizio e salvezza, mediante i verbi κρίνω, «giudicare», «sentenziare in sede giudiziaria e punire», «condannare»<sup>212</sup>, e σώζω, «salvare»<sup>213</sup>. Questa serve a far risaltare la missione

<sup>209</sup> Negli scritti giovannei Gesù figura come «salvatore» in più passaggi e in modo chiaro e incisivo. Ad esempio, in seguito alla testimonianza della samaritana, molti crederono che Gesù fosse veramente «il Salvatore del mondo» (ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου, 4:42); in uno dei suoi discorsi Gesù si presenterà come «la porta» entrando per la quale «uno... sarà salvato» (10:9); in 1 Gv 4:14 è scritto: «[...] il Padre ha mandato il Figlio per essere il Salvatore del mondo» (ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου).

<sup>210</sup> Cfr. Gv 3:15-17,35-36; 4:34; 5:24,30,36; 6:29,38-39,44; 7:16,18,28-29,33; 8:16,23,26,29,42; 9:4; 10:30,36; 11:42; 12:44-45,49; 13:1; 14:9-10,24; 16:5; 17:3,8,21,23,25; 20:21.

<sup>211</sup> B. Maggioni, *op. cit.*, p. 58.

<sup>212</sup> Cfr. M. Rissi, «κρίνω», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *op. cit.*, vol. II, col. 110.

<sup>213</sup> Il verbo ricorre in Gv appena 6 volte (cfr. 3:17; 5:34; 10:9; 11:12; 12:27,47); il sostantivo una, in 4:22.

del Figlio, quella di rendere la salvezza potenzialmente accessibile a «chiunque», a tutti (la portata è qui universale), mediante la fede: «l'adesione di fede elimina il giudizio di condanna»<sup>214</sup>. Osserviamo che i verbi «giudicare» e «salvare» hanno un marcato accento escatologico: sono relativi al momento del giudizio che precede il regno<sup>215</sup>. In quest'ottica sia Nicodemo sia gli altri giudei ritenevano che «la missione del Messia sarebbe consistita nella liberazione di Israele e nel giudizio delle nazioni pagane, cominciando da Roma»<sup>216</sup>. La nuova prospettiva del giudizio basata su una più inclusiva espressione di fede nel Figlio di Dio doveva dunque risultare difficile da accogliere per il giudaismo di allora<sup>217</sup>.

Quanto al verbo πιστεύω, «credere», nei vv. 16-18, dove ricorre ben 4 volte, esso è sempre in relazione al Figlio, mai al Padre: bisogna credere (anche) nel Figlio (cfr. 14:1: «credete in Dio e credete anche in me»; ND 2003). Nel v. 18, dove si hanno tre ricorrenze del verbo, viene introdotto quello che identifichiamo come lo spartiacque del giudizio, poi espresso esplicitamente nel v. 19. L'invio del Figlio divide il mondo in due categorie di persone: coloro che credono «in lui» (πιστεύων εἰς αὐτόν) e coloro che non credono «nel nome dell'unigenito Figlio di Dio» (μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ)<sup>218</sup>. Gesù presenta il giudizio come un atto che non riguarda chi crede, ma solo chi non crede: la condanna sopraggiunge soltanto per chi, nel proprio presente, assume una posizione di incredulità nei confronti dell'«unigenito Figlio»<sup>219</sup>, che dunque non giudica nessuno (cfr. 8:15), perché è chi non crede in lui che si autoesclude dalla vita<sup>220</sup>. Comprendiamo, così, che rispetto alla visione escatologica tradizionale il tema del giudizio è fondamentalmente reinterpretato: in Gv l'azione escatologica di Dio avviene in maniera decisiva con l'incarnazione del Figlio, non alla fine dei tempi, e, ben più della classica rappresentazione del giudizio finale, viene enfatizzata la salvezza<sup>221</sup>, correggendo forse un'«interpretazione errata della concezione di Cristo giudice»<sup>222</sup>.

<sup>214</sup> S. Grasso, *op. cit.*, p. 166.

<sup>215</sup> Con J. Zumstein, *op. cit.*, p. 164.

<sup>216</sup> R. Badenas, *op. cit.*, p. 130, che cita a conferma la Mishnah, 'Aboda Zara 2 a,b.

<sup>217</sup> Tale fatica (spesso ostilità) emerge chiaramente in successivi discorsi pubblici di Gesù; cfr. Gv 6; 8; 10.

<sup>218</sup> «Questa costruzione di πιστεύειν con εἰς τὸ ὄνομα si trova in 1,12; 2,23; 3,18 (20,31 non è un parallelo [leggiamo infatti ἐν τῷ ὀνόματι]). Può essere distinta da πιστεύειν con il dativo, che generalmente significa "dare credito a", ma non da πιστεύειν con εἰς e l'accusativo, che esprime tanto la fedeltà quanto l'assenso»; C.K. Barrett, *op. cit.*, p. 164.

<sup>219</sup> Espressione che compare, seppur con qualche lieve differenza, in 3:16 (τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ) e in 3:18 (τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ), dà luogo ad un'inclusione tematica relativa al ruolo unico dell'unigenito Figlio.

<sup>220</sup> Come opportunamente osserva J. Zumstein, *op. cit.*, pp. 164, 264, rifiutando di credere nel Figlio «l'essere umano attira su di sé il giudizio, ovverosia resta chiuso nella propria perdizione [...] Se il dono della vita in pienezza rappresenta il centro della rivelazione cristologica, il suo rifiuto condanna a rimanere separati da Dio e dunque a restare prigionieri dello spazio della morte».

<sup>221</sup> Cfr. J. Zumstein, *op. cit.*, pp. 163, 164.

<sup>222</sup> C.H. Dodd, C.H. Dodd, *L'interpretazione del Quarto Vangelo*, Brescia, Paideia, 1974, p. 265.

Stando a quanto finora rilevato, sembra che il Figlio non abbia un ruolo attivo nel giudizio; tuttavia, in Gv 5:22,27 è detto che il Padre «ha affidato tutto il giudizio al Figlio [...] e gli ha dato autorità di giudicare perché è il Figlio dell'uomo». Come conciliare queste affermazioni con la rivelazione secondo cui il Figlio non è venuto per giudicare, ma per salvare? La questione è complessa. Nel cap. 5, nell'arco di pochi versetti, accanto all'escatologia «presentista»<sup>223</sup>, tipicamente giovannea, secondo cui il giudizio avviene nell'incontro storico con il Figlio e nell'ascolto della sua parola (cfr. vv. 24-27), troviamo la tradizionale escatologia di stampo giudaico, secondo cui il giudizio avverrà al tempo finale della «risurrezione di vita» e della «risurrezione di giudizio» (cfr. vv. 28-29), con l'inevitabile insorgenza di una tensione che impegna molto la critica esegetica<sup>224</sup>. Senza pretendere di sciogliere tale tensione, ci limitiamo a osservare che, a un tempo, *Gv* specifica quale sia lo scopo primario per cui il Figlio è venuto: salvare, per poi precisare, in seconda istanza, che al Figlio è stato pure affidato il giudizio. Comprendiamo così che il giudizio rimane già nel presente per chi non ascolta la testimonianza del Figlio per avere la vita (cfr. 5:24), ma che pure avrà luogo nel futuro, «nell'ultimo giorno», quando a giudicare chi avrà respinto la rivelazione del Figlio sarà «la parola» da Gesù stesso annunciata (cfr. 12:48)<sup>225</sup>. Fondamentalmente, *Gv* disgiunge due aspetti dell'agire divino, la salvezza e il giudizio, per infine rilevare che in Cristo si compiono entrambi<sup>226</sup>.

Su questa scia tematica, il discorso di Gesù prosegue, avviandosi alla conclusione.

### 2.4.3 Il giudizio tra luce e tenebre, tra verità e malvagità (vv. 19-21)

«19 Il giudizio è questo: la luce è venuta nel mondo e gli uomini hanno amato le tenebre più della luce, perché le loro opere erano malvagie. 20 Perché chiunque fa cose malvagie odia la luce e non viene alla luce, affinché le sue opere non siano scoperte; 21 ma chi mette in pratica la verità viene alla luce, affinché le sue opere siano manifestate, perché sono fatte in Dio.»

Questi versetti sono al contempo in continuità e in discontinuità con i precedenti. In continuità, perché la questione affrontata è sostanzialmente ancora quella del giudizio;

<sup>223</sup> Escatologia che C.H. Dodd, *op. cit.*, p. 545, definisce «realizzata» (un'espressione che egli stesso ritiene «poco felice»): la formula giovannea, «storica» e «altamente teologica», ἐρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν, «viene l'ora ed è già [venuta]», inaugura l'ora escatologica nel presente, senza però escludere l'attesa futura.

<sup>224</sup> Cfr. J. Zumstein, *op. cit.*, p. 253, 259. Per ragioni di spazio non possiamo approfondire il concetto di giudizio in *Gv*; per un quadro generale dell'escatologia giovannea, cfr. C.H. Dodd, *op. cit.*, pp. 264-268; 397-399; J. Zumstein, *op. cit.*, p. 252-265.

<sup>225</sup> «L'escatologia presentista trova un prolungamento nel reinquadramento dell'escatologia tradizionale», come ad un certo punto giunge a concludere, in maniera interessante, J. Zumstein, *op. cit.*, p. 264.

<sup>226</sup> Con C.H. Dodd, *op. cit.*, p. 397.

in discontinuità, perché la terminologia delle «opere» sostituisce quella della fede e un vocabolario etico succede a quello soteriologico<sup>227</sup>.

La questione introdotta viene ora meglio chiarita. Il giudizio (κρίσις), qui «nel suo duplice senso di separazione e condanna»<sup>228</sup>, giunge con l'avvento del Figlio e Gesù lo spiega ricorrendo al dualismo antitetico evocativo luce/tenebre (φῶς)/σκότος). Notando un parallelismo concettuale tra i vv. 18 e 19, si capisce che accogliere la luce corrisponde a credere nel Figlio, mentre indugiare nelle tenebre equivale a non credere<sup>229</sup>. Se nel primo caso non v'è giudizio, nel secondo esso rimane:

«Se la fede salva dal giudizio, il rifiuto di credere rinvia al giudizio. Questa è la profonda idea giovannea del giudizio: la condanna è in ultima analisi un'autocondanna: chi rifiuta di credere nel Figlio si giudica da sé»<sup>230</sup>.

In Gv Gesù è «la luce del mondo» che si è manifestata nel mondo (cfr. 8:12; 9:5; 12:46): solo chi riconosce in lui «la luce della vita» (cfr. 8:12; 1:4-5,9) passa dalle tenebre alla luce, «dalla morte alla vita» (cfr. 5:24)<sup>231</sup>. Dinanzi alla luce si produce una spontanea separazione nel mondo: da una parte chi si avvicina alla luce della salvezza, dall'altra chi si allontana da essa, verso una più profonda oscurità<sup>232</sup>. Sottolineiamo che si tratta di una separazione già in atto, nell'adesso del discorso<sup>233</sup>. I risultati sono già visibili: l'immagine descrive una situazione «presente» dell'umanità<sup>234</sup>. La «decisione» (κρίσις) per la luce o le tenebre diviene una questione di preferenza, o meglio, d'amore: lett. «gli uomini hanno amato [ἠγάπησαν] più l'oscurità che la luce» (ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς). È amaro il contrasto con il v. 16: l'amore di Dio per il mondo non è (in generale) corrisposto dall'umanità. Con un primo γάρ è detto cosa comporta il rifiuto della luce: le

<sup>227</sup> Con J. Zumstein, *op. cit.*, p. 164; anche G. Zevini, *op. cit.*, p. 150, marca il «senso morale» di questi versetti.

<sup>228</sup> G.R. Beasley-Murray, *op. cit.*, p. 51.

<sup>229</sup> In tal senso, S. Grasso, *op. cit.*, p. 146, osserva che in Gv σκότος indica «l'ambiente che contrasta l'azione messianica»; cfr. Gv 1:5; 6:17; 8:12; 12:35,46; 20:1; 1 Gv 1:5; 2:8,9,11.

<sup>230</sup> H. Strathmann, *op. cit.*, p. 128, che parla di «autodecisione interiore». Per G. Zevini, *op. cit.*, p. 150, costoro «volutamente scelgono la non-vita».

<sup>231</sup> In Gv 9, al termine del racconto di guarigione del nato cieco, Gesù affermerà di essere venuto nel mondo «per fare un giudizio» (v. 39), di fatto quello qui presentato, «affinché quelli che non vedono vedano, e quelli che vedono diventino ciechi», ossia affinché gli uni passino dalle tenebre alla luce, e gli altri, che credono di vedere (cfr. v. 41), restino nelle tenebre.

<sup>232</sup> Cfr. D. Moody Smith, *John*, (Abingdon New Testament Commentaries), Nashville (TN), Abingdon, 1999, p. 100: «La venuta della luce rivela l'oscurità per ciò che essa è, e la divisione tra luce e tenebre è il giudizio escatologico»; R. Bultmann, *op. cit.*, p. 154, 159: «L'incredulo, chiudendo la porta all'amore di Dio, muta il suo amore in giudizio». C.H. Dodd, *op. cit.*, pp. 266, 367, descrive questo processo presentandolo in termini di «discriminazione»; lo strumento dell'«opera discriminatrice» è la luce: la venuta di Cristo nel mondo, datore della vita e «illuminatore», mette in evidenza «la radicale distinzione tra bene e male». Gli «uomini», tramite il loro atteggiamento dinanzi alla luce, mostrano ciò che sono e si giudicano.

<sup>233</sup> Con M.M. Thompson, *op. cit.*, p. 86: «Il giudizio atteso nel futuro viene dichiarato adesso».

<sup>234</sup> Cfr. G.R. Beasley-Murray, *op. cit.*, p. 51: «La venuta del Figlio per la salvezza può mutarsi in occasione di giudizio, una possibilità che è presente per tutti coloro che ascoltano il vangelo».

«opere malvagie» (ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα); con un secondo γάρ, all'inizio del v. 20, è chiarita la ragione della preferenza dell'oscurità: «chiunque fa cose malvagie odia la luce» (πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράσων μισεῖ τὸ φῶς) e la rifugge per non essere scoperto nel suo malvagio operare (καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα μὴ ἐλεγχθῇ τὰ ἔργα αὐτοῦ). Le due espressioni, compiere azioni malvagie e odiare la luce, sono congiunte, perché «chi fa il male appartiene al mondo che non tollera l'azione illuminante e quindi discernente di Gesù»<sup>235</sup>. Il verbo μισέω, «odiare», «detestare», rafforza il concetto di preferenza pocanzi presentato<sup>236</sup> e, più che un atteggiamento ostile, esprime un «distanziamento»<sup>237</sup>, quello da Gesù-luce: è «vivere [...] nel rifiuto della luce ed evitare la sfera della luce»<sup>238</sup>.

Le «opere» (τὰ ἔργα; vv. 19,20,21) di chi «non viene alla luce» (οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, v. 20) e quelle di chi «viene alla luce» (ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, v. 21) sono al centro del discorso; tre verbi diversi sono impiegati per esprimere la messa in atto di tali opere: πράσσω, per chi «fa cose malvagie» (v. 20); ποιέω e ἐργάζομαι, per chi «pratica la verità» e la attua «in Dio» (ἐν θεῷ, v. 21)<sup>239</sup>. Anche in Gv (come nella greco antica, nella LXX e in tutto il NT) il verbo πράσσω, differentemente da ποιέω, «è usato unicamente per indicare l'attività umana», specie l'agire riprovevole, «con un giudizio prevalentemente negativo»<sup>240</sup>. Chi fa il male agisce in modo da non essere visto o scoperto e le tenebre divengono l'habitat più adatto a tale scopo. A costoro è poi contrapposta (δὲ, «ma») la categoria di chi «fa la verità» (ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν) e perciò stesso non teme la luce<sup>241</sup>. Notiamo che non dice, come atteso, «chi fa cose buone», ossia «chi fa il bene», ma «chi mette in pratica la verità»<sup>242</sup>. Comprendiamo però, per contrasto con «chi fa cose malvagie», che «praticare la verità» significa di fatto «fare ciò che è bene e giusto»<sup>243</sup>. Si tratta di opere fatte alla luce, «fatte in Dio», realizzate «in comunione con Dio»<sup>244</sup>, nella

<sup>235</sup> Cfr. S. Grasso, *op. cit.*, p. 168.

<sup>236</sup> μισέω significa più «propriamente, detestare (su base comparativa); [...] amare qualcuno o qualcosa meno di qualcuno o qualcos'altro, ossia rinunciare a un'opzione in favore di un'altra». Questa la definizione dell'*HELPS Word-studies*, come riportata in <https://biblehub.com/greek/3404.htm>.

<sup>237</sup> M.M. Thompson, *op. cit.*, p. 86.

<sup>238</sup> O. Michel, «μισέω», in G. Kittel, G. Friedrich (a cura di), *op. cit.*, vol. VII, col. 345.

<sup>239</sup> πράσων, come ποιῶν, è un participio (sostantivato) presente attivo; ἐργασμένα è un participio perfetto medio-passivo. Il senso di questi participi è oggettivare le affermazioni esplicative pronunciate.

<sup>240</sup> Cfr. C. Maurer, «πράσσω», in G. Kittel, G. Friedrich (a cura di), *op. cit.*, vol. XI, coll. 36, 37.

<sup>241</sup> «L'oscurità nasconde; la luce rivela; [...] quelli che non hanno nulla da nascondere vengono lietamente alla luce». M.M. Thompson, *op. cit.*, pp. 86, 87.

<sup>242</sup> «[...] "quelli che fanno ciò che è vero", una frase che si trova anche nella regola della comunità di Qumran ("praticare la verità"; 1QS1:5; 5:3; 8:2; cfr. Tob 4:6; 13:6)»; così D. Moody Smith, *op. cit.*, p. 100.

<sup>243</sup> Cfr. 1 Gv 3:10: «In questo si distinguono i figli di Dio dai figli del diavolo: chiunque non pratica la giustizia [πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην] non è da Dio [οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ]». Chi pratica la verità «pratica la giustizia», e chi fa ciò che è giusto «è da Dio».

<sup>244</sup> Così leggiamo la locuzione; con U. Vanni, *op. cit.*, p. 75. Cfr. G.R. Beasley-Murray, *op. cit.*, pp. 51, 52, che rende così il senso dell'espressione: «Chi [...] agisce secondo verità, viene alla luce, poiché le sue

volontà da lui rivelata. È in tal senso significativo che 1 Gv 1:5-7 presenti come membri autentici della comunità coloro che, in comunione con Dio (κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ), camminano nella luce (ἐν τῷ φωτὶ περιπατοῦμεν) e praticano la verità (ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν). Pertanto, «“fa la verità” chi conosce e accetta la luce»<sup>245</sup>. Coloro che praticano la verità «lasciano che la verità, la verità conosciuta, determini il loro comportamento»<sup>246</sup>. Le opere di verità segnano dunque eticamente la vita di chi accoglie la luce<sup>247</sup>. Coloro che non ricevono la testimonianza di Gesù (cfr. v. 11) e si allontanano dalla luce del Figlio rimangono nelle tenebre. Pertanto, l'opera di verità che conta è andare incontro a Gesù-luce. In tal senso, Nicodemo rappresenterebbe «l'eccezione», perché a un certo punto è uscito dalle tenebre per andare incontro a Gesù (cfr. 3:1)<sup>248</sup>, la luce che «splende nelle tenebre» (1:5). Nondimeno, il contesto sembra suggerire che alla fine Nicodemo sia rimasto nell'oscurità. Tuttavia, poiché nella narrazione giovannea, come vedremo, egli comparirà ancora, Gv 3 non fornisce l'ultima parola su questa figura, che per ora non può essere valutata né positivamente né negativamente<sup>249</sup>.

A questo punto, sentiamo il bisogno di precisare che credere o non credere, essere salvati o perduti, non è ora una questione che si possa ridurre meramente all'«argomento morale» delle opere malvagie o buone<sup>250</sup>, il che andrebbe in netta contraddizione con la precedente rivelazione soteriologica basata sulla fede nel dono del Figlio. Dunque, non si fraintenda il venire alla luce di chi pratica la verità come espressione di una salvezza per opere giuste, lettura che snaturerebbe la grazia salvifica per fede risaltata in 3:14-18. H. Ridderbos chiarisce:

«La menzione ripetuta ed enfaticata alle “opere” è dovuta non all'idea che alla fine sono le opere, e non la fede, a essere decisive per entrare nel regno di Dio; essa è piuttosto basata sull'idea (profondamente radicata nell'Antico Testamento e nella religione basata su di esso) che la verità è pratica, che qualcosa va fatto, che [...] una persona diventa riconoscibile nelle sue azioni»<sup>251</sup>.

---

azioni sono realizzate mediante la grazia di Dio». D.F. Ford, «Meeting Nicodemus: A Case Study in Daring Theological Interpretation», in *Scottish Journal of Theology*, LXVI, 2013, n. 1, pp. 12, 13, osserva che la preposizione «in» è centrale nel linguaggio teologico di Gv, tant'è vero che in Gv 15, nella parabola della vite e dei tralci, la preposizione ἐν accompagna significativamente il verbo μένω, «rimanere», «dimorare».

<sup>245</sup> H. Ridderbos, *op. cit.*, p. 142.

<sup>246</sup> Così afferma lucidamente H. Strathmann, *op. cit.*, p. 129.

<sup>247</sup> Queste «indicano l'esistenza di chi vive in comunione con Gesù-luce e percorre con lui un cammino di fede e accoglie e costruisce il piano di Dio con una conseguente condotta di vita»; G. Zevini, *op. cit.*, p. 150

<sup>248</sup> Con J. Bligh, *art. cit.*, p. 50.

<sup>249</sup> Con J.M. Bassler, *art. cit.*, p. 638.

<sup>250</sup> Cfr. H. Ridderbos, *op. cit.*, p. 142. Quanto alle opere malvagie, non si tratta necessariamente di opere immorali in sé, ma malvagio «è ciò che è contrario al vangelo» e che si oppone alla verità rivelata. In Gv, a determinare ciò che è bene e ciò che è male, sono Dio e l'atteggiamento dinanzi alla sua parola. Cfr. G. Harder, «πονηρός», in G. Kittel, G. Friedrich (a cura di), *op. cit.*, vol. X, col. 1386.

<sup>251</sup> H. Ridderbos, *op. cit.*, p. 142.

Notiamo però che il v. 21 presenta principalmente un'altra prospettiva (in tensione con la precedente): il testo dice che chi pratica la verità viene, per conseguenza, alla luce, e non che chi è nella luce, per conseguenza, pratica la verità. Scorgiamo allora una rivelazione ben più sorprendente: chi fa la verità, ossia chi fa il bene coerentemente a quanto conosce, «anche se non avverte il problema storico della venuta del Cristo, già si avvia verso la luce»<sup>252</sup>, è già in cammino ed è più predisposto ad accogliere, a un dato momento, il Figlio. In tal senso, Nicodemo, impegnato come ogni giudeo zelante nella pratica della verità<sup>253</sup>, si trovava in un cammino costellato di giuste opere «fatte in Dio» che più facilmente poteva condurlo alla luce del Cristo, come di fatto è avvenuto con l'incontro notturno. Nella sua misteriosa complessità, il respiro che porge questo passo si rivela così di straordinaria portata, non senza una più inclusiva estensione concettuale.

Con questa ultima considerazione di Gesù, nota conclusiva di un monologo che di fatto è un'articolata esortazione a credere nel Figlio, venendo alla luce, per ricevere la vita, termina l'incontro. Illuminato da quanto ascoltato, Nicodemo scompare nel buio.

«[...] non c'è una conclusione narrativa alla storia di Nicodemo, nessuna affermazione tipo “così Nicodemo si allontanò”. [...] L'effetto del suo silenzio sul lettore [...] è lasciare aperta la questione della sua fede»<sup>254</sup>.

Le luci si spengono. Sulla scena cala il sipario. Col fiato sospeso, restiamo seduti. Se da una parte il testo non dice con quali pensieri Nicodemo tornò a casa quel giorno, lasciando «una conclusione *in suspense* sulla posizione di Nicodemo»<sup>255</sup>, dall'altra, le parole pronunciate da Gesù echeggiano nella nostra mente e accendono il nostro spirito. Con Nicodemo, ci sentiamo interpellati pure noi lettori.

A tal proposito, nel prossimo capitolo, apriremo due finestre, una su Nicodemo e l'altra su noi. Quale impatto avrà avuto questo incontro notturno nella vita di Nicodemo? Indagheremo brevemente la questione a partire dalle tracce lasciate dall'evangelista lungo il suo scritto, delineando anche la funzione della figura di Nicodemo in seno al Vangelo. Infine, evidenzieremo le principali linee di senso teologico-esistenziale che questa bella pagina del Vangelo, con le sue aperture, porge, *hic et nunc*, sia alla comunità dei credenti sia, più in generale, a ogni essere umano che abita il nostro tempo.

---

<sup>252</sup> E. Balducci, *op. cit.*, p. 75.

<sup>253</sup> «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», come osserva J. Zumstein, *op. cit.*, p. 166.

<sup>254</sup> D.A. Lee, *op. cit.*, pp. 56, 57.

<sup>255</sup> R. Vignolo, *op. cit.*, p. 102.

## Capitolo III – Nicodemo e noi: uno sguardo in prospettiva

### 3.1 *L'itinerario di Nicodemo, dalle tenebre alla luce*

#### 3.1.1 Nicodemo nel Quarto Vangelo

In seguito all'incontro notturno, Nicodemo viene espressamente menzionato nel *Vangelo secondo Giovanni* in altre due occasioni: nel contesto di un dibattito sulla figura del Cristo (7:40-53) e nel contesto della sepoltura di Gesù (19:38-42). Notiamo che in entrambi gli episodi l'evangelista fa sempre richiamo in *flashback* all'incontro notturno con Gesù (3:1 ss.), osservando che «prima», «in precedenza», «di notte», Nicodemo era andato «da lui» (cfr. 7:50; 19:39)<sup>1</sup>. Appare evidente che Gv abbia creato dei collegamenti interni diretti, sia affinché il lettore sappia che si tratta del medesimo personaggio, e non di omonimi, sia al fine di lasciare traccia degli sviluppi dell'incontro notturno nella vita di Nicodemo, mostrando l'effetto delle parole di Gesù nella sua esperienza<sup>2</sup>. In quest'ottica, riteniamo che vi sia almeno un'altra scena da considerare<sup>3</sup>, anche se Nicodemo non viene espressamente menzionato, quella di 12:20-50, nel contesto dell'ingresso messianico di Gesù in Gerusalemme (12:12 ss.), alle soglie della Passione.

Mediante informazioni frammentate e incomplete, disseminate diacronicamente lungo lo scritto, nell'arco temporale del ministero di Gesù, l'evangelista presenta un certo profilo di Nicodemo. Poche tracce, ma significative<sup>4</sup>. Lo sviluppo del personaggio che traspare dal testo è così eloquente e complesso da intrigare con forza il lettore. Del resto, proprio per la sua enigmaticità, Nicodemo è una delle figure minori dei Vangeli che più ha affascinato gli studiosi neotestamentari<sup>5</sup>. Mediante Nicodemo l'evangelista è riuscito ad arricchire di tensione quell'esortazione che, dal *Prologo* alla chiusura, permea tutto il Vangelo: l'invito a credere nel Figlio e nella sua rivelazione per avere la vita. Ci si

---

<sup>1</sup> L'espressione greca è la stessa nei due passi: ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν, lett. «l'essente andato da lui», dove ἐλθὼν è il participio aoristo del verbo ἔρχομαι, «andare», «venire». È chiaro il collegamento a 3:1, dove è significativamente impiegato lo stesso verbo di movimento: οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς, «egli venne da lui [Gesù] di notte» (cfr. 19:39: ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς, praticamente le stesse parole).

<sup>2</sup> Cfr. M. de Jonge, «Nicodemus and Jesus: Some Observations on Misunderstanding and Understanding in the Fourth Gospel», in *Bulletin of the John Rylands Library*, LIII, 1971, n. 2, p. 337.

<sup>3</sup> Diciamo «almeno» perché, a nostro avviso, non è da escludere, a priori, la presenza di Nicodemo in altri episodi, specie laddove Gv riporta discorsi pubblici di Gesù in Gerusalemme (cfr. ad es. capp. 5; 7; 8; 10). Con P. Maranesi, *La verità di Nicodemo. Racconto evangelico di un cammino di fede*, (Orizzonti biblici), Assisi, Cittadella, 2019, p. 9.

<sup>4</sup> Cfr. N. Farely, «An Unexpected Ally: Nicodemus' Role Within the Plot of the Fourth Gospel», in *Trinity Journal*, XXXIV, 2013, p. 32: «Non si può sottovalutare il fatto che Nicodemo appare tre volte nel Vangelo (all'inizio, durante e alla fine della missione di Gesù). In una narrazione così profonda e accuratamente elaborata come quella del Quarto Vangelo, questo deve essere significativo».

<sup>5</sup> Cfr. J.M. Bassler, *art. cit.*, p. 635.

domanda infatti se, in seguito all'incontro notturno, Nicodemo sia gradualmente giunto a riconoscere in Gesù il Messia, il Figlio di Dio, credendo in lui e divenendone discepolo, o se, anziché accogliere «la luce del mondo», sia rimasto nell'oscurità. Ancora, ci si chiede se non abbia preferito restare nell'ambiguità, divenendo emblema di chi, per svariate ragioni, rimane, in maniera non risolutiva, sospeso a metà, senza prendere una posizione definita. Illustri studiosi antichi e moderni hanno optato per ciascuna di queste ipotesi<sup>6</sup>.

Andiamo ora a prendere brevemente in considerazione, secondo l'ordine narrativo del Quarto Vangelo, le tre scene sopra menzionate: 7:40-53; 12:20-50; 19:38-42, le quali, illuminate dal dialogo notturno, ci consentono di avere un quadro più ampio della figura di Nicodemo e del suo sviluppo, aprendo anche alcuni interessanti orizzonti di riflessione.

### **3.1.2 Nicodemo a disagio nel suo gruppo (7:40-53)**

In 7:40-53 assistiamo ad una discussione sulla figura del Cristo che, nata in seno al popolo, finisce per coinvolgere capi e farisei. L'oggetto della disputa verte sull'identità di Gesù: è egli il Cristo? È forse il profeta atteso? (cfr. 7:40-42,52). Prima ancora notiamo che in 7:12-13 la presenza di Gesù in Gerusalemme crea una divisione nel popolo: da una parte vi è chi lo segue e lo ammira, dall'altra chi lo considera un impostore<sup>7</sup>. In ogni caso c'è una certa esitazione a parlarne apertamente, in favore o contro, per «paura dei giudei», un tema importante del Vangelo, menzionato in 7:13 per la prima volta (cfr. 9:22; 19:38; 20:19; 12:42)<sup>8</sup>. I capi dei sacerdoti e i farisei, avendo sentito che molti, impressionati dai segni di Gesù, cominciavano a pensare che egli fosse il Messia, avevano inviato delle guardie per arrestarlo (cfr. 7:25-32). Queste, tornate senza averlo arrestato, si giustificano affermando che nessuno mai ha parlato come lui (cfr. 7:46). La risposta indispette il gruppo dei farisei: «Siete stati sedotti anche voi? Ha qualcuno dei capi o dei farisei creduto in lui? [...]» (7:48). Sono due domande retoriche. La prima prevede in risposta un «sì», la seconda un «no». E qui, ancora una volta, entra in gioco l'ironia di *Gv* che in 7:50-51 introduce Nicodemo, proprio dopo questo intervento sicuro dei suoi colleghi:

«50 Nicodemo (uno di loro, quello che prima era andato da lui) disse loro: 51 “La nostra legge giudica forse un uomo prima che sia stato udito e che si sappia quello che ha fatto?”»

---

<sup>6</sup> Cfr. D.F. Ford, *art. cit.*, p. 15, che enumera tutta una serie di autorevoli lavori di ricerca.

<sup>7</sup> Infatti, R. Bultmann, *op. cit.*, pp. 294, 295, osserva che a partire da 7:11 viene enfatizzato «il tema della divisione», un tema che soggiace a tutto il brano successivo.

<sup>8</sup> Cfr. J.M. Bassler, *art. cit.*, p. 639.

Se la domanda «Ha qualcuno dei capi o dei farisei creduto in lui?» (7:48, cfr. 7:26) potrebbe aver scosso e incalzato Nicodemo, la precedente testimonianza delle guardie: «Nessuno parlò mai come quest'uomo» (7:46), potrebbe aver rievocato la notte passata in dialogo con Gesù. Uscendo dal silenzio, Nicodemo partecipa attivamente al confronto e interviene. Prendendo compostamente le parti di Gesù, lo difende dalle accuse dei suoi pari, evidenziando, con discrezione, un certo infondato pregiudizio: prima di essere giudicato, un uomo va ascoltato (v. 51). Nicodemo ha invero già ascoltato Gesù, benché non lo dica. Il suo può dunque essere letto come un invito indiretto a incontrarlo, affinché si ascolti quel che lui ha invero già ascoltato, così da poterlo valutare meglio, lasciandosi magari interpellare, come ci sembra stia facendo lui<sup>9</sup>. Tuttavia, prontamente messo a tacere con scherno dai colleghi: «Sei anche tu di Galilea? Esamina, e vedrai che dalla Galilea non sorge profeta» (v. 52)<sup>10</sup>, Nicodemo viene tacciato di ignoranza e viene invitato, non senza sarcasmo, a studiare meglio la Scrittura.

Notiamo che il racconto, nemmeno tanto timidamente, mette in luce un certo contrasto tra la collegialità dei farisei e la figura di Nicodemo. Ci sembra lecito ipotizzare che Nicodemo potesse iniziare a sentirsi un po' «a disagio nel suo gruppo»<sup>11</sup>, a non sentirsi ben rappresentato dall'atteggiamento dei suoi colleghi, così unilaterale, pieno di pregiudizi e perciò stesso restio ad aprirsi al confronto e all'ascolto della novità, di Gesù. Tuttavia, Nicodemo preferisce non dissociarsi apertamente dal parere compatto del suo gruppo, evita ambigue esternazioni, forse per non pregiudicare la sua posizione e per non acuire la tensione presente tra le fila delle autorità giudaiche a motivo di Gesù.

In ogni caso, se nulla finora è detto circa una sua segreta, inibita, ammirazione per Gesù, questa non viene nemmeno negata. La questione, dunque, rimane per ora sospesa.

---

<sup>9</sup> Secondo M.M. Pazdan, «Nicodemus and The Samaritan Woman: Contrasting Models of Discipleship», in *Biblical Theology Bulletin*, XVII, 1987, n. 4, pp. 147, 148, in una narrazione in cui sta crescendo l'ostilità contro Gesù, la paura di recriminazioni da parte della autorità giudaiche impedisce un certo riconoscimento dell'identità di Gesù. Così, nonostante il suo status privilegiato, Nicodemo, in questo frangente, appare «in sofferenza» e non riesce a immaginare una sequela più stretta, che implicherebbe un discepolato pubblico».

<sup>10</sup> J.M. Bassler, *art. cit.*, p. 640, osserva: «[...] i farisei accusano Nicodemo di essere un galileo, un'etichetta che equivale in questo Vangelo a quello di credente». Per approfondimenti su questa questione, cfr. J.M. Bassler, «The Galileans: A Neglected Factor in Johannine Community Research», in *The Catholic Biblical Quarterly*, XLIII, 1981, n. 2, pp. 243-257. Pure J.S. King, *art. cit.*, p. 45, ritiene che la domanda posta a Nicodemo, che «in questa fase non trova risposta», «Sei anche tu di Galilea?», vada altrimenti compresa e riformulata: «Sei anche tu uno dei suoi seguaci?». A suo avviso, pure i lettori del Vangelo sono posti dinanzi alla provocazione retorica della domanda, con cui, come Nicodemo, sono costretti a confrontarsi.

<sup>11</sup> R. Vignolo, *op. cit.*, p. 115.

### 3.1.3 Gesù a Gerusalemme: dei capi credono in lui (12:20-50)

L'ingresso di Gesù in Gerusalemme, in prossimità della Pasqua, divide il popolo in due: da una parte, vi sono coloro che, nonostante i segni compiuti, non credono in Gesù (cfr. 12:37); dall'altra, invece, i «molti, anche tra i capi», che credono in lui, benché non lo confessino «a causa dei farisei» (cfr. 12:42-43).

L'espressione «a causa dei farisei» rende conto, in qualche modo, del timore dei giudei, pocanzi menzionato. Per comprenderne la forza è significativo quanto osservato da *Gv* nel contesto della controversia sorta attorno alla guarigione di un uomo nato cieco: «Questo dissero i suoi genitori perché avevano paura dei Giudei; infatti i Giudei avevano già stabilito che se uno avesse riconosciuto Gesù come Cristo, sarebbe stato espulso dalla sinagoga» (9:22). Proviamo a immaginare il clima teso e inibitorio che in quel periodo si doveva respirare nella città di Gerusalemme e, in particolare, nei circoli frequentati dalle autorità religiose. È assai verosimile che proprio queste, alle soglie della Pasqua, fossero presenti all'ingresso trionfale di Gesù, figura già «schedata» (cfr. 7:32; 10:39; 11:47-57). Ora, fra i capi di Gerusalemme presenti sulla scena e carenti di coraggio nel dichiarare pubblicamente una certa adesione, riteniamo plausibile potervi includere pure Nicodemo, specie in un contesto di adesione plurale<sup>12</sup>. L'ipotesi della sua presenza e del suo ascolto andrebbe a intensificare l'impatto delle parole pronunciate da Gesù durante il dialogo notturno. Infatti, in 12:44 ss., il Gesù di *Gv* richiama proprio alcuni temi teologici presentati in 3:13-21: la salvezza e il giudizio (cfr. 12:47-48), l'innalzamento del Figlio (cfr. 12:32-34), la dicotomia luce/tenebre (cfr. 12:35-36,46), la fede (cfr. 12:36,44-46). Al lettore non possono sfuggire questi collegamenti così evocativi. Nella mente di Nicodemo potrebbe essere echeggiata, ancora una volta, la rivelazione notturna ascoltata, incalzando ulteriormente la sua coscienza e quella fede che ipotizziamo stesse maturando in lui.

*Gv* dà ragione del motivo dell'adesione segreta di molti: essi «amarono la gloria degli uomini più della gloria di Dio» (v. 43). Nel testo greco la struttura comparativa di questa frase è la stessa usata in 3:19: «hanno amato... più di»<sup>13</sup>. Con questo interessante collegamento interno l'evangelista critica l'atteggiamento, esprimendo il suo disappunto: per *Gv* un'adesione inconfessata non è un'adesione autentica; anzi, l'atteggiamento di tali

---

<sup>12</sup> Con R. Schnackenburg, *op. cit.*, vol. II, p. 688, che afferma: «[...] è di un certo numero di membri del Sinedrio che l'evangelista attesta la fede. In concreto egli dovrebbe pensare a Nicodemo (cfr. 3,1; 7,50 s.; 19,39) e a Giuseppe d'Arimatea»; R. Bultmann, *op. cit.*, p. 454; R. Vignolo, *op. cit.*, pp. 105, 119, che sottolinea la tensione narrativa creata dall'evangelista, in vista di quella che definisce l'«ultima chance» che *Gv* concederà a Nicodemo al cap. 19.

<sup>13</sup> «ἠγάπησαν... μᾶλλον». Nel testo greco la struttura dei due passi è pressoché la medesima.

capi ricalca quello di chi ha amato le tenebre più della luce. L'evangelista è categorico: credere nel Figlio in segreto senza accoglierlo pubblicamente equivale di fatto a rimanere nelle tenebre, preferendo la gloria umana. Con questo commento *Gv* esorta indirettamente i suoi lettori: all'onore (e al timore) umano bisogna preferire quello divino, senza temere il biasimo altrui e le implicazioni della propria decisione di fede. In altre parole, *Gv* invita i propri lettori ad avere il coraggio di credere in Gesù, oltre ogni umana inibizione. Questo passo del Vangelo deve aver fatto riflettere i primi lettori del Vangelo, specie quei giudei che erano discepoli in segreto (cfr. 19:38) o che simpatizzavano per il movimento di Gesù senza attestarlo<sup>14</sup>. Più in generale, esso raggiunge tutti quei lettori di ogni tempo che, per varie ragioni (politiche, religiose, familiari, lavorative), preferiscono non esporre pubblicamente le proprie convinzioni, per non perdere prestigio e riconoscimenti umani o per mantenere un comodo *status quo*, senza dover uscire dalla propria zona di comfort.

Ora, Nicodemo potrebbe anche non essere annoverato fra i capi che qui credettero; nondimeno, siamo persuasi che un'adesione dei capi, per quanto segreta, non sia passata inosservata da colui che una notte si era presentato da Gesù, intrigato dal suo ministero. Questo movimento di adesione, in qualche modo, deve essere stato notato da Nicodemo, acuendo il suo travaglio interiore e stimolando la sua fede.

### **3.1.4 Nicodemo «viene alla luce» del Cristo innalzato (19:38-42)**

La sequenza di 19:38-42 mostra un Nicodemo ben più sbilanciato. Egli prende una decisione ed esce attivamente allo scoperto, nella solidale compagnia di un nuovo volto del Vangelo, Giuseppe D'Arimatea<sup>15</sup>, con il quale prende e prepara il corpo di Gesù per la sepoltura, conferendovi la dignità sottratta. Per l'occasione Nicodemo porta con sé una costosa «mistura di mirra e d'aloe di circa cento libbre» (19:39), molto probabilmente circa 32 kg di aromi pregiati (informazione che ne fa un uomo facoltoso), «un segno di profonda venerazione che suscita l'impressione di un funerale regale»<sup>16</sup>. Tale onoranza regale diviene ancor più significativa se posta in relazione all'ostilità dei giudei e dei capi che avevano chiesto a Pilato di crocifiggere Gesù, con l'accusa di essersi proclamato re

---

<sup>14</sup> Cfr. J.M. Bassler, *art. cit.*, p. 645, che rileva i principali tentativi di identificazione di Nicodemo con uno dei gruppi contemporanei alla comunità giovannea, come i «giudei simpatizzanti» o i «cripto-discepoli».

<sup>15</sup> Figura nota pure ai sinottici, che in questa medesima circostanza presentano significativamente l'arimateo come un «illustre membro del Sinedrio» (Mc 15:43, cfr. Lc 23:50), un «uomo giusto e buono», contrario all'operato degli altri sinedriti e in attesa del regno di Dio (Lc 23:50-51), «un uomo ricco», «il quale era diventato anche lui discepolo di Gesù» (Mt 27:57). Sappiamo quindi che Giuseppe fosse un collega di Nicodemo, anche se *Gv* non lo dice, ed è confermata la sua adesione, anche se solo *Gv* specifica sia segreta.

<sup>16</sup> J.-M. Auwers, *art. cit.*, p. 494. Cfr. R. Schnackenburg, *op. cit.*, vol. III, p. 485; N. Fareilly, *art. cit.*, p. 40.

(cfr. 19:12,15,21)<sup>17</sup>. Il gesto di Nicodemo, alla luce del giorno e sotto gli occhi dei presenti, costituisce una presa di posizione: da un lato, è segno di un certo tipo di riconoscimento, forse pure di riconoscenza, nei confronti di Gesù; dall'altro, assume i connotati di un'azione di disapprovazione della condanna, in contrasto con la decisione dei capi e del popolo. Bisogna poi tenere conto che per i giudei toccare il corpo di un uomo morto, specie di un peccatore condannato, e nemmeno della famiglia, significava contaminarsi; di fatto, Nicodemo non poté partecipare a quella festa di Pasqua a causa dell'impurità contratta, non senza lo sdegno e il biasimo dei suoi pari<sup>18</sup>.

Per sottolineare la forza del gesto, *Gv* accompagna la figura di Nicodemo a quella di Giuseppe D'Arimatea, un uomo che, verosimilmente, viveva il medesimo travaglio dei «molti» riportati in 12:42, poiché viene significativamente presentato dall'evangelista come «discepolo di Gesù, ma in segreto per timore dei Giudei» (19:38). Una simile osservazione, in questo frangente cruciale del Vangelo e con Nicodemo presente al suo fianco, si trasforma, per il lettore attento, in un indizio fortemente allusivo. Infatti, sulla scia del noto proverbio di goethiana memoria, «dimmi con chi vai e ti dirò chi sei», ci par lecito, a questo punto, desumere che Nicodemo sia da annoverarsi tra i «cripto-discepoli» di 12:42. In quest'ottica, acquisisce un particolare significato teologico il verbo ἔλαβον (aoristo indicativo attivo del verbo λαμβάνω, «prendere», «ricevere»): «Presero dunque il corpo di Gesù...» (19:40), impiegato per la prima volta da *Gv* nel *Prologo*: «ma a tutti quelli che l'hanno ricevuto [ἔλαβον] egli ha dato il diritto di diventare figli di Dio, a quelli cioè che credono nel suo nome» (1:12). *Gv* potrebbe così suggerire che Nicodemo e Giuseppe non si limitarono a prendere il corpo di Gesù solo fisicamente, ma che con quella azione andarono oltre, ricevendo il Figlio pure spiritualmente, riconoscendone la regalità e accogliendo per fede la sua testimonianza<sup>19</sup>. Prendendo il corpo di Gesù ai piedi della croce, i due partecipano a una sorta di «ultima cena» *sui generis*<sup>20</sup>. In tal senso, essi

---

<sup>17</sup> Si veda l'iscrizione apposta dai romani sulla croce: «Gesù il Nazareno, il re dei Giudei» (cfr. *Gv* 19:19).

<sup>18</sup> Cfr. M. Chung, «Nicodemus: From Darkness To the Light», in *Theoforum*, XLIX, 2019, pp. 35, 36, che osserva: «[...] è la prova che Nicodemo non è più preoccupato della segretezza». Per dettagli sulla sepoltura «ignominiosa» dei condannati secondo la Legge, cfr. X. Leon-Dufour, *op. cit.*, vol. IV, p. 232.

<sup>19</sup> Cfr. ad es. X. Leon-Dufour, *op. cit.*, vol. IV, p. 232: il verbo λαμβάνω «può indicare l'accoglienza della fede (cfr. 1,12; 3,11; 5,43; 13,20)»; J.-M. Auwers, *art. cit.*, p. 500: «Nel capitolo 3, Nicodemo non ha ricevuto la testimonianza di Gesù (3.11). La sua fede non era abbastanza matura [...]. Ora riceve il corpo di Gesù. Potrebbe esserci un eco del *Prologo* [...]»: in tal senso, «Nicodemo è uno dei pochi ad aver accolto la Parola nella fede»; R. Vignolo, *op. cit.*, p. 124: [...] entrambi «prendendone» il corpo, «accolgono» la rivelazione di Gesù». Per un approfondimento, cfr. B. Hemelsoet, «L'Ensevelissement selon Saint Jean», in J. N. Sevenster (ed.), *Studies in John*, (Supplements to Novum Testamentum, 24), Leiden, 1970, pp. 47-65.

<sup>20</sup> Cfr. *Mc* 14:22: «Prendete, questo è il mio corpo» (λάβετε τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, cfr. *Mt* 26:26). Cfr. J.N. Suggit, «Nicodemus - The True Jew», in *Neotestamentica*, XIV, 1980, pp. 101-105. Scrive J.-M.

hanno celebrato la vera Pasqua, cioè Cristo<sup>21</sup>, proprio nell'ora di quella che, anche agli occhi dei discepoli, sembrava una disfatta<sup>22</sup>.

In questo cruciale frangente, Nicodemo appare silenzioso:

«[...] parla solo con il suo gesto [...]. L'unica forza che sembra subire è il “magnetismo” della regalità di Gesù ovvero l'attrazione del Padre. L'ammirazione verbale inconcludente del primo incontro lascia qui posto all'azione tacita ma coraggiosa ed eloquente»<sup>23</sup>.

D'altra parte, le azioni buone e giuste si fanno con il cuore, in silenzio. In questo atto finale l'evangelista lascia intravedere il segno compiuto di un'adesione di Nicodemo alla figura di Gesù<sup>24</sup>. Nel riferimento a «di notte» (νυκτός) e a «la prima volta» (τὸ πρῶτον) «c'è un'indicazione della grande differenza tra quel passato e il presente»: se i segni di Gesù non spinsero Nicodemo ad unirsi apertamente ai suoi discepoli, la sua morte s'è<sup>25</sup>. Infatti, benché il Vangelo non dica esplicitamente che egli giunse a credere in Gesù, divenendone discepolo, riconoscendovi «il Cristo, il Figlio di Dio» (cfr. 3:16-17; 11:27; 20:31), «il Salvatore del mondo» mandato da Dio (cfr. 4:42; 1 Gv 4:14), il Dio incarnato (cfr. Gv 1:1,14; 20:28), lo sviluppo narrativo invita ad andare oltre al testo, a leggere fra le righe, per cogliere nelle sfumature ciò che l'autore vuole lasciare intendere. Anche se nulla è detto sulle implicazioni del suo gesto, sulla reazione dei colleghi, sugli sviluppi post-pasquali e sul rapporto con gli apostoli, siamo persuasi che, nel non detto, Gv suggerisca un graduale abbandono delle tenebre spirituali dell'incredulità per accogliere la «luce del mondo» (8:12), con il passaggio da un discepolato segreto a un discepolato

---

Auwers, *art. cit.*, p. 481: «[...] con Giuseppe d'Arimatea, [Nicodemo] “prese il corpo di Gesù”, il che va inteso in un senso forte, che implica una fede compiuta e forse evoca anche l'eucaristia».

<sup>21</sup> Secondo la nota identificazione teologica dell'apostolo Paolo: «la nostra Pasqua» è Cristo (cfr. 1 Cor 5:7).

<sup>22</sup> Infatti, i discepoli «non avevano ancora capito la Scrittura, secondo la quale egli doveva risuscitare dai morti» (Gv 20:9). Cfr. J.-M. Auwers, *art. cit.*, p. 499: «L'azione si svolge in pieno giorno. Nel momento in cui tutto sembra perduto e nel quale l'attaccamento al Crocifisso diventa compromettente, la fede dei due discepoli si fa tanto audace da manifestarsi pubblicamente».

<sup>23</sup> R. Vignolo, *op. cit.*, p. 125. Quanto al «magnetismo» di Gesù, cfr. Gv 6:44,65: «Nessuno può venire a me se non lo attira il Padre, che mi ha mandato [...] nessuno può venire a me, se non gli è dato dal Padre»; Gv 12:32: «e io, quando sarò innalzato dalla terra, attirerò tutti a me». Come nota J.-M. Auwers, *art. cit.*, p. 501, «Giuseppe e Nicodemo sono i primi due giudei in cui si verifica questa parola di Gesù».

<sup>24</sup> Con M. Chung, *art. cit.*, p. 29: «[...] da Gv 3:1-15 a 7:50 e, infine, a 19:38-42, la fede di Nicodemo cresce fino a divenire una fede vera [...] una fede salvifica [...]»; R. Vignolo, *op. cit.*, p. 125: «Da una fede limitata e pretenziosa, [...] Nicodemo passa a una piena accoglienza».

<sup>25</sup> Così H. Ridderbos, *op. cit.*, p. 626. Cfr. il commento di Calvino a 19:38: “[...] quelli che, per paura, non gli resero l'onore dovuto mentre era in vita, ora corrono al suo cadavere, come se fossero divenuti uomini nuovi. [...] Questo mostra la verità di ciò che Cristo aveva detto: Se un chicco di grano non muore, rimane solo; ma quando è morto, porta molto frutto (Giovanni 12:24). Perciò qui abbiamo una prova lampante che la sua morte è stata più vivificante della sua vita [...]”. John Calvin, *Commentary on the Gospel According to John*, 2 voll., Grand Rapids (MI), Christian Classics Ethereal Library, vol. II, pp. 212, 213, in <https://ccel.org/ccel/calvin/calcom35/calcom35.i.html>; visitato il 24/12/21.

confessato<sup>26</sup>. Seguendo gli indizi testuali dell'evangelista, la tensione finora accumulata attorno alla figura di Nicodemo ha qui trovato risoluzione<sup>27</sup>. Accogliendo il corpo di Gesù in pieno giorno, Nicodemo «pratica la verità», se ne appropria «in Dio», l'assimila<sup>28</sup>, e «viene alla luce» (cfr. 3:21), alla luce irradiata dal Cristo innalzato (cfr. 3:14). Ha così inizio quella rinascita spirituale di cui una notte, per la prima volta, aveva sentito parlare, nel contesto di un'altra Pasqua<sup>29</sup>.

### 3.1.5 Nicodemo e il cammino della fede

In maniera sorprendente, le scene successive al racconto di Gv 3:1-21 hanno dato ulteriore dinamicità alla figura di Nicodemo, facendo emergere un personaggio «in evoluzione» che, proprio a partire dall'incontro con Gesù, giunge ad adottare un nuovo punto di vista<sup>30</sup>. Secondo una sequenza di «tre tappe esistenziali, proposte allusivamente dal vangelo»<sup>31</sup>, prende forma quello che possiamo identificare come l'itinerario di Nicodemo, dalle tenebre della notte (3:1 ss.) alla luce del giorno (19:38 ss.), un autentico itinerario di fede. Del resto, per Gv la fede è un'adesione attiva, «un divenire dinamico»<sup>32</sup>. Siamo consapevoli di muoverci in un terreno sensibile, perché gli studi sulla figura di

---

<sup>26</sup> Con J.L. Resseguie, *op. cit.*, p. 241: «L'apparizione pubblica di Nicodemo equivale alla professione di fede». Così pure J. Zumstein, *op. cit.*, p. 152: Gv 19:39 presenta Nicodemo come discepolo di Gesù. D'altro parere C. Bennema, «Nicodemus: In the Twilight Zone», in C. Bennema (ed.), *Encountering Jesus: Character Studies in the Gospel of John*, Milton Keynes, Paternoster, 2009, p. 158: la fede di Nicodemo è ambigua e non sufficiente: «Non è chiaro se Nicodemo abbia sperimentato la nuova nascita [...] non ci sono prove di alcuna forma di confessione o discepolato». A riguardo J.M. Bassler, *art. cit.*, pp. 636, 645, che sostiene l'ambiguità irrisolta di Nicodemo, osserva che la letteratura presenta «incessanti tentativi di collocare Nicodemo da una parte o dall'altra della linea di fede autentica che definisce le altre figure nel Vangelo»; tentativi a suo avviso infruttuosi (così come quelli di trovare «una più congeniale casa storica o letteraria per Nicodemo»).

<sup>27</sup> A riguardo N. Farelly, *art. cit.*, p. 42, scrive: «[...] l'immagine è tale che i suoi tratti positivi in via di sviluppo superano chiaramente le sue rimanenti ambiguità. Nicodemo è stato un personaggio in transizione per tutta la narrazione, ma nel processo è chiaramente uscito "dalle tenebre alla luce"».

<sup>28</sup> Cfr. S. Grasso, *op. cit.*, pp. 168, 169: «L'espressione indica [...] il fare propria la rivelazione». Secondo la verità che uno accoglie, così opera; cfr. H. Ridderbos, *op. cit.*, p. 142.

<sup>29</sup> Con J.S. King, *art. cit.*, p. 45: in questo frangente, «siamo costretti dall'evangelista a pensare in termini del capitolo 3» e siamo invitati a vedere Nicodemo come colui che fece esperienza immediata della nascita d'acqua e Spirito, divenuta possibile proprio per l'innalzamento del Figlio: «Nicodemo prese una decisione e divenne un discepolo di Gesù, uno davvero nato *anòthen*». Così pure R. Badenas, *op. cit.*, p. 25: «la luce ricevuta durante il colloquio segreto illuminerà la croce del Calvario e gli ricorderà l'enigmatico riferimento al palo innalzato fra la terra e il cielo, per la salvezza del genere umano [...] Paradossalmente, solo da quel momento comincerà a rinascere a questa nuova realtà nella quale con tanta fatica aveva creduto»; Cfr. E.G. White, *op. cit.*, pp. 120, 121: [...] E quando infine Gesù fu innalzato sulla croce, Nicodemo si ricordò dell'insegnamento ascoltato [...] e riconobbe in Gesù il Redentore del mondo».

<sup>30</sup> Cfr. J.L. Resseguie, *op. cit.*, p. 234, che lucidamente evidenzia «un tipico *intreccio a U*: al principio Nicodemo discende nelle tenebre, ma l'incontro con la luce segna un rovesciamento (*peripezia*) che giunge a compimento nelle apparizioni successive». Con P. Maranesi, *op. cit.*, p. 6: «Tutto lascia pensare, dunque, che nella logica narrativa giovannea l'episodio di partenza prepari e si compia nei due successivi».

<sup>31</sup> P. Maranesi, *op. cit.*, p. 8.

<sup>32</sup> R. Kysar, *op. cit.*, p. 148.

Nicodemo hanno dato luogo a più ipotesi circa la sua posizione finale. Ciò nondimeno, ribadiamo che l'evangelista ha lasciato indizi sufficienti perché, in prospettiva, si possa cogliere una progressiva adesione di Nicodemo alla figura di Gesù<sup>33</sup>. Si tratta di un «viaggio» che Nicodemo, «in cammino verso una robusta fede giovannea», compie come risultato dell'incontro personale con Gesù (Gv 3:1-21)<sup>34</sup>. In tal senso, riteniamo che il colloquio notturno non trova in Gv 19 un punto di arrivo, ma un decisivo *punto di svolta*. È dinanzi al paradosso della croce, il segno dei segni, «il vero richiamo alla fede», che si manifesta la verità-luce di Gesù e dunque la *krisis* per cui si decide se sperimentare un nuovo inizio oppure no<sup>35</sup>.

Siamo dunque persuasi che Gv inquadri la figura di Nicodemo come «emblema e modello dei passaggi necessari che è chiamato a vivere chiunque sia animato dal desiderio di venire alla luce della verità (che è Gesù) per nascere alla libertà dei figli di Dio»<sup>36</sup>. Nell'economia di Gv, Nicodemo diviene il «prototipo» di chi, in contrasto con la tendenza del proprio ambiente, intraprende un cammino di fede<sup>37</sup>. «Più che per gli altri personaggi del vangelo spirituale, la fede è per Nicodemo un cammino»<sup>38</sup>. Emblema del cammino della fede o della fede in cammino, «Nicodemo è il simbolo di ogni credente» che viene da Gesù con delle domande, «che si apre alla possibilità di nuove verità» e che riconosce che la vita procede dal Cristo innalzato<sup>39</sup>. In tal modo, l'evangelista riesce a rappresentare, a nostro avviso magistralmente, il percorso di chi, un passo alla volta, si apre alla rivelazione del Figlio e, superando ambiguità, timori, pressioni, reticenze e travagli interiori, giunge, in qualche modo, a credere. Non è da escludere la possibilità che Gv sperasse che altri giudei seguissero l'esempio di Nicodemo e avesse tra i suoi obiettivi anche quello di incoraggiare i suoi lettori a fare come lui<sup>40</sup>. Precisando in Gv

<sup>33</sup> Cfr. J.N. Suggit, *art. cit.*, p. 100: quella di Nicodemo è «la storia di una progressione di fede». A favore della nostra lettura depone la tecnica narrativa del *telling & showing*, efficacemente applicata in Gv 19:38-42, su Giuseppe e Nicodemo, da Z. Grochowski, «Nicodemus. A Disciple Liberated by the Cross of the Christ from the Darkness of Fear and Disbelief», in *The Biblical Annals*, X, 2020, n. 4, pp. 655, 656.

<sup>34</sup> M.R. Whinton, «The Dissembler of John 3: A Cognitive and Rhetorical Approach to the Characterization of Nicodemus», in *Journal of Biblical Literature*, CXXXV, 2016, n. 1, p. 158.

<sup>35</sup> Cfr. J.N. Suggit, *art. cit.*, p. 99.

<sup>36</sup> P. Maranesi, *op. cit.*, p. 7.

<sup>37</sup> Con R. Fabris, *op. cit.*, p. 206: «Dall'insieme dei dati offerti dall'autore del QV risulta un'immagine sostanzialmente positiva di Nicodemo, almeno in prospettiva. Forse non è estranea a questo profilo evangelico del personaggio l'intenzione di presentarlo come il prototipo di chi va da Gesù e, nonostante i pregiudizi e le resistenze del suo ambiente, inizia un itinerario di fede».

<sup>38</sup> J.-M. Auwers, *art. cit.*, p. 503.

<sup>39</sup> Cfr. J.N. Suggit, *art. cit.*, p. 105.

<sup>40</sup> Con J.S. King, *art. cit.*, p. 45. Per M. Goulder, «Nicodemus», in *Scottish Journal of Theology*, XLIV, 1991, n. 2, p. 167, il Vangelo ritrae Nicodemo come «un simbolo [...] dei giudeo-cristiani». Per M.M. Pazdan, *art. cit.*, pp. 145, 148, che considera l'episodio di Nicodemo e quello della samaritana come un dittico all'interno di 3:1-4:42, Nicodemo e la samaritana fungono da modelli di discepolato (tra altri) per

19:39 che Nicodemo si era già recato in precedenza da Gesù di notte, l'evangelista vuole proprio sottolineare il «venire a Gesù» come il «primo passo verso il discepolato»<sup>41</sup>. Così, in Gv 3, dove l'incomprensione di Nicodemo lascia spazio al crescendo rivelatorio di Gesù, l'evangelista si serve pedagogicamente di Nicodemo per invitare i lettori a non fermarsi ai segni, ma a cogliere in Gesù il Figlio dell'uomo, accogliendo fruttuosamente nella propria vita le sue kerygmatiche parole. Poi, in Gv 7 e in Gv 19, l'evangelista presenta Nicodemo quale figura di chi giunge gradualmente a «una confessione», seppur non verbalizzata, al fine di incoraggiare i primi lettori (specie i giudei che temevano l'espulsione dalla sinagoga per l'adesione a Cristo) e, per estensione, i lettori di ogni tempo, a fare altrettanto, esprimendo una fede «capace di uscire dall'ombra»<sup>42</sup>.

### **3.2 Gv 3:1-21: un'esortazione alla fede e alla vita**

L'analisi del dialogo tra Gesù e Nicodemo ha messo in luce diverse questioni teologiche. Di seguito, per motivi di spazio, abbiamo scelto di soffermarci sulla portata teologico-esistenziale di due questioni essenziali, aprendo alcuni orizzonti: *a*) la rinascita dall'alto, dono dello Spirito, necessaria per accedere al regno di Dio (3:3-8), e *b*) il dono della vita eterna, frutto dell'amore universale di Dio, incarnato nel ministero di Gesù, che riceve chiunque accoglie il Figlio innalzato (3:14-16)<sup>43</sup>.

#### **3.2.1 Figli di Dio si «rinascere»: l'opera vivificante dello Spirito**

«La nuova nascita non è l'oggetto di una conquista, ma qualcosa che ci viene dato. Nessuno può realizzare da solo la nuova nascita. Infatti per nascere si dipende necessariamente da qualcuno»<sup>44</sup>.

Una grande verità. Se per nascere in questa vita si dipende dalla propria madre, per rinascere a nuova vita, a vita eterna, si dipende esclusivamente da Dio «Madre». Se la nascita naturale porta alla vita terrena, quella d'acqua e Spirito conduce oltre, al regno di Dio. Ed è tutto un dono di Dio: questo va ben ricordato ogniqualvolta si ritiene di poter fare qualcosa per accedere al regno. Il titolo di figli di Dio (cfr. Gv 1:12) è esso stesso un dono: «Non l'ho conquistato io. Non l'ho meritato. Mi è stato regalato. Dono di nascita.

---

coloro che, in un contesto di giudaica incredulità, rispondono a Gesù: essi «rappresentano al contempo una polemica e la sua risoluzione» e «simboleggiano un ventaglio di possibilità di risposta alla chiamata di Gesù al discepolato [...] perché ciascuno ha risposto in un modo particolare [...]».

<sup>41</sup> Con J.L. Resseguie, *Narratologia del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia, 2008, p. 240.

<sup>42</sup> Così R. Vignolo, *op. cit.*, p. 127.

<sup>43</sup> Quanto a questi doni, si osservi che «ogni cosa buona e ogni dono perfetto vengono dall'alto» (Gm 1:17).

<sup>44</sup> R. Badenas, *op. cit.*, p. 21.

Figlio di Dio»<sup>45</sup>. «Veniamo alla luce» per dono esclusivo dello Spirito, e Dio, appena nati, ci accoglie sul suo amorevole seno per scaldarci e nutrirci della nuova vita nello Spirito. Mediante l'attaccamento alla Vite della Vita (cfr. Gv 15), la linfa dello Spirito rigenera così «un prodotto nuovo e distinto dell'energia vitale divina»<sup>46</sup>, una nuova umanità. Infatti «È lo Spirito che vivifica» (Gv 6:63); è lo Spirito che ridesta alla vera vita ed equipaggia i figli di Dio delle necessarie energie vitali. È nello Spirito Santo che Dio si rende presente come colui che crea, salva, rigenera, vivifica e trasforma<sup>47</sup>.

Possiamo dunque affermare che se la vita naturale comincia grazie al soffio di vita dato da Dio (cfr. Gn 2:7), la vita spirituale inizia grazie al nuovo soffio dello Spirito. Su questa scia, in Gv 3:5-8, nel ricorso alle immagini dell'acqua e del vento/Spirito, si può cogliere un'allusione agli elementi primordiali della creazione (cfr. Gn 1:1-3)<sup>48</sup>. In tal senso, la nuova nascita va concepita come una «nuova creazione»<sup>49</sup>; è un'opera nuova, non è appena una ristrutturazione o una riparazione. E, come abbiamo visto, non c'è alcun privilegio che possa condizionare l'ingresso nell'accogliente «casa del Padre» (Gv 14:2); alcun fattore religioso, politico, sociale, economico, biologico, culturale o etnico, che favorisca questa rinascita o ne sia determinante<sup>50</sup>.

Dio non usa alcuna parzialità, non discrimina, non ha figli di serie A e figli di serie B o Z, ma, indistintamente, «a tutti quelli che l'hanno ricevuto egli ha dato il diritto di diventare figli di Dio: a quelli cioè che credono nel suo nome; i quali [...] sono nati da Dio» (1:12)<sup>51</sup>. E per inciso: «Quando un credente, se lo è veramente, è figlio di Dio, non ha bisogno di *diventare* altro»<sup>52</sup>. Nella grande e accogliente casa di Dio «ci sono molte dimore» (14:2); c'è posto per tutti coloro che, accogliendo il Figlio, riconoscono in lui il volto del Padre (cfr. 1:18; 14:8-11). E non è mai troppo tardi per nascere dall'alto, non ci

---

<sup>45</sup> A. Pronzato, *Un vangelo per cercare. Giovanni*, Torino, Gribaudi, 1986, p. 167.

<sup>46</sup> R.E. Neighbor, *art. cit.*, p. 186.

<sup>47</sup> Cfr. J. Moltmann, *La fonte della vita. Lo Spirito Santo e la teologia della vita*, (Giornale di teologia, 254) Brescia, Queriniana, 1998, pp. 18, 19.

<sup>48</sup> Con R. Badenas, *op. cit.*, p. 21.

<sup>49</sup> I.M. Oluikpe, «Living real: Lessons from Nicodemus», in *Dialogue*, XXIX, 2017, n. 1, p. 30, afferma che come fu miracolosa la creazione della vita all'inizio, così lo è quella che trasforma una persona per la vita eterna, per il regno dei cieli. Si noti, inoltre, che pure l'apostolo Paolo, per definire il nuovo stato spirituale dei credenti in Cristo, parlava di «nuova creazione/creatura» (καινή κτίσις, cfr. 2 Cor 5:17; Gal 6:15).

<sup>50</sup> Scrive a riguardo A. Pronzato, *op. cit.*, p. 166: «[...] l'essere figli di Dio non ha nulla a che vedere con l'appartenenza a una razza. [...] Neppure quella del popolo eletto. L'unica genealogia che conta è quella che affonda le proprie radici in alto: in Dio»;

<sup>51</sup> Cfr. 1 Gv 3:9; 4:7; 5:1,4,18, dove, come osserva A. Pronzato, *op. cit.*, p. 164, l'espressione «nato da Dio» ricorre «sempre in riferimento alla generazione spirituale dei cristiani». Cfr. Tt 3:5, dove l'apostolo Paolo descrive il battesimo, di cui «la nascita d'acqua e Spirito» di Gv 3:5 è un'allusione, come «il bagno della rigenerazione e del rinnovamento dello Spirito», mediante cui si accoglie la grazia salvifica di Cristo.

<sup>52</sup> A. Pronzato, *op. cit.*, p. 168.

sono limiti d'età (cfr. 3:4); più in generale, nella svincolata inclusività dello Spirito (cfr. 3:8), che «rende capaci di conoscere e di credere nella rivelazione di Gesù»<sup>53</sup>, non vi sono limiti umani, mentali o fisici, che possano impedire l'esperienza della rinascita. Di fatto, lo Spirito è all'origine «anche della fede nella parola di Gesù, necessaria per avere la vita»<sup>54</sup>. Notiamo infatti che anche se la fede non è citata in 3:3-8 quale discriminante per nascere da Dio, le parole di 3:11,12 e il discorso finale di Gesù la implicano.

La rinascita è dunque possibile per chi si apre alla rivelazione di Dio, per chiunque accoglie con disponibilità l'opera misteriosa e vivificante dello Spirito<sup>55</sup>. Lo Spirito, che non è ecclesiocentrico ed è svincolato da ogni schema umano, «soffia dove vuole» (3:8), opera come e in chi vuole, suscitando la fede e realizzando la rinascita. Quando un essere umano si apre all'ignoto divino, al «grand peut-être»<sup>56</sup>, con un atteggiamento di umiltà, disponibilità e curiosità, spirito di ascolto e di sincera ricerca, o anche con scetticismo e dubbio, purché disposto a concedere a Dio di manifestarglisi in maniera personalissima, lo Spirito, «ostetrico» divino, cura e porta a compimento la sua nascita dall'alto, con un incontro, con una rivelazione, mediante un cammino.

Ora, ritenendo che la «pneumatologia della vita» sia la categoria teologica che meglio esprime la dinamica della rinascita dall'alto presentata in Gv 3:5-8, si osservi che l'avvento generativo dello Spirito non è che una prefigurazione della *parusia* di Cristo:

«Ciò che dunque ha inizio *qui* nello Spirito, trova il suo compimento *là*, nel regno della gloria. E il *regno della gloria* non giunge inatteso e senza alcuna preparazione, ma si preannunzia nel *regno dello Spirito*, dove mostra la sua potenza»<sup>57</sup>.

Nei fatti, l'opera dello Spirito finora delineata è strettamente congiunta a Cristo. La croce, luogo di morte per Gesù, diviene per i credenti «il luogo da cui scorrono le sorgenti della vita»<sup>58</sup>: la comunità dei credenti è rigenerata per mezzo di colui che viene dall'alto (cfr. Gv 3:13,31)<sup>59</sup>. Infatti, è nell'incontro con il Cristo glorificato che, come i primi discepoli, riceviamo «il dono dello Spirito Santo» (At 2:38) da lui effuso (cfr. Gv 20:22; 1:33), divenendo creature nuove e iniziando la nuova vita<sup>60</sup>. È nell'accogliere il dono del Figlio

---

<sup>53</sup> Cfr. R.E. Brown, *Giovanni*, cit., p. 184.

<sup>54</sup> G. Ghiberti, *Spirito e vita cristiana in Giovanni*, (Studi biblici, 84), Brescia, Paideia, 1989, p. 16.

<sup>55</sup> Cfr. R.E. Neighbor, *art. cit.*, p. 176: «Nessuno di noi sa cos'è la vita. [...] E tale è anche il mistero della vita spirituale. La sua origine e la sua natura, come inizia e cosa è nella sua essenza, sono al di là di noi».

<sup>56</sup> La locuzione («grande forse»), impiegata in un contesto diverso dal nostro, è attribuita a F. Rabelais.

<sup>57</sup> J. Moltmann, *La fonte della vita*, cit., p. 19.

<sup>58</sup> D. Varchetta, «Il dono dello Spirito santo nel vangelo di Giovanni», in *oδoc*, VI, 2016, n. 1-2, p. 60.

<sup>59</sup> Con C.S. Keener, *op. cit.*, p. 537.

<sup>60</sup> Cfr. D. Varchetta, *art. cit.*, p. 66. J.D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, Philadelphia (PA), The Westminster Press, 1970, p. 180, sostiene che in 20:22 «Giovanni presenta il gesto di Gesù come una nuova creazione: Gesù è l'autore della nuova creazione così come lo fu della vecchia (1,3)».

che si riceve il dono dello Spirito (una sorta di 2x1). Questa fede in Gesù diviene di fatto il *fil rouge* tra la prima parte di Gv 3:1-21, dedicata alla nascita dallo Spirito, e la seconda, dedicata al ministero salvifico del Figlio.

### 3.2.2 La vita eterna: un dono d'amore da accogliere

In Gv 3:1-21 la nascita dall'alto che apre le porte del regno di Dio è accostata alla vita eterna che procede in dono dal Figlio. Parlare di nuova nascita è dunque parlare di ingresso nella vita del regno di Dio. Infatti, per Gv, la vita eterna non è una realtà che deve ancora manifestarsi, o meglio, pure si concretizzerà in tutta la sua pienezza con la venuta escatologica del regno, ma essa ha già inizio *qui e ora*, nell'adesso di chi incontra e accoglie il Cristo glorificato, nel presente di chi crede<sup>61</sup>. Per quanto possa sembrare strano, «questa vita presente, piacevole e dolorosa, amata e sofferta, felice e fallita, è vita eterna»<sup>62</sup>. Essa inizia «quando accogliamo la nostra vita finita nella vita eterna di Dio»<sup>63</sup>. In quest'ottica, chi crede non vive solo una vita terrena, una vita umana, ma vive «al tempo stesso» anche la vita divina, eterna<sup>64</sup>. Dio desidera per noi «qualcosa di meglio» (Eb 11:40) di una vita effimera: una vita piena, esuberante, definitiva, senza fine, quella dimensione di vita radicata in Dio, che dà vita alla nostra vita, in quantità e in qualità<sup>65</sup>.

Gv 3:15,16 presenta la vita eterna come «alternativa radicale»<sup>66</sup> alla morte e pone il lettore dinanzi a una libera scelta<sup>67</sup>. Il testo si rivolge specificamente a tutti coloro che, come noi, sono posti nella condizione di scegliere pro o contro la rivelazione di Gesù e li esorta ad accogliere il dono divino che procede dall'adesione al Figlio dell'uomo, disceso e ascenso al Padre nella sua missione storica<sup>68</sup>. La figliolanza divina procede dalla fede in Gesù. Significativa è in tal senso la testimonianza posta in bocca al Battista: «Chi crede

---

<sup>61</sup> Con J. Bligh, *art. cit.*, p. 51: chi rinasce dall'alto «partecipa già alla vita eterna»; J. Moltmann, *La fonte della vita*, cit., p. 29: lo Spirito Santo, «fonte della vita», «porta questa vita eterna fin d'ora, non solo dopo morte», poiché «la vita indistruttibile» è apparsa con Cristo e lo Spirito, inviato nel mondo con la forza della risurrezione, porta già a noi la vita nuova. Sull'escatologia giovannea, per cui «l'eternità è ora», cfr. R. Kysar, *op. cit.*, pp. 151-164.

<sup>62</sup> J. Moltmann, *Il Dio vivente e la pienezza della vita*, (Biblioteca di teologia contemporanea, 176), Brescia, Queriniana, 2016, p. 77.

<sup>63</sup> J. Moltmann, *La fonte della vita*, cit., p. 42.

<sup>64</sup> Con J. Moltmann, *Il Dio vivente e la pienezza della vita*, cit., p. 78.

<sup>65</sup> «Vita eterna non è [solo, ndr.] vita senza fine, ma vita nella pienezza di Dio [...]. L'eternità è una qualificazione divina della vita umana, non [appena, ndr.] un prolungamento senza fine della vita [...] A questo si riferisce il *vangelo di Giovanni* quando parla della presenza della vita eterna nella fede: "Chi crede ha la vita eterna" (6,47)». Così J. Moltmann, *Il Dio vivente e la pienezza della vita*, cit., p. 78.

<sup>66</sup> X. Leon-Dufour, *op. cit.*, vol. I, p. 446.

<sup>67</sup> Con K. Wengst, *op. cit.*, p. 150: non vi è alcun determinismo, ma è sempre possibile per gli uni passare alla luce come per gli altri alle tenebre (si tratta di una contrapposizione dinamica); contro D. Moody Smith, *op. cit.*, p. 101, che lega la decisione a «una specie di doppio determinismo».

<sup>68</sup> Cfr. S. Grasso, *op. cit.*, p. 161.

nel Figlio ha vita eterna; chi invece rifiuta di credere al Figlio non vedrà la vita [...]» (Gv 3:36). È questa «l'economia della fede»<sup>69</sup> in Gv. Entrati per fede nello spazio della vita divina, i credenti vi permangono solo se rimangono in comunione con Cristo: «Chi ha il Figlio ha la vita; chi non ha il Figlio di Dio, non ha la vita» (1 Gv 5:12). Credere è vivere<sup>70</sup>. Questo è quanto afferma Gesù stesso in Gv 11:25,26, sollecitando Marta (e noi con lei), nel contesto della risurrezione di Lazzaro: «Io sono la risurrezione e la vita; chi crede in me, anche se muore, vivrà; e chiunque vive e crede in me, non morirà mai. Credi tu questo?»

Per chi accoglie «la vera vita» (1 Tim 6:19), la morte non è che un battito di palpebre, un chiudere gli occhi per poi riaprirli nel giorno della risurrezione<sup>71</sup>. Chi rinasce muore, al più, una volta sola, eppure, agli occhi del Signore, non muore mai, perché la vita di chi crede è assicurata in Dio, *fons et origo* della vita stessa<sup>72</sup>. Non è dunque determinante la morte terrena, considerata da Gesù un sonno (cfr. 11:11), ma la morte eterna, «la morte seconda» (cfr. Ap 20:6,14), che non ha però potere su chi crede in Gesù.

Ogni persona che è parte di questo mondo tanto amato è essa stessa amata e ha la possibilità di accogliere il dono del Figlio o di rifiutarlo. Basta tendere la mano: «La vita vera non è un saldo tra debiti e crediti [...], ma un ricevere, se solo si tiene la mano aperta»<sup>73</sup>. La vita eterna è un regalo che Dio fa indistintamente a tutti, ma va preso, aperto, valorizzato e custodito. E questo dono si accoglie per fede: occorre credere «in lui», nel Figlio, in un *hic et nunc* continuamente presente e disponibile come il dono stesso della salvezza. La vita eterna è il dono (la grazia) di Cristo<sup>74</sup> che scaturisce da colui che è vita per sua stessa definizione (cfr. 11:25; 14:6). Infatti, Gesù espresse così lo scopo della sua venuta nel mondo: «Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (Gv 10:10). C'è dunque una scelta vitale da fare: scegliere Gesù Cristo, oggi e ogni giorno, per «vedere la vita» (Gv 3:36), per «entrare nella vita» (Mt 19:17) del regno di Dio (cfr. Gv 3:3,5). Lasciamo che Cristo riempi di vita la nostra vita.

---

<sup>69</sup> G. Ghiberti, *Spirito e vita cristiana in Giovanni*, cit., p. 16.

<sup>70</sup> Come scrive G. Schneider, *Cristologia del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia, 1994, p. 44: «Se nella persona di Gesù “la vita” è comparsa nel cosmo della morte, per gli uomini esiste una sola possibilità di entrare in possesso del bene salvifico della vita: unirsi a questo Cristo nella fede».

<sup>71</sup> Cfr. Gv 5:28,29; 11:24; 1 Ts 4:13-18.

<sup>72</sup> Cfr. R.E. Neighbor, *art. cit.*, p. 187. D'altronde, com'ebbe a scrivere l'apostolo Paolo, la nostra vita «è nascosta con Cristo in Dio» e quando Cristo, che è la vita nostra, sarà manifestato, noi saremo manifestati con lui nella gloria (cfr. Col 3:3,4).

<sup>73</sup> L. Baratto, «Il dono di Dio è la vita eterna», in *Riforma*, XXVII, 8 febbraio 2019, n. 6, p. 2.

<sup>74</sup> Cfr. Rm 6:23: «[...] ma il dono di Dio è la vita eterna in Cristo Gesù, nostro Signore»; Ef 2:8: «Infatti è per grazia che siete stati salvati, mediante la fede; e ciò non viene da voi; è il dono di Dio».

In Gv 3:16 la vita non è posta solo in relazione alla fede, ma anche (e soprattutto) all'amore di Dio («Dio ha tanto amato il mondo»). Ne discende una potente verità: senza amore non c'è vera vita; dove manca l'amore regna la morte. L'amore è lo spazio della vita e la vita è lo spazio dello Spirito. La vita che propone Dio è dunque un dono d'amore nello Spirito. Il sogno di vita di Dio, il suo desiderio di vita per ciascuno di noi è nei fatti radicato nell'amore e reso possibile dall'amore. Non solo dall'amore che lega il Padre, il Figlio e lo Spirito, ma pure dall'amore che lega i nati dall'alto: «Noi sappiamo che siamo passati dalla morte alla vita, perché amiamo i fratelli. Chi non ama rimane nella morte» (1 Gv 3:14). Dunque, amare è vivere<sup>75</sup>. Del resto, «Dio è amore» (4:8,16) e chiunque è nato da Dio ama (cfr. 4:7): «se Dio ci ha tanto amati, anche noi dobbiamo amarci gli uni gli altri» (4:11). Infatti, solo «chi rimane nell'amore rimane in Dio» (cfr. 1 Gv 4:16).

Ora, Gv 3:17 rivela che il Figlio è venuto per salvare questo mondo, del quale siamo parte anche noi. La missione universale di Cristo è esplicitamente sottrarre alla morte, rendere possibile la salvezza per tutti, per tutti coloro che, riconoscendo il dramma della morte, desiderano vivere<sup>76</sup>. Tuttavia, l'abbiamo visto, così come l'avvento di Cristo apre la via alla vita eterna (mediante la rinascita), segna al contempo, «l'effusione di una luce che, per sua natura, comporta un giudizio»; un giudizio che «è presente nello stesso atteggiamento che gli uomini assumono di fronte a Cristo»: chi preferisce le tenebre, rigettando il Figlio, si priva della vita (cfr. Gv 3:18,19)<sup>77</sup>. Bisogna dunque emergere dall'oscurità e ciò che lo consente è lo svelamento della luce di Cristo.

«Cristo è la lama di luce di Dio che viene nel mondo [...] Cristo offre la possibilità di vedere tutto in una luce diversa [...] Una luce in cui la vita sciupata è vita salvata. [...] Quando accettiamo di stare dentro la luce che Cristo irradia siamo liberati dalla maschera d'ombra che oscura il nostro volto. Lasciarsi smascherare è essere salvati»<sup>78</sup>.

Crederne è lasciarsi illuminare dalla «luce della vita» (8:12), dalla «vera luce che illumina ogni uomo» (1:9). Crederne nella luce significa diventare «figli di luce» (12:36) e non appartenere più né alla notte né alle tenebre (cfr. 1 Tes 5:5). Del resto, «Dio è luce, e in lui non ci sono tenebre» (1 Gv 1:5). Chi «viene alla luce» (Gv 3:21) lascia la morte e si apre alla vita.

---

<sup>75</sup> Cfr. B. Maggioni, *op. cit.*, p. 43: «La vita divina è l'amore. Lontano dall'amore l'uomo esiste, ma non vive».

<sup>76</sup> Scrive R. Badenas, *op. cit.*, p. 23: «La missione del Figlio è di portare alla vita. Ora e sempre. Non quella di distruggere qualcuno e salvare qualcun altro; piuttosto, quella di dare speranza a tutti».

<sup>77</sup> Cfr. C.H. Dodd, *op. cit.*, p. 380.

<sup>78</sup> I. Goss, «Vivere nella luce che Cristo irradia», in *Riforma*, XXVII, 22 marzo 2019, n. 12, p. 2.

## Conclusione

In quello che è stato definito «il vangelo degli incontri personali», non passa di certo inosservato quello fra Gesù e Nicodemo. Tra i molti termini chiave, i tipici temi della narrazione giovannea e «un'ampia gamma delle questioni sollevate dal più peculiare e misterioso dei quattro vangeli», Gv 3:1-21 si rivela essere «un distillato» del Vangelo stesso<sup>1</sup>. A ragione è stato osservato che questo brano, rispondendo a questioni essenziali, con finalità pressoché catechetiche, contiene «la chiave d'interpretazione cristologica e soteriologica di tutto il Quarto vangelo»<sup>2</sup>.

Ora, a partire dal fatto storico dell'incontro e della conversazione, Gv presenta l'essenza teologica della fede cristiana, sulla scia programmatica del *Prologo*. L'essenza è l'adesione salvifica al Figlio, il sommo dono divino d'amore e di vita, in virtù della cui glorificazione in croce, «chiunque crede» riceve la vita eterna, viene generato da Dio, vivificato dallo Spirito e diviene figlio di Dio<sup>3</sup>. La fede in Gesù si è rivelata essere condizione necessaria e sufficiente perché il singolo credente possa rinascere e dunque vedere «il regno di Dio» (3:3), entrarvi (3:5), farne parte, accedendo alla pienezza della «vita eterna» (3:15-16), già *qui* e *ora*. In questo senso, Gv 3:1-21 è, a tutti gli effetti, un «racconto di rivelazione»<sup>4</sup>. In questo senso, riteniamo di aver messo sufficientemente in evidenza quanto questa pagina di Gv risulti imprescindibile, sia al fine di cogliere la qualità dell'operato divino sia per comprendere come *ogni essere umano*, da Nicodemo a noi, senza distinzioni di sorta, sia coinvolto e interpellato dall'innalzamento vivificante di Cristo. Siamo persuasi che alla luce del *Prologo* (in particolare 1:9-13) e dello scopo del Vangelo (20:31), l'esortazione costante alla fede e alla vita del Vangelo si intensifichi nel cap. 3, facendone, insieme al *Prologo* stesso, il fondamento teologico di tutto lo scritto. Il suo invito è sostanzialmente uno: accogliere l'opera di Dio nella propria vita. Chi si accosta a Gesù ed entra e rimane in relazione con lui passa dalle tenebre alla luce, dalla

---

<sup>1</sup> Cfr. D.F. Ford, *art. cit.*, pp. 1, 8, 11, che sottolinea come i temi presentati in Gv 3 si ricolleghino in maniera significativa al *Prologo* per poi trascenderlo, introducendo questioni trattate successivamente nel Vangelo; cfr. R.E. Brown, *op. cit.*, p. 178: «L'episodio di Nicodemo è la prima vera e propria introduzione al discorso giovanneo. È la prima esposizione orale in Giovanni della rivelazione portata da Gesù e ne condensa i temi principali». Molte sono le categorie teologiche abbracciate in Gv 3; quali la cristologia dell'incarnazione, quella dell'inviato, la pneumatologia, la soteriologia e l'escatologia realizzata.

<sup>2</sup> S. Grasso, *op. cit.*, p. 138.

<sup>3</sup> Infatti, abbiamo visto che nascere *ἄνωθεν* è nascere «di nuovo», ossia «dall'alto» (vv. 3,7), «dallo Spirito» (v. 8), e che questa nascita «d'acqua e di Spirito» (v. 5) è in stretta relazione con il credere in Gesù, l'«unigenito Figlio di Dio» (cfr. vv. 12,15-16,18). Con S. Grasso *op. cit.*, p. 141, osserviamo che le due parti che compongono questa pagina evangelica, dialogo e monologo, «sono [...] in profonda correlazione: il nascere dall'alto è possibile soltanto nell'accoglienza di fede del Figlio dell'uomo».

<sup>4</sup> J. Johnson, *art. cit.*, p. 1, il quale presenta questo racconto quale «*locus* di incontro e conversazione tra Dio e l'umanità» dove la realtà divina è rivelata «mediante il veicolo della narrazione».

morte alla vita, e sperimenta il potere trasformante e generativo dell'amore divino, che in lui ci raggiunge e ci genera a nuova vita, quella dello Spirito, quella del regno di Dio. Questo, in sintesi, è quanto evidenzia pedagogicamente il *crescendo rivelatorio* della nostra pericope. Come le onde del mare bagnano la spiaggia, così, lungo il racconto, la rivelazione di Gesù giunge gradualmente a Nicodemo e al lettore. L'ultima ondata di significato, che è quella che arriva più lontano, «al punto chiave»<sup>5</sup>, va oltre il contesto immediato dell'incontro e, con portata universale, raggiunge il lettore di ogni tempo.

Il racconto di Gesù e Nicodemo è visibilmente il racconto di *un incontro* e di *una rivelazione*; tuttavia, esso è *in nuce* anche il racconto di *un cammino*. Questa evidenza, che in principio non era tra i nostri obiettivi rilevare, ha attirato la nostra attenzione e non abbiamo potuto fare a meno di considerarla fino a farne il punto culminante della nostra analisi. Il cammino in questione è appunto quello di Nicodemo, figura che in *Gv*, come abbiamo visto, diviene emblema di chi intraprende un cammino di fede alla luce di Cristo. Tutto a partire da un desiderio di verità, quindi da un incontro con colui che è «la verità». L'incontro con Gesù diviene il luogo del *concepimento* spirituale di Nicodemo, nonché quello di ogni credente; da qui l'attenzione fondamentale al racconto rivelatorio di *Gv* 3.

L'esperienza di Nicodemo, raccontata lungo il Vangelo secondo un itinerario a più tappe, può essere letta come una sorta di *gestazione*, che dal concepimento conduce alla *nascita*<sup>6</sup>, mostrando retoricamente che «i passaggi dalle tenebre alla luce, dalla condanna alla vita, dalla segretezza all'apertura, non sono né necessariamente facili né automatici»<sup>7</sup>. Alcune nascite spirituali sono veloci, mentre «altre hanno una gestazione incredibilmente lunga»<sup>8</sup>. Nicodemo, gradualmente trasformato dall'efficacia delle parole di Gesù (che hanno orientato il suo cammino), nel momento cruciale della croce, momento maieutico di ogni credente, *nasce*; lì, dinanzi alla morte abbraccia la vita. A seguito di un'evoluzione della sua posizione, Nicodemo è finalmente divenuto abbastanza maturo per manifestare la sua adesione, quale autentico discepolo di Gesù<sup>9</sup>. La rinascita è un'esperienza che non può sperimentare né chi, dopo l'incontro rivelatorio con Gesù, resta fermo sulle proprie convinzioni, né tantomeno chi non si è ancora accostato a lui nella notte della propria vita. Il Quarto Vangelo, dunque, si rivela essere ancorato alla concretezza della vita,

---

<sup>5</sup> D.F. Ford, *art. cit.*, p. 11, per il quale la prima ondata è al v. 3; la seconda al v. 5; la terza al v. 16.

<sup>6</sup> La nostra lettura del cammino di Nicodemo come sequenza dei tre momenti di concepimento, gestazione e nascita trae ispirazione da P. Maranesi, *op. cit.*, pp. 7,8.

<sup>7</sup> N. Farelly, *art. cit.*, p. 42.

<sup>8</sup> R. Badenas, *op. cit.*, p. 24.

<sup>9</sup> Cfr. Z. Groschowski, *art. cit.*, p. 669, che nel suo lavoro, recente e ben documentato, difende in maniera brillante questa tesi.

rivolgendosi, ancora oggi, a coloro che, come Nicodemo, sono «*work in progress*» nella fede e possono quindi essere spiritualmente rafforzati nella fede, «incoraggiati dal processo che ha condotto Nicodemo dalla notte alla vita»<sup>10</sup>.

La nostra analisi ha rilevato che l'incontro con Gesù trasforma; chi lo incontra non rimane più la stessa persona, la sua rivelazione scuote le fondamenta dello spirito umano, non lascia indifferenti. Chi incontra colui che è «la via» è spronato a proseguire il proprio cammino per una strada solitamente diversa da quella di provenienza, nuova, e perciò stessa sfidante. E ogni cammino implica necessariamente una trasformazione: camminare è trasformarsi. La fede nasce da un incontro, quello con Gesù, per poi maturare lungo un percorso di alti e bassi, di fermate e di ripartenze, di passi indietro e di passi in avanti, di luci e di ombre, di fraintendimenti e di comprensioni, di nascondimenti e di rivelazioni. Certo, a differenza nostra, Nicodemo ha avuto il privilegio di incontrare Gesù di persona; tuttavia, riecheggiano nella nostra mente le parole che il Risorto rivolse a Tommaso, il discepolo che credette solo dopo averlo incontrato: «Perché mi hai visto, tu hai creduto; beati quelli che non hanno visto e hanno creduto!» (Gv 20:29). Questa speciale beatitudine è oltremodo anche per noi. La dimensione spirituale, e non quella fisica, la fede, lo sguardo trascendente, e non la vista, è lo spazio dell'incontro e del cammino con colui che, secondo il soffio dello Spirito, crea in noi la fede stessa, per poi completarla<sup>11</sup>.

Mediante Nicodemo, l'evangelista ci esorta a sentire il travaglio spirituale che giunge dall'entrare in relazione con la novità di Cristo, con la sconvolgente rivelazione dall'alto (talvolta scomoda), che implica necessariamente la messa in discussione delle proprie convinzioni, una riflessione profonda e un modo differente di guardare la realtà presente e il futuro, un mutamento nel modo di sentire, di pensare e di credere.

Mediante il monologo di Gesù, in Gv 3, e il successivo itinerario di Nicodemo, Gv esorta i suoi lettori alla fede nel Figlio che conduce alla vita, incalzandoli a domandarsi a che punto siano del proprio cammino spirituale, per poi rileggere la propria storia di fede alla luce dei passi compiuti<sup>12</sup>, pochi, molti, piccoli o grandi che siano. Sorge pertanto una serie di interrogativi diversificati, che indirettamente il Vangelo porge, interpellando noi lettori. C'è già stato l'incontro rivelatorio con Gesù? E se c'è stato, si è rimasti fermi nella penombra, nella propria zona di comfort spirituale, oppure si è proseguito il cammino,

---

<sup>10</sup> N. Farelly, *art. cit.*, p. 43.

<sup>11</sup> Cfr. 2 Cor 5:7: «(poiché camminiamo per fede e non per visione)»; Eb 12:2: «fissando lo sguardo su Gesù, colui che crea la fede e la rende perfetta [...]».

<sup>12</sup> Come osserva J. Bligh, *art. cit.*, p. 51: «Nell'atto di fede, emergiamo dal momento presente a un punto al di fuori del tempo, dove possiamo guardare l'intero arco della storia dal punto di vista di Dio».

illuminati dalle sue generative e trasformative «parole di vita» (Gv 6:68)? Ancora, avvinti dalla sua testimonianza, si è infine giunti ad abbracciarlo ai piedi della croce, nella luce irradiata dal suo innalzamento, riconoscendo in lui «il Cristo, il Figlio di Dio» (20:31), il Salvatore? E se un incontro non c'è ancora stato, ci si sta avviando a lui, spiritualmente, per incontrarlo nella propria particolarissima notte? Nella generale ricerca di senso, ci si sente in qualche modo attratti dalla carismatica figura di Gesù e quindi spinti a entrare in relazione con lui, cercandolo per le strade della propria Gerusalemme interiore?

È nel suscitare domande significative come queste che emerge la forza dirompente di Gv 3, dell'esperienza di Nicodemo e del Quarto Vangelo in generale. Dal momento che Gesù è «la via, la verità e la vita» (Gv 14:6a), egli diviene generatore di luce disvelatrice, nuovo punto di partenza che «fa dilatare l'orizzonte della nostra speranza»<sup>13</sup>; generatore di vita piena e definitiva, meta dell'essere e punto di svolta esistenziale; generatore di senso e direzione, «la via» autentica di accesso al Padre e al suo regno.

Dalle mani di Nicodemo, il testimone della fede come itinerario, percorrendo le strade travagliate della storia umana, ci raggiunge. L'appello alla fede e alla vita di Gv 3 è di universale portata, si rivolge a *chiunque* vi porge orecchio, a *chiunque*, tra molte voci straniere, ode e riconosce quella del «buon pastore» (cfr. 10:2-5,11). In Gv 10:16 Gesù afferma di avere molte altre «pecore» da radunare e di essere venuto anche per quelle, affinché vi sia «un solo gregge, un solo pastore». La risposta al suo invito globale è tuttavia totalmente personale. Essa è lasciata al lettore che si è fin qui lasciato interpellare dalla straordinaria rivelazione di Gesù; una rivelazione che ci ha ricordato che «se la fede è una grazia, è anche un cammino»<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Cfr. X. Leon-Dufour, *op. cit.*, vol. I, p. 450.

<sup>14</sup> J.-M. Auwers, *art. cit.*, p. 501.

# Bibliografia

## 1. Fonti e strumenti

- Balz, H., Schneider, G. (a cura di), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi, 15), Brescia, Paideia, 2004.
- Berger, K., Colpe, C., *Testi religiosi per lo studio del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia, 1993.
- Bibbia della Riforma. Il Nuovo Testamento*, Roma, Società Biblica Britannica, 2017.
- Bible de Jérusalem*, Parigi, Éditions du Cerf, Bibli'O - Société biblique française, 2016.
- Buzzetti, C., *Dizionario base del Nuovo Testamento*, Roma, Società Biblica Britannica & Forestiera, 2001.
- Corsani, B., Buzzetti, C. (a cura di), *Nuovo Testamento Greco-Italiano*, Roma, Società Biblica Britannica & Forestiera, 1996.
- Jay, E.G., *Grammatica greca del Nuovo Testamento*, Firenze, BE, 2011.
- La Bible. Traduction œcuménique*, Parigi, Éditions du Cerf, 2010.
- La Sacra Bibbia. Versione Nuova Riveduta*, Torino, Società Biblica di Ginevra, 2006.
- La Sacra Bibbia. Versione Nuova Diodati*, Trepuzzi, La Buona Novella, 2003.
- La Sacra Bibbia. Versione ufficiale della CEI-UELICI*, Città del Vaticano, LEV, 2008.
- Metzger, B.M., *Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2000.
- Nestle, E., Aland, K., et al. (a cura di), *Novum Testamentum Graece XXVIII ed.*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Poppi, A., *Sinossi quadriforme dei quattro Vangeli*, Padova, Messaggero Padova, 1999.

## 2. Commentari e monografie

- Badenas, R., *Incontri con Cristo*, Falciani-Impruneta, ADV, 1992.
- Balducci, E., *Il Vangelo di Giovanni*, Firenze, Cenacolo, 1966.
- Bauckham, R., *Gesù e i testimoni oculari*, Chieti, GBU, 2010.
- Barrett, C.K., *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, Philadelphia (PA), The Westminster Press, 1978.
- Bernard, J.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, 2 voll., (The International Critical Commentary), Edinburgh, T. & T. Clark, 1963.

- Beasley-Murray, G.R., *John*, (Word Biblical Commentary, 36), Nashville (TN), Thomas Nelson, 1999.
- Brown, R.E., *Giovanni*, Assisi, Cittadella, 2005.
- Brown, R.E., *Il Vangelo e le Lettere di Giovanni. Breve commentario*, Brescia, Queriniana, 1994.
- Brown, R.E., *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia, Queriniana, 2016.
- Bultmann, R., *The Gospel of John. A Commentary*, Filadelfia (PA), Westminster Press, 1971.
- Carson, D.A., *The Gospel According to John*, (The Pillar New Testament Commentary), Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1990.
- Corsani, B., *Introduzione al Nuovo Testamento*, 2 voll., Torino, Claudiana, 1972.
- Cousin, H., Lémonon, J.P., *Il mondo dove visse Gesù. Le diverse correnti della religione ebraica*, (Clastrum, 25/6), Bologna, ESD, 2006.
- Dodd, C.H., *L'interpretazione del Quarto Vangelo*, Brescia, Paideia, 1974.
- Fabris, R., *Giovanni*, Roma, Borla, 2003.
- Gaeta, G., *Il dialogo con Nicodemo*, (Studi biblici, 26), Brescia, Paideia, 1974.
- Ghiberti, G., et. al., *Opera giovannea*, (Logos. Corso di Studi Biblici, 7), Torino, Elledici, 2003.
- Ghiberti, G., *Spirito e vita cristiana in Giovanni*, (Studi biblici, 84), Brescia, Paideia, 1989.
- Grasso, S., *Il Vangelo di Giovanni*, Roma, Città Nuova, 2008.
- Keener, C.S., *The Gospel of John. A commentary*, 2 voll., Grand Rapids (MI), Baker Academic, 2003.
- Kysar, R., *Giovanni. Il vangelo indomabile*, (Piccola collana moderna. Serie biblica, 84), Torino, Claudiana, 2000.
- Lee, D.A., *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel. The Interplay of Form and Meaning*, (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series, 95), Sheffield, JSOT Press, 1994.
- Leon-Dufour, X., *Lettura del Vangelo secondo Giovanni*, 4 voll., Milano, Paoline, 1990.
- Maggioni, B., *La brocca dimenticata. I dialoghi di Gesù nel vangelo di Giovanni*, Milano, Vita e Pensiero, 1999.
- Maranesi, P., *La verità di Nicodemo. Racconto evangelico di un cammino di fede*, (Orizzonti biblici), Assisi, Cittadella, 2019.
- Marguerat, D., Bourquin, Y., *Per leggere i racconti biblici*, Roma, Borla, 2011.

- Mateos, J., Barreto, J., *Il Vangelo di Giovanni*, Assisi, Cittadella, 2000.
- Menoud, Ph.H., *L'évangile de Jean d'après les recherches récentes*, (Cahiers théologique de l'actualité protestante, 3), Neuchatel - Paris, Delachaux - Niestlé, 1947.
- Moloney, F.J., *Il Vangelo di Giovanni*, (Sacra Pagina, 4), Torino, Elledici, 2007.
- Moltmann, J., *Il Dio vivente e la pienezza della vita*, (Biblioteca di teologia contemporanea, 176), Brescia, Queriniana, 2016.
- Moltmann, J., *La fonte della vita. Lo Spirito Santo e la teologia della vita*, (Giornale di teologia, 254) Brescia, Queriniana, 1998.
- Moody Smith, D., *John*, (Abingdon New Testament Commentaries), Nashville (TN), Abingdon, 1999.
- Prinzato, A., *Un vangelo per cercare. Giovanni*, Torino, Gribaudi, 1986.
- Resseguie, J.L., *Narratologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 2008.
- Ridderbos, H., *The Gospel of John. A Theological Commentary*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1991.
- Robinson, J.A.T., *The Priority of John*, Londra, Meyer-Stone Books, 1985.
- Schnackenburg, R., *Il vangelo di Giovanni*, (Commentario Teologico del Nuovo Testamento, 4), 4 voll., Brescia, Paideia, 1973-1987.
- Schürer, E., *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C. – 135 d. C.)*, 3 voll., Brescia, Paideia, 1985-1998.
- Segalla, G., *Evangelo e Vangeli*, (La Bibbia nella storia, 10), Bologna, EDB, 1994.
- Sloyan, G., *Giovanni*, (Strumenti, 38), Torino, Claudiana, 2008.
- Strathmann, H., *Il vangelo secondo Giovanni*, (Nuovo Testamento, 4), Brescia, Paideia, 1973.
- Thompson, M.M., *John. A Commentary*, (The New Testament Library), Louisville (KY), Westminster John Knox Press, 2015.
- Vanni, U., *Vangelo secondo Giovanni. Passi scelti*, Roma, P.U.G., 1974.
- Vignolo, R., *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in S. Giovanni*, Milano, Glossa, 1994.
- Wengst, K., *Il vangelo di Giovanni*, Brescia, Queriniana, 2004.
- Weren, W., *Finestre su Gesù*, (Strumenti, 8), Torino, Claudiana, 2001.
- White, E.G., *Gesù di Nazaret. La speranza dell'uomo*, Falciani-Impruneta, ADV, 2007.
- Wikenhauser, A., *L'evangelo secondo Giovanni*, Brescia, Morcelliana, 1968.
- Wilckens, U., *Il vangelo secondo Giovanni*, Brescia, Paideia, 2009.

Zevini, G., *Vangelo secondo Giovanni*, (Commenti spirituali del Nuovo Testamento), 2 voll., Roma, Città Nuova, 1991.

Zumstein, J., *Il vangelo secondo Giovanni*, 2 voll., Torino, Claudiana, 2017.

### 3. Articoli e contributi in opere collettanee

AA. VV., «"Lower" and "Higher" Biblical Criticism», in F.D. Nichol, *et al.* (eds.), *Seventh-day Adventist Bible Commentary*, 7 voll., Washington D.C., Review and Herald, 1980, vol. V, pp. 134-187.

AA. VV., «The Gospel According to St. John», in F.D. Nichol, *et al.* (eds.), *Seventh-day Adventist Bible Commentary*, 7 voll., Washington D.C., Review and Herald, 1980, vol. V, pp. 891-1073.

Alma, F., «Il Vangelo secondo Giovanni» in *Appunti di lezione del corso di Vangeli*, stampato ma non pubblicato, 2016, pp. 1-12.

Auwers, J.-M., «La nuit de Nicodème ou l'ombre du langage», in *Revue Biblique*, XCVII, 1990, pp. 481-503.

Balz, H., «ἄνεμος», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi, 15), Brescia, Paideia, 2004, vol. I, coll. 256-257.

Balz, H., «κόσμος», in Balz, G. Schneider (a cura di), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi, 15), Brescia, Paideia, 2004, vol. II, coll. 80-89.

Baratto, L., «Il dono di Dio è la vita eterna», in *Riforma*, XXVII, 8 febbraio 2019, n. 6, p. 2.

Bauckham, R., «Historiographical Characteristics of the Gospel of John», in *New Testament Studies*, LIII, 2007, n. 1, pp. 17-36.

Baumbach, G., «Φαρισαῖος», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi, 15), Brescia, Paideia, 2004, vol. II, coll. 1771-1776.

Bassler, J.M., «Mixed Signals: Nicodemus in the Fourth Gospel», in *Journal of Biblical Literature*, CVIII, 1989, n. 4, pp. 635-646.

Bassler, J.M., «The Galileans: A Neglected Factor in Johannine Community Research», in *The Catholic Biblical Quarterly*, XLIII, 1981, n. 2, pp. 243-257.

Belleville, L.L., «"Born of water and Spirit": John 3:5», in *Trinity Journal*, I, 1980, n. 2, pp. 125-141.

- Bennema, C., «Nicodemus: In the Twilight Zone», in C. Bennema (ed.), *Encountering Jesus: Character Studies in the Gospel of John*, Milton Keynes, Paternoster, 2009, pp. 147-160.
- Beutler, J., «ἀνωθεν», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi, 15), Brescia, Paideia, 2004, vol. I, coll. 298-299.
- Bligh, J., «Four Studies in St John, II: Nicodemus», in *Heythrop Journal*, VIII, 1967, n. 1, pp. 40-51.
- Borghi, E., «Nascere per sempre. Leggere Gv 3,1-21 nell'umanità di tutti», in *Annali di studi religiosi*, III, 2002, pp. 471-490.
- Büchsel, F., «ἀνωθεν», in G. Kittel, G. Friedrich (a cura di), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 16 voll., Brescia, Paideia, 1965-1988, vol. I, coll. 1012-1014.
- Cantwell, L., «The Quest for the Historical Nicodemus», in *Religious Studies*, XVI, 1980, n. 4, pp. 481-486.
- Caramore, G., «Una fede notturna. Nei tempi del chiaroscuro», in *Fogli Campostrini*, VI, 2014, n. 1, pp. 29-36.
- Chung, M., «Nicodemus: From Darkness To the Light», in *Theoforum*, XLIX, 2019, pp. 27-37.
- Cotterell, F.P., «The Nicodemus Conversation: A Fresh Appraisal», in *The Expository Times*, XCVI, 1985, n. 8, pp. 237-242.
- de Jonge, M., «Nicodemus and Jesus: Some Observations on Misunderstanding and Understanding in the Fourth Gospel», in *Bulletin of the John Rylands Library*, LIII, 1971, n. 2, pp. 337-359.
- de la Potterie, I., «Naître de l'eau et naître de l'Esprit. Le texte baptismal de Jn. 3,5», in *Sciences ecclésiastiques*, XIV, 1962, n. 3, pp. 417-443.
- de la Potterie, I., «Οἶδα et γινώσκω. Les deux modes de la connaissance dans le Quatrième Évangile», in *Biblica*, XL, 1959, n. 3, pp. 709-725.
- Farely, N., «An Unexpected Ally: Nicodemus' Role Within the Plot of the Fourth Gospel», in *Trinity Journal*, XXXIV, 2013, pp. 31-43.
- Filtvedt, O.J., «Revisiting Nicodemus's Question in John 3:9», in *The Journal of Theological Studies*, LXX, 2019, n.1, pp. 110-140.
- Ford, D.F., «Meeting Nicodemus: A Case Study in Daring Theological Interpretation», in *Scottish Journal of Theology*, LXVI, 2013, n. 1, pp 1 – 17.

- Foster, T.D., «John 3:5: Redefining the People of God», in *Bulletin for Biblical Research*, XXVII, 2017, n. 3, pp. 351-360.
- Goss, I., «Vivere nella luce che Cristo irradia», in *Riforma*, XXVI, 22 marzo 2019, n. 12, p. 2.
- Goulder, M., «Nicodemus», in *Scottish Journal of Theology*, XLIV, 1991, n. 2, pp. 153-168.
- Grochowski, Z., «Nicodemus. A Disciple Liberated by the Cross of the Christ from the Darkness of Fear and Disbelief», in *The Biblical Annals*, X, 2020, n. 4, pp. 637-676.
- Grundmann, W., «δει», in G. Kittel, G. Friedrich (a cura di), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 16 voll., Brescia, Paideia, 1965-1988, vol. II, coll. 793-804.
- Harder, G., «πονηρός», in G. Kittel, G. Friedrich (a cura di), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 16 voll., Brescia, Paideia, 1965-1988, vol. X, coll. 1357-1400.
- Hemelsoet, B., «L'Ensevelissement selon Saint Jean», in J. N. Sevenster (ed.), *Studies in John*, (Supplements to Novum Testamentum, 24), Leiden, 1970, pp. 47-65.
- Kellermann, U., «συνέδριον», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi, 15), Brescia, Paideia, 2004, vol. II, coll. 1479-1483.
- King, J.S., «Nicodemus and the Pharisees», in *The Expository Times*, XCVIII, 1986, n. 2, p. 45.
- Kremer, J., «ὄρω», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi, 15), Brescia, Paideia, 2004, vol. II, coll. 634-641.
- Kremer, J., «πνεῦμα», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi, 15), Brescia, Paideia, 2004, vol. II, coll. 1009-1022.
- Kretzer, A., «ἀπόλλυμι», in Balz, G. Schneider (a cura di), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi, 15), Brescia, Paideia, 2004, vol. I, coll. 359-362.
- Luz, U., «βασιλεία», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi, 15), Brescia, Paideia, 2004, vol. I, coll. 530-542.
- Marguerat, D., «Il problema sinottico», in D. Marguerat (a cura di), *Introduzione al Nuovo Testamento*, (Strumenti, 14), Torino, Claudiana, 2004, pp. 13-37.

- Maurer, C., «πρόσω», in G. Kittel, G. Friedrich (a cura di), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 16 voll., Brescia, Paideia, 1965-1988, vol. XI, coll. 27-44.
- McCabe, R.V., «The Meaning of “Born of Water and the Spirit” in John 3:5», in *Detroit Baptist Seminary Journal*, IV, 1999, pp. 85-107.
- Merk, O., «ἄρχων», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi, 15), Brescia, Paideia, 2004, vol. I, coll. 443-447.
- Michel, O., «μισέω», in G. Kittel, G. Friedrich (a cura di), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 16 voll., Brescia, Paideia, 1965-1988, vol. VII, coll. 321-352.
- Moody, D., «God's Only Son: The Translation of John 3:16 in the Revised Standard Version», in *Journal of Biblical Literature*, LXXII, 1953, n. 4, pp. 213–219;
- Neighbor, R.E., «The New Birth and the Conversation with Nicodemus», in *Review & Expositor*, XX, 1923, n. 1, pp. 176-187.
- O'Day, G.R., «New Birth as a New People: Spirituality and Community in the Fourth Gospel», in *Word & World*, VIII, 1988, n. 1, pp. 53-61.
- O'Day, G.R., «John», in L.E. Keck, et al. (eds.), *The New Interpreter's Bible*, 12 voll., Nashville, Abingdon Press, 1995, vol. IX, pp. 535-865.
- Oluikpe, I.M., «Living real: Lessons from Nicodemus», in *Dialogue*, XXIX, 2017, n. 1, pp. 29-31.
- Pazdan, M.M., «Nicodemus and The Samaritan Woman: Contrasting Models of Discipleship», in *Biblical Theology Bulletin*, XVII, 1987, n. 4, pp. 145-148.
- Popkes, W., «δίδωμι», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi, 15), Brescia, Paideia, 2004, vol. I, coll. 848-852.
- Richard, E., «Expressions of Double Meaning and their Function in the Gospel of John», in *New Testament Studies*, XXXI, 1985, n. 1, pp. 96-112.
- Rissi, M., «κρίνω», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi, 15), Brescia, Paideia, 2004, vol. II, coll. 103-111.
- Sandstrom, S.R., «Nicodemus: Coward or Convert?», in *Religious Educator*, IX, 2008, n. 3, pp. 49-62.
- Schmithals, W., «Introduction», in R. Bultmann, *The Gospel of John. A Commentary*, Philadelphia (PA), Westminster Press, 1971, pp. 3-12.

- Schneider, G., «ἀγάπη, ἀγαπάω», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi, 15), Brescia, Paideia, 2004, vol. I, coll. 21-31.
- Schneider, G., «ἀκούω», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi, 15), Brescia, Paideia, 2004, vol. I, coll. 138-144.
- Schneider, G., «ῥαββί», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi, 15), Brescia, Paideia, 2004, vol. II, coll. 1239-1242.
- Schneiders, S.M., «Born Anew», in *Theology Today*, XLIV, 1987, n. 2, pp. 189-196.
- Schweizer, E., «σάρξ», in G. Kittel, G. Friedrich (a cura di), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 16 voll., Brescia, Paideia, 1965-1988, vol. XI, coll. 1315-1398.
- Stauffer, E., «ἀγαπάω», in G. Kittel, G. Friedrich (a cura di), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 16 voll., Brescia, Paideia, 1965-1988, vol. I, coll. 92-146.
- Suggit, J.N., «Nicodemus - The True Jew», in *Neotestamentica*, XIV, 1980, pp. 90-110.
- Traub, H., «ἐπουράνιος», in G. Kittel, G. Friedrich (a cura di), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 16 voll., Brescia, Paideia, 1965-1988, vol. VIII, coll. 1506-1516.
- Van Der Watt, J. G., «The Use of αἰώνιος in the Concept ζωὴ αἰώνιος in John's Gospel», in *Novum Testamentum*, XXXI, 1989, n. 3, pp. 217-228.
- Varchetta, D., «Il dono dello Spirito santo nel vangelo di Giovanni», in *oδoς*, VI, 2016, n. 1-2, pp. 41-70.
- Vrede, K.V., «A Contrast between Nicodemus and John the Baptist in the Gospel of John», in *Journal of the Evangelical Theological Society*, LVII, 2014, n. 4, pp. 715-726.
- Whitenton, M.R., «The Dissembler of John 3: A Cognitive and Rhetorical Approach to the Characterization of Nicodemus», in *Journal of Biblical Literature*, CXXXV, 2016, n. 1, pp. 141-158.
- Wolter, M., «οὕτως», in H. Balz, G. Schneider (a cura di), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi, 15), Brescia, Paideia, 2004, vol. II, col. 693.
- Zumstein, J., «Il Vangelo secondo Giovanni», in D. Marguerat (a cura di), *Introduzione al Nuovo Testamento*, (Strumenti, 14), Torino, Claudiana, 2004, pp. 367-393

#### 4. Sitografia

John Calvin, *Commentary on the Gospel According to John*, 2 voll., Grand Rapids (MI), Christian Classics Ethereal Library, in <https://ccel.org/ccel/calvin/>; visitato il 24/12/21.

Johnson, J., «Nicodemus: An Encounter», in *Lumen et Vita*, LV, 2013, vol. 3, n. 1, pp. 1-12; in <https://ejournals.bc.edu/index.php/lumenetvita/article/view/5351>; visitato il 18/11/21.

Marshall, D., «Nicodemus in the Night», 23/02/2010, in <https://www.adventistreview.org>; visitato il 10/02/21.

<https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/novum-testamentum-graece-na-28/read-the-bible-text/>.

<http://www.bibbia.net/>.

<https://www.biblegateway.com/>.

<https://biblehub.com/>.

<https://www.biblestudytools.com/>.

<https://www.grecoantico.com/>.

<https://www.laparola.net/>.

<https://www.sefaria.org/>.