

Nascere per sempre. Leggere Gv 3,1-21 nell'umanità di tutti

di *Ernesto Borghi*

To believe or not to believe in God, in man therefore, to trust or not to trust in man, in God therefore: the life perspective proposed in John 3,1-21, read with synchronic exegetic-hermeneutical method in these pages, consists in this alternative. This article proposes to show, through a text analysis, the utmost relevance of the role of human responsibility, with regards to the interior and existential opening or closing, both individual or collective, towards the Love of Christ, and therefore towards the spirit of God. Awareness of this situation was important in the Palestinian society of the 1st Century AD and, *mutatis mutandis*, the same hold true today, when one wants to personally perceive and make others become aware of the Christian sense of the divine judgment of man in a biblically adequate, or humanly promotional manner.

I. PREMESSA

Quale è la qualità dell'amore evangelico? La sua valenza è riconducibile esclusivamente al rapporto interpersonale di alcune «anime belle» particolarmente dotate? O di qualche gruppo ecclesiale cristiano che ritiene, magari senza avere il coraggio di affermarlo, di avere ricevuto una particolare «illuminazione» così da esserne un interprete particolarmente autorevole? Il brano giovanneo di cui mi accingo a proporre una lettura complessiva può offrire degli efficaci elementi di risposta a questi interrogativi. Essi sono, credo, particolarmente importanti nella nostra contemporaneità visto come risultano diffusi due veri e propri assilli:

– l'uno quello di una cultura dell'informazione che consente di avere letteralmente il mondo in visione in presa diretta, ma ha una crescente difficoltà a consentire agli individui di raggiungere una propria visione del mondo che sia intelligente ed appassionata, ossia realmente umana;

– l'altro quello di una radicalizzazione autoreferenziale di varie appartenenze religiose, anche all'interno delle diverse confessioni, ciascuna timorosa di perdere la propria identità e convinta di essere, se non proprio la detentrica della «verità», almeno più vicina delle altre al suo raggiungimento.

II. IL CONTESTO

La pericope delle nozze di Cana¹ apre la sottosezione giovannea costituita dai capp. 2-4. Essi narrano la prima parte del ministero pubblico di Gesù e, conseguentemente, la prima fase della manifestazione operata direttamente da lui della sua messianicità. L'andamento strutturale ed espositivo si presenta, in un certo senso, concentrico. Eccone uno schema rappresentativo, che vuole mostrare le corrispondenze di contenuto, secondo la logica del parallelismo progressivo, che sono riscontrabili dagli estremi della sottosezione verso il centro di essa:

- A) L'acqua trasformata in vino durante le nozze (2,1-12)
- B) Gesù e i giudei: scontro e sfiducia (2,13-23)
- C) Gesù e il giudeo Nicodemo: incontro di rivelazione (3,1-21)
- D) Giovanni il Battezzatore testimonia la 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 (4,39-42)
- A') La guarigione del figlio di un funzionario reale (4,46-54)

Il nucleo di questa parte esprime, con la densa simbolicità, caratteristica del linguaggio giovanneo, il cuore del discorso: solo l'affidamento in Dio, nella persuasione che Gesù è l'unica via per giungervi e che per amore e solo per amore si è fatto presente, manifesta il valore ed il senso della vita umana.

In questa prospettiva si capiscono i due miracoli, tesi a rafforzare le relazioni fondamentali tra gli esseri umani, gli incontri con Nicodemo e la donna di Samaria e il collegamento testuale tra loro costituito dall'ultima comparsa del testimone del Battista: nel linguaggio di Gv

«l'incontro con Gesù come testimone qualificato di Dio e Figlio pienamente autorizzato vuol dire 'accogliere' e 'credere' ... Nella figura idealizzata di Giovanni, il testimone lucido e coraggioso del messia Gesù, è proposto anche l'*identikit* di colui che accoglie la testimonianza del messia trascendente e crede nel Figlio plenipotenziario di Dio Padre. Gioia e vita sono la sostanza del messaggio che gravita attorno all'interrogativo: chi è Gesù? La risposta non può essere data da una scelta che si inserisce nella trama delle relazioni umane e storiche, al cui centro sta Gesù, l'inviato di Dio e il Figlio del Padre».²

La consapevolezza che comunque i rapporti con gli esseri umani siano complessi è chiara sin dai versetti conclusivi di Gv 2:

«²³Mentre era a Gerusalemme per la Pasqua, durante la festa molti, vedendo i segni che faceva, credettero alla sua potenza.²⁴ Gesù però non si fidava di loro, in quanto

¹ Per una lettura di questo brano, sempre attenta alla sincronia del testo e alla sua interpretazione contemporanea, mi permetto di rinviare ad un mio saggio pubblicato dagli «Annali di Studi Religiosi», 2 (2001), pp. 333-348, e a G. ROUILLER, *Se tu conoscessi il dono di Dio*, a cura di E. BORGI, Reggio Emilia 2002, pp. 49-76.

² R. FABRIS, *Giovanni*, Roma 1992, p. 281.

conosceva tutti ²⁵e non aveva bisogno che qualcuno gli desse testimonianza sull'essere umano, perché egli sapeva quello che c'è nell'essere umano».³

Lo sguardo umano di Gesù scruta e penetra l'intimo dell'uomo con acutezza divina (cfr. Ger 17,9-10) e ha consapevolezza degli ondeggiamenti e delle debolezze dei primi credenti.

Proprio grazie alla sua sovrumunità, egli non ha bisogno di testimonianze tangibili e il valore di tale coscienza gesuana può essere applicato a livello generale.⁴

«Emerge un criterio pratico di giudizio sulla verità della conoscenza: il conoscere è un modo di agire che portato alle sue estreme conseguenze manifesta inevitabilmente il suo carattere vitale o mortale. Esso è un comportamento nei confronti dell'uomo, un modo di dargli o di togliergli la vita, di farlo vivere o di ucciderlo. In queste conseguenze estreme si manifesta che cosa veramente si faccia e perciò che cosa veramente si sia e si conosca».⁵

L'entusiasmo non è sufficiente per accostarsi a Dio. La mancanza di fiducia gesuana non è fondata su nient'altro che sulla persuasione che l'amore si stabilisca soltanto attraverso un processo lungo in cui pazienza, diligenza e passione per il bene consolidino la volontà iniziale.⁶ Non vi è, infatti, spettacolo di alcun genere, fosse anche il più straordinario, che possa sostituirsi alla consapevolezza autentica dell'identità del singolo e delle sue condizioni intellettuali e morali e ad un mutamento di vita significativo.⁷ Gesù mostra di averne chiara coscienza e questo presupposto resta valido in vista dei suoi incontri successivi.

III. SVILUPPO NARRATIVO DI Gv 3,1-21

Se si considera l'insieme della lunga pericope che ci accingiamo ad esaminare, è possibile individuare tre scansioni maggiori che determinano la seguente articolazione: vv. 1-2a; 2b-14; 15-21.⁸ Nel corso dell'analisi si terrà conto di qualche ulteriore sottodivisione.

³ 2.23 ὁὐκ εἶδεν τὸν Ἰησοῦν ἐν τῷ πᾶσι ἐν τῷ ἔσθῃ πολλοί; ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἡμεῖς αὐτοὶ; 2.24 αὐτοὶ δὲ Ἰησοῦς οὐκ ἐπίστευσεν αὐτοῖς διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκοντα πάντα 2.25 καὶ οἱ οὐκ ἐπίστευσαν ἕνεκα τῆς μαρτυρίας; τοὺς ἀκούσαντες αὐτοῦ, γὰρ ἐπίστευσαν τῷ ἔσθῃ αὐτοῦ

⁴ Cfr. I. DE LA POTTERIE, OIDA e GINWSKW: i due modi del «conoscere» nel quarto vangelo, in I. DE LA POTTERIE, *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1992³, pp. 306-307.

⁵ R. OSCULATI, *Fare la verità. Analisi fenomenologica di un linguaggio religioso*, Milano 1974, p. 18.

⁶ Cfr. CIRILLO D'ALESSANDRIA, *In Joannem*, II,1.

⁷ Cfr. R. OSCULATI, *L'evangelo di Giovanni*, Milano 2000, p. 33.

⁸ Per approfondire il tema della scansione del brano e le teorie relative alla sua composizione, si veda utilmente R.E. BROWN, *Giovanni*, Assisi 1991³, pp. 179-180, 196-197.

1. *Il quadro dell'incontro (vv. 1-2a)*

«¹C'era tra i farisei un uomo chiamato Nicodèmo, un capo dei Giudei. ²Egli andò da lui di notte».⁹

La presentazione è semplice ed efficace: «colui che vince col popolo» – questo è il significato della parola *Nicodemo* in lingua greca – fa certamente parte del novero dei giudei più colti. I farisei, gruppo socio-culturale importantissimo all'epoca del Gesù storico, godono di una pessima reputazione nel NT: questo fatto è comprensibile, anzi quasi ovvio, se si tiene conto che chi redige i testi neo-testamentari è una controparte culturale e religiosa della componente farisaica. Comunque, per quanto sia argomento non sconosciuto anche ai 'non addetti ai lavori', credo sia opportuno ricordare, per sommi capi, i tratti della rilevanza farisaica nella società palestinese del I secolo d.C.

I farisei costituivano un movimento laico e i suoi componenti erano di provenienze sociali disperate:

«Il partito non costituisce, all'epoca di Gesù, un partito strutturato ... L'unità viene da una concezione comune e non da legami istituzionali. Le confraternite si riconoscono sorelle in quello in cui esse concordano in merito ad un certo numero di argomenti giudicati primordiali/prioritari».¹⁰

Alla base di tutto l'esistere del fariseo vi era la *Tôràh* in tutta la complessità conferitale dal secolare lavoro dei suoi interpreti e traduttori. Metterla in pratica con assoluta determinazione ed acribia: ecco l'obiettivo essenziale del vivere farisaico, che dava alla *Tôràh* orale lo stesso rilievo di quella scritta.¹¹ Tale finalità trovava tre declinazioni:

– anzitutto la massima attenzione teorica e pratica ad una vita conforme alla Legge e alla Tradizione: «anche il Nuovo Testamento attesta il valore attribuito dai Farisei alla «tradizione dei padri» (Mc 7,3; Mt 15,2). Sul finire del I secolo d.C. la *halakhah*,¹² così com'era stata sviluppata e stabilita dagli studiosi della *Tôràh*, fu dichiarata vincolante come la *Tôràh* scritta. Se l'interpretazione tradizionale è vincolante, è essa in definitiva l'autorità finale, non la *Tôràh* scritta»;¹³

⁹ 3.1 «*Hn de; ahpqrwpo" ek tw'n Farisaiwn, Nikodhmo" ofhoma aujw/ afcwn tw'n Ioudaiwn: 3.2 outo" hl'gen pro;" aujton nukto;"*».

¹⁰ M. PELLETIER, *Les Pharisiens*, Paris 1990, pp. 217-218.

¹¹ «I Farisei, secondo la tradizione dei padri, hanno stabilito per il popolo molte leggi non scritte nella legge mosaica»; GIUSEPPE FLAVIO, *Antiquitates Iudaicae*, XIII,10,6.

¹² Di estrema importanza storico-culturale è il secolare sforzo esegetico messo in atto in ambiente giudaico. Un impegno che coinvolge non soltanto il testo scritto della Bibbia – in particolare della *Tôràh* – ma anche la «tradizione» o *Tôràh* orale e che non ha alcun connotato accademico: lo studio è strettamente finalizzato a sapere che cosa Dio vuole che l'essere umano faccia. Fondamentale in proposito è quella forma di ricerca, interpretazione, analisi minuziosissima della Scrittura e sua attualizzazione che è il *midràsh*, condotta per secoli, ben oltre il I sec. d.C.

¹³ E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico all'epoca di Gesù Cristo*, II, Brescia 1987, pp. 472-473; «È questo il principio a cui allude Giuseppe (nдр.: Flavio) quando afferma che i Farisei non contraddicono mai l'insegnamento di coloro che sono più anziani d'età (*Antiquitates Iudaicae*, XVIII,1:3)»; *ibidem*.

– secondariamente la tensione ad un affinamento sempre più preciso del rituale del culto ufficiale;

– in terzo luogo, la formazione ed educazione degli individui alla pratica migliore possibile della religione. Quando parliamo di formazione ed educazione, intendiamo riferirci alla scolarizzazione primaria e media,¹⁴ centrata, ovviamente sulla lettura ed approfondimento della stessa Tôrah. A partire dall'età di cinque anni solo i maschi – visto che le scuole sinagogali erano aperte soltanto a loro – cominciarono lo studio biblico: dopo l'apprendimento dell'alfabeto, l'iniziazione alla lettura si fondava sulla sovrapposizione esatta di un testo orale imparato con numerose ripetizioni e del testo scritto corrispondente. All'età di dieci anni, il ragazzo sapeva leggere Genesi, Esodo, Levitico, Numeri e Deuteronomio e poteva iniziare a scoprire la Legge orale. A tredici anni compiuti – momento della maggiore età religiosa – egli era ammesso solennemente alla lettura scritturale nella sinagoga.

Occupandosi della formazione scolastica i Farisei ottennero risultati oltremodo significativi: se infatti l'obiettivo iniziale era quello di formare lettori per il culto e i riti sinagogali, consentendo un'assimilazione precoce della Scrittura, effetti aggiuntivi assai importanti furono il rafforzamento sociale della loro autorità, basata proprio sull'influenza operata dai docenti sulle generazioni da essi formate e la volgarizzazione della Tôrah scritta.¹⁵

Contestuale alla grande conoscenza della Scrittura è l'estrema attenzione farisaica alla purezza rituale ed esistenziale. Concezioni apocalittiche e fede nella risurrezione qualificavano il loro patrimonio ideale, insieme ad una notevole tensione messianica.

Quindi, per concludere, la fama assai negativa di cui generalmente godono i farisei nelle versioni evangeliche non va considerata come fondata in senso assoluto, ma esclusivamente in relazione – ed è certamente un fatto fondamentale – alla presa di posizione della maggior parte di questo gruppo sociale nei confronti di Gesù, della sua vita, della sua predicazione e di tutti gli avvenimenti che le contraddistinguono.

D'altra parte, se noi fossimo stati nelle stesse condizioni della grande maggioranza dei giudei coevi a Gesù, saremmo stati necessariamente in condizione di capire che egli fosse e di seguirlo? Evitiamo dunque processi anacronistici e limitiamoci ad analizzare i dati testuali che la tradizione ci offre.

Nicodemo non fa parte di coloro che guardano con disprezzo Gesù. Forse faceva parte di quei giudei che si erano avvicinati a lui in precedenza (2,23-25). Comunque cerca di entrare in relazione con Gesù da fariseo quale egli è. La scelta della notte per la visita ha suscitato numerose interpretazioni, molte delle quali non sono propriamente benevole nei confronti del coraggio del capo giudeo, anche in considerazione di altre letture giovanee che vedono la menzione di Nicodemo (cfr. 19,38-39). Quantunque certamente

¹⁴ Cfr. M. PELLETIER, *Les Pharisiens*, pp. 250-251.

¹⁵ *Ibidem*, p. 252.

l'oscurità porti con sé, soprattutto in Giovanni, delle connotazioni negative indubbe sin dai primi versetti (cfr. anche 9,4; 13,30), non è da escludere che, in questo caso, prevalgano due aspetti:

– il primo di carattere simbolico: il ruolo di Nicodemo quale rappresentante di coloro che, in un faticoso itinerario spirituale, dal «buio della notte»¹⁶ sono in cammino verso la «luce» di Gesù e della fede;¹⁷

– il secondo di carattere materiale: la consuetudine rabbinica e farisaica di considerare la notte come il tempo più favorevole per dedicarsi allo studio della Scrittura e alle discussioni di ordine culturale.¹⁸

D'altra parte, se si segue con attenzione il testo di Gv 2 si può legittimamente sostenere che la notte della visita di Nicodemo a Gesù fosse nel contesto pasquale. Infatti in 2,23 si parla dei molteplici eventi di conversione verificatisi alla presenza di Gesù in occasione della Pasqua e in 2,24-25 il commento redazionale giovanneo ha quale costante verbale il termine **αἰφρωπο**", che si ritrova all'inizio del capitolo 3. E il fatto che non ci sia soluzione di continuità topologica e cronologica sino a 3,22 autorizza proprio a credere che l'incontro con l'autorevole membro del Sinedrio abbia fatto parte proprio degli avvenimenti che hanno contraddistinto la prima Pasqua pubblica gesuana.¹⁹

2. Il dialogo dei malintesi (vv. 2b-15)

Questa seconda parte della pericope porta con sé una serie ragguardevole di situazioni in cui Nicodemo e Gesù paiono non capirsi. Si tratta di mera incomprendimento relazionale o il tutto cela qualche finalità narrativa particolare? Andiamo a verificare.

a. Dal giudaismo al cristianesimo (2b-3)

«E gli disse: 'Rabbì, sappiamo che tu sei venuto da parte di Dio come maestro; nessuno infatti può fare i segni che tu fai, qualora Dio non sia con lui'.³ Gli rispose Gesù: 'In verità, in verità ti dico, qualora uno non sia generato a partire dall'alto, non può vedere il regno di Dio'».²⁰

¹⁶ La notte è una situazione vista in Giovanni come «regno del male, della menzogna e della ignoranza (vedi 9,4; 11,10)»; R.E. BROWN, *Giovanni*, p. 169.

¹⁷ «Come Giovanni Battista nella prima giornata cercava lo Sconosciuto, non avendo ancora identificato il Messia, così Nicodemo cerca Dio nella notte, non avendo ancora riconosciuto in Gesù la luce»; X.-L. DUFOUR, *Lettura del vangelo secondo Giovanni*, I, Roma 1990, p. 386.

¹⁸ Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni*, Assisi 1974, p. 182.

¹⁹ Cfr. J.-M. AUWERS, *La nuit de Nicodème (Jean 3,2; 19,39) ou l'ombre du langage*, in «Revue Biblique», 4 (1990), pp. 484-485. Occorre inoltre rilevare (cfr. *ibidem*, p. 485 nota 15) che la sezione giovannea compresa tra 2,13 e 3,21 presenta un parallelismo strutturale stretto con Gv 12,12-36, brano che, insieme agli altri versetti del cap. 12 presenta eventi e discorsi riferiti cronologicamente a Pasqua.

²⁰ «**kai; eipen autw̄ Rabbiyoiflānen ofi apo; qeou' ej' h̄tuqa" didaskalo": ouflei' gar dunatai tauta ta; shmeia poiein ajsupoiei", ejn nh; h̄o. h̄eo" net Aujou' 3.3 apekriqh Ihsou" kai; eipen autw̄ Anh̄ ajhm̄ legw̄ soi, ejn nh̄ti" genh̄qb' aijwqen, oujdunatai ijleinh̄ thn basilēian tou' qeou'**». Secondo una prospettiva interpretativa autorevole (cfr., per esempio, C.H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, pp. 329-359) questo brano sarebbe o un rimaneggiamento giovanneo di una tradizione sinottica (cfr. Mc 10,5; Mt 18,3) o un *logion* analogo, ma indipendente.

Le categorie di comprensione farisaiche sono perfettamente attive in Nicodemo. Egli dice tutto quello che può dire, da giudeo colto, che è parte di una collettività autorevole (non a caso utilizza il *pluralis maiestatis* nell'esprimersi). Comunque non è mal disposto nei riguardi di quanto Gesù opera.²¹ Esattamente come Mosè e i profeti della tradizione biblica (cfr. Es 4,8)²² Gesù si rivela attivo nella sua autorevolezza didascalica, dal passato al presente,²³ a partire da una serie di azioni concrete e stupefacenti: Nicodemo simboleggia «l'*anthropos* di cui Gesù non si fida, tanto più che, come i nuovi convertiti di Gerusalemme di cui si è appena parlato Nicodemo fonda la sua fede sui miracoli».²⁴ Il capo giudeo ha registrato essenzialmente questo fatto: egli ragiona a partire dai dati d'esperienza, non ha preconcetti nei confronti di chi gli sta di fronte e, se si considera la realtà in senso meramente materiale e percettivo, non si può dire che abbia torto: egli

«riconosce, in primo luogo, che la missione di Gesù viene da Dio; in secondo luogo, che Dio accompagna la sua attività e appoggia la sua condotta. Dall'agire di Gesù deduce la sua missione divina. Rivela così il suo scontento per la situazione presente».²⁵

La replica di Gesù, però, non è una risposta in senso stretto. All'inizio egli mostra proprio di essere un maestro, utilizzando la formula dei pronunciamenti solenni,²⁶ Cionostante, subito dopo, esce dal quadro di riferimento propriamente giudaico, facendo due osservazioni tra loro collegate.

La prima è questa: esiste per ogni essere umano, l'eventualità concreta di avere la vita da Dio al di là del fatto di essere nati materialmente attraverso la modalità umana consueta. La «generazione dall'alto» significa la «comunicazione che Dio fa all'uomo della sua propria vita»,²⁷ dunque della propria «realtà ed identità come a Gesù stesso».²⁸

Tutto ciò non implica nulla di estatico o di esoterico, ma esattamente una lettura che vada al di là del dato puramente letterale. Infatti Nicodemo ha parlato dei segni visibili realizzati da Gesù: «il vedere i segni dovrebbe

²¹ La disponibilità di Nicodemo nei confronti di Gesù è riscontrabile anche successivamente ed in misura ragguardevole, quando egli, da giudeo giusto, si contrappone alla condanna di Gesù fondata «sul pregiudizio, pronunciata prima ancora di esaminarne la dottrina e di ascoltare quanto egli afferma e rivendica sulla sua missione (Gv 7,50 ss.)»; O. KNOCH, *Le grandi figure del Nuovo Testamento*, Brescia 1995, p. 87.

²² «La verità dei segni per Israele consiste nella serie di avvenimenti attraverso i quali muta la sua condizione di vita... Il carattere religioso del segno non significa che esso avvenga in una sfera riservata distinta dalle altre esperienze o in un campo intimo e individuale. Nel segno dell'esodo l'esperienza religiosa è identica all'indipendenza politica, all'autonomia economica, al possesso di una terra feconda, all'abbondanza degli alimenti, a un'organizzazione giuridica che assicuri giustizia. Il segno religioso è comprensivo di ogni contenuto della vita sociale e individuale»; R. OSCULATI, *Fare la verità*, pp. 21-22.

²³ **עֲשֵׂה לָנוּ** "è un perfetto indicativo: esprime quindi un'azione compiuta nel passato i cui effetti continuano a sentirsi nel presente.

²⁴ J.-M. AUWERS, *La nuit de Nicodème*, p. 485.

²⁵ J. MATEOS - J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni*, trad. it., Assisi 1982, p. 174.

²⁶ Per approfondire il discorso in merito, mi permetto di indicare, per esempio, qualche mia considerazione in *La forza della Parola. Leggere il vangelo secondo Marco*, Milano 1998, pp. 233-234.

²⁷ X.-L. DUFOUR, *Lettura del vangelo secondo Giovanni*, 1, p. 389.

²⁸ R. FABRIS, *Giovanni*, p. 252.

condurre a discernere la realtà di gloria che essi simboleggiano e che li supera»²⁹ nella consapevolezza che il «nuovo esodo» richiederà un mutamento della fisionomia dell'essere umano: «egli dovrà avere un altro cuore e un altro spirito, soltanto così le attese non saranno sopraffatte e distrutte dalla malvagità che risiede nel cuore antico dell'uomo»³⁰.

Se questo tipo di generazione ha luogo nell'individuo e soltanto in questo caso, egli può accedere al luogo della realizzazione piena dell'identità divina (il regno di Dio), facendone esperienza diretta. Giovanni esprime con una percezione sensoriale globale come il vedere-scorgere³¹ la situazione che le versioni sinottiche manifestano con un'indicazione di ordine spaziale («entrare nel regno di Dio³²/entrare nella vita eterna³³): «chi non sia nato di nuovo non avrà la più remota idea di cosa sia e supponga il regno di Dio».³⁴

L'eventualità prospettata da Gesù presuppone un profondo cambiamento personale. Esso richiede una rottura con un passato che magari è basato sulla persuasione che la Tôràh e la sua osservanza bastino per avere una relazione con Dio autentica e significativa. La nuova qualità umana richiesta dal regno divino è la realizzazione del progetto di Dio che «consiste nel condurre alla sua pienezza l'essere stesso dell'uomo, infondendogli una nuova qualità di vita».³⁵ Nicodemo, però, nonostante tutte le sue qualità intellettuali ed umane, non capisce, perché non abbandona le categorie teologiche puramente umane che gli sono proprie, confinando l'agire divino nel 'ristretto' ambito delle possibilità dell'uomo.

b. Due coerenze si scontrano e divergono (4-8)

«⁴Gli dice Nicodèmo: 'Come può un uomo essere generato quando è vecchio? Può forse entrare nel grembo di sua madre ed essere generato una seconda volta?'. ⁵Gli rispose Gesù: 'In verità, in verità ti dico, qualora uno non sia generato da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio. ⁶Quel che è nato dalla carne è carne e quel che è nato dallo Spirito è Spirito. ⁷Non ti meravigliare se ti dissi: bisogna che voi siate generati dall'alto. ⁸Il vento soffia dove vuole e ne senti il suono, ma non sai da dove viene e dove va: così è chiunque è nato dallo Spirito'».³⁶

²⁹ X.-L. DUFOUR, *Lettura del vangelo secondo Giovanni*, 1, p. 391.

³⁰ R. OSCULATI, *Fare la verità*, pp. 22-23.

³¹ Cfr. **ijlei'n**, un aoristo infinito che in sé offre una minima possibilità di visione, anche perché si tratta di un atto che viene negato (cfr. J. MATEOS - J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni*, p. 166).

³² Cfr. Mt 7,21; 18,3; 19,23.24; Mc 10,23.24.25; Lc 18,24.25.

³³ Cfr. Mt 19,16; 25,46.

³⁴ J. MATEOS - J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni*, p. 175. «Il crudo realismo della generazione della vita eterna è ancor più accentuato in IGv 3,9, dove è detto che chi è generato da Dio ha il *seme* di Dio che dimora in lui»; R.E. BROWN, *Giovanni*, p. 182.

³⁵ *Ibidem*. «Il concetto di nascita dall'alto ... è un adattamento della speranza giudaica di una nuova creazione. Il giudeo ha familiarità con l'applicazione di questo concetto al popolo anche in contesti non escatologici, ma nella tradizione che deriva da Gesù l'elemento escatologico era costante»; G.R. BEASLEY-MURRAY, *John*, Nashville (TN) 1999, pp. 48-49.

³⁶ 3.4 **legei pro'**, **aujōn [oJ Nikodhmo'**: **Pw'** **dunatai aḡqrwpo'** **gēmḡqhhai gerwn wj: nh'** **dunatai eij thn koilian th'** **nh'tro'** **aujōu' deuterōn eiḡselqeih kai; gēmḡqhhai** 3.5 **apekriqh Ihsou'**: **Anhḡ ajdhḡ legw soi, eḡn nh'vi'** **gēmḡqh'ej uḡlato'** **kai; pneumato'**, **oujdunatai eiḡselqeih**

meta di un lungo e tormentato cammino. In esso la centralità della rinascita dell'essere umano sottolinea un dato di fatto fondamentale: in questa fase della realizzazione del regno di Dio si tratta di abbandonare la logica del progresso spirituale (quella cui anche Nicodemo fa riferimento) per ripartire da capo, aprendosi ad un principio esistenziale del tutto differente. Infatti

«Nicodemo pensava che l'uomo potesse perfezionarsi con la sua fedeltà alla Legge. Gesù afferma che la creazione dev'essere condotta a termine da Dio, infondendo nell'uomo l'alto della vita definitiva. Solo quando l'uomo sarà completamente formato potrà cominciare a vivere in pienezza e sarà adatto al regno di Dio. Ogni impresa umana che prenda come base l'uomo non ancora perfezionato è destinata al fallimento».⁴⁰

Certamente la carne può anche essere sede e origine della vita dello spirito. Infatti la parola di Dio, sorgente di ogni esistenza, si è incarnata (cfr. 1,14; 1Gv 1,1-4) diventando alimento di una vita che non incontrerà mai la morte definitiva. D'altronde l'umanità nella sua povera nudità, abbandonata a se stessa, non può arrivare a compiere opere di tipo superiore e divino. Solo Dio, mediante il suo Spirito, può realizzare tutto ciò. L'uomo non può fare altro che accogliere questo dono. Il cuore dell'evangelo secondo Giovanni è proprio questo: l'iniziativa divina per la salvezza dell'uomo sconfigge tutte le «farisaiche» presunzioni umane. Come? Il «Figlio unigenito di Dio» si è «fatto carne» perché l'uomo che è «carne» possa essere elevato alla dignità di «figlio di Dio» e quindi salvato (1,12-14), il tutto nella consapevolezza che lo Spirito in azione è lo Spirito di Gesù, che, proprio perché viene «dall'alto» è misterioso agli uomini «dal basso», che non possono dire né fare nulla per controllarlo, orientarlo, prevederne gli effetti e i risultati. E aprirsi a questo tipo di soffio significa, per chi si pone in tale situazione, essere altrettanto imprevedibile nel suo operare e nei suoi obiettivi per chiunque ragioni e viva secondo una logica mondana ripiegata in se stessa.

c. Essere autentici maestri di verità (9-15)

«⁹Replicò Nicodèmo: 'Come può accadere questo?'. ¹⁰Gli rispose Gesù: 'Tu sei maestro in Israele e non conosci queste cose? ¹¹In verità, in verità ti dico, noi parliamo di quel che sappiamo e testimoniamo quel che abbiamo veduto personalmente; ma voi non accogliete la nostra testimonianza. ¹²Se vi dissi cose terrene e non credete, come crederete se vi dirò cose del cielo? ¹³Eppure nessuno è mai salito al cielo, tranne colui che è disceso dal cielo, ossia il Figlio dell'uomo. ¹⁴E come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo, ¹⁵affinché chiunque crede in lui abbia la vita eterna'».⁴¹

⁴⁰ J. MATEOS - J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni*, pp. 176-177; la nascita secondo lo Spirito non intende essere «il prodursi di un fenomeno immateriale in una sfera inatingibile all'esperienza ... La rinascita secondo lo spirito è perciò anche una rinascita della carne, è la carne dell'uomo che riscopre la sua vera natura nella carne della parola divina»; R. OSCULATI, *Fare la verità*, p. 40.

⁴¹ 3.9 **apekriqh Nikodhmo" kai; eipen aujw' Pw" dunatai tauta genesqai** 3.10 **apekriqh Ihsou" kai; eipen aujw' Su; ei' oJdidaskalo" tou' Israhl' kai; tauta oujginwskei";** 3.11 **ajhm ajhm legw soi oti ojoflanen lalouhen kai; oje'w' rakanen narturouhen, kai; thn narturian h'w'n ouj lanbanete.** 3.12 **eijta; epigeia eipon uhm kai; oujpisteuete, pw" ejan eipw uhm ta; epourania**

Le parole di Nicodemo sono uno strumento narrativo importante non in sé, ma perché offrono il destro per lo sviluppo successivo del discorso gesuano, anche sotto il profilo del contenuto. Il rinnovamento divino completo dell'uomo è possibile già secondo la tradizione delle generazioni precedenti⁴²: un esponente dell'*establishment* culturale giudaico avrebbe dovuto esserne al corrente, in particolare considerando il suo ruolo formativo ed educativo.⁴³

Ecco perché Gesù contesta a Nicodemo la sua ignoranza in proposito e rivendica a se stesso e a tutti coloro che insieme a lui partecipano della stessa logica di pensiero e di vita (magari in epoche anche molto diverse⁴⁴) – così si spiega la prima persona plurale «noi» – il ruolo di portavoce autorevole della realtà.⁴⁵

Nicodemo e quanti sono assimilabili a lui (= «voi») rientrano nel novero di chi non ha compreso neppure ciò che era rivelazione terrena, quanto era direttamente visibile,⁴⁶ dunque il discorso relativo alla rigenerazione spirituale appena menzionata (cfr. anche Dt 30,12-14). Tenendo conto di questo dato di fatto si può comprendere il tono ironico della domanda di Gesù (v. 12): chi non riesce a comprendere quanto Gesù ha detto sinora in termini legati alla concretezza della materialità, anche soltanto dall'inizio dell'incontro con il maestro giudeo (nascita, rinascita ecc.), difficilmente sarà in condizione di capire discorsi e prospettive che certamente sono del tutto reali, ma hanno rapporti assai meno stretti con quanto è proprio dell'esperienza diretta dell'uomo («la rivelazione dell'amore di Dio, che si concretizza nel dono del Figlio unigenito, esaltato sulla croce»⁴⁷). Questo interrogativo gesuano esplicita qui quanto la versione giovannea ha ripetutamente espresso, in forme indirette e simboliche dall'inizio del cap. 1: fra l'altro

«trapela dietro queste frasi la polemica delle comunità cristiane con la sinagoga. Queste comunità sono sorte in ogni luogo, senza rispondere a criteri di razza o popolo, ma le si riconosce perché hanno una stessa voce e danno una stessa testimonianza, quella di Gesù».⁴⁸

pisteusete: 3.13 kai;oujlei;' ajjabebhken eij' ton oujranon eijmh; oJek' tou'oujranou' katabaʋ, oJuiʋ' tou' ajjqrwpou. 3.14 kai;kaqw;' Mwush' uʋwsen ton ofin eij' th'ejrhmw/ ouʋw' uʋwqhhai dei' ton uibn tou' ajjqrwpou 3.15 ifa pa" oJpisteuwn eij' auʋw'eʋh/zwhn aijwion.

⁴² Cfr. Ger 31; Ez 36,25-27; Sal 87.

⁴³ Per avere soltanto un'idea dell'importanza che era ascrivito al ruolo di maestro nella cultura giudaica si veda, per esempio, queste brevi affermazioni rabbiniche: «Colui che insegna ad un altro è come se lo creasse e lo formasse» (*Tosefta. Horayot. 2,7*); «se qualcuno è stimato dal maestro, egli viene ovunque prima di suo padre, perché sia egli che suo padre sono tenuti ad onorare il maestro»; *Mishna. Keritot, 6,9*.

⁴⁴ Cfr., per esempio, TOMMASO D'AQUINO, *In Johannis evangelium expositio*, III.

⁴⁵ Altra interpretazione, che spiega e completa quella qui espressa: «dietro la scena tra Gesù e Nicodemo traspare il dialogo tra la sinagoga e la comunità cristiana del tempo dell'evangelista; di qui il plurale in 3,11: *parliamo di ciò che sappiamo*, che include l'esperienza di Gesù e quella dei suoi dopo di lui»; J. MATEOS - J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni*, p. 175.

⁴⁶ Circa l'immediatezza e personalità del vedere di Gesù e di coloro che sono con lui, espressa dal verbo **ejrakanen**, cfr. le attestazioni di questa parola in Gv 1,18.39.

⁴⁷ S. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del vangelo secondo Giovanni*, I, Bologna 1978, p. 301.

⁴⁸ J. MATEOS - J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni*, p. 180.

Il Figlio dell'uomo, cioè il paradigma dell'essere umano, secondo quanto la Bibbia ebraica ha variamente espresso, dal servo sofferente di Is 52-53 alla profezia di Dn 7, è il solo rivelatore autorizzato della volontà di rapporto di Dio con l'umanità, anche se i vertici dell'umanità attuale non lo comprendono:⁴⁹ di fronte alla croce i responsabili del mondo terreno non possono più pretendere di essere gli interpreti esclusivi della pietà, della giustizia, della misericordia.

L'atto di culto mosaico del serpente (Nm 21,8-9) fa da termine di paragone e preparazione, nella sua salvificità, all'elevazione del Figlio dell'uomo qui soltanto adombrata che arriverà alla fine della parabola terrena di Gesù: la croce. Questa morte scandalosa rientra nell'iniziativa salvifica di Dio e non ha alcun altro scopo se non dare la pienezza della vita senza limite a chiunque cerchi di essere stabilmente nella condizione di fidarsi⁵⁰ della persona di Gesù. Infatti la croce manifesta come si passi da un tipo di rapporti interpersonali a un altro. Il Figlio dell'uomo è qualsiasi persona che vive la sua stessa fine e opta per il suo regno. La crocifissione indica quindi la morte del popolo vecchio e la nascita del popolo nuovo che è di tutti, anche di coloro che sono disprezzati nel loro paganesimo.⁵¹

Un confronto di questi ultimi versetti con l'utilizzazione duplice del verbo **uyoun** con Mc 8,31-33 (e Mt 16,21-23; Lc 9,22), a partire dal verbo salvifico **dei** e dal contenuto che ne segue, orienta ulteriormente a pensare che il passo dalla crocifissione alla risurrezione sia già stato sostanzialmente compiuto anche nel brano giovanneo in esame, come potrebbe anche indicare un raffronto tra la triplice menzione della sequenza passione-morte-risurrezione che si riscontra nelle versioni sinottiche⁵² e il triplice richiamo giovanneo a questo «innalzamento» del Figlio dell'uomo (3,14; 8,28; 12,32). E la vita eterna prospettata nel v. 15:

«è la vita dei figli di Dio, la vita generata dall'alto, la vita generata dallo Spirito. Quando Gesù sarà innalzato nella crocifissione e nell'ascensione, la sua comunicazione dello Spirito costituirà una sorgente di acqua di vita per quelli che credono in lui».⁵³

Tale affidamento è la chiave di volta dell'esistenza responsabilmente felice la cui delineazione ed esperienza cominciano nella dimensione terrena. Attraverso un'immagine di impianto primo-testamentario il discorso in forma manifestamente allusiva risulta chiarissimo. 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 già possono vivere da mortali: questo obiettivo è il più importante in assoluto.

⁴⁹ Cfr. R. FABRIS, *Giovanni*, pp. 254-255.

⁵⁰ Cfr. il valore del sintagma **pa" oJpisteuwn**: la continuità dell'affidamento è espressa dal presente participio e l'universalità dell'affidarsi dall'aggettivo indefinito.

⁵¹ Cfr. R. OSCULATI, *Fare la verità*, p. 48.

⁵² Cfr., oltre ai già citati Mc 8,31-33 e paralleli, anche Mc 9,30-32 (Mt 17,22-23; 9,43b-44); Mc 10,32-34 (Mt 20,17-19; Lc 18,31-34).

⁵³ R.E. BROWN, *Giovanni*, p. 193.

E si tratta di uno scopo che passa attraverso l'accettazione divina su di sé dell'infamia più tragica e dolorosa e tramite la persuasione attiva da parte umana che sino a questo atto supremo di amore si possa giungere per cogliere il senso autentico della vita.

3. *Dalla libertà di Dio alla libertà dell'uomo (vv. 16-21)*

«¹⁶Infatti Dio ha tanto amato il mondo da donare il suo Figlio unigenito, affinché chiunque crede in lui non sia annientato, ma abbia la vita eterna. ¹⁷Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per condannare il mondo, ma perché il mondo sia salvato attraverso di lui. ¹⁸Chi crede in lui non è condannato; ma chi non crede è già stato condannato, perché non ha creduto nel nome dell'unigenito Figlio di Dio. ¹⁹E il giudizio critico è questo: la luce è venuta nel mondo, ma gli uomini amarono le tenebre piuttosto che la luce, perché le loro opere erano malvagie. ²⁰Chiunque infatti compie azioni vili e cattive, odia la luce e non viene alla luce affinché non siano messe sotto accusa le sue opere. ²¹Ma chi opera la verità viene alla luce, affinché appaia chiaramente che le sue opere sono state fatte in relazione con Dio».⁵⁴

Dall'allusività si passa alla piena esplicitazione. Il culmine del discorso di Gesù assume i connotati del monologo. Tre sono i concetti essenziali: amore, fede e la coppia annientamento-salvezza; uno solo è il destinatario: la globalità del reale, il mondo.

Infatti la scelta di Dio a favore della realtà si è storicamente prodotta⁵⁵ ed è un'opzione d'amore non teorico o puramente verbale, ma effettivo: l'innalzamento del Figlio dell'Uomo prima menzionato trova la spiegazione⁵⁶ del suo significato nella donazione oggettiva del figlio (16ab)⁵⁷ che dimostra come l'amore sia riconosciuto quale

«unica ragione della vita e garanzia della sua solidità. Ogni altro legame sociale, fosse pure la legge divina, subisce il giudizio della croce e svela la sua natura transitoria e instabile (1,17)».⁵⁸

Lo scopo di questa determinazione, che è una donazione completa dall'inizio della vita alla morte di croce, è puro altruismo (evitare l'annichilimento e dare la pienezza di vita ad ogni individuo), ma implica una sensi-

⁵⁴ 3.16 *Oufw' gar hgaphsen oJqeo' ton kosmon, wste ton uion ton monogenh' eJfwken, iJa pa' oJpisteuwn eif auJton nh; apoJhtai ajl l'fth/zwhn aiJwmion.* 3.17 *oujgar apesteilen oJqeo' ton uion eif ton kosmon iJa kribh/ton kosmon, ajl l'fth swqh/oJkosmo' di/auJou.* 3.18 *oJpisteuwn eif auJton oujkrinetai: oJke;nh;pisteuwn hJlh kekritai, oti nh;pepisteuken eif to;ofhona tou'monogenou' uion' tou' qeou.* 3.19 *auJh deveJstin hJkrisi' oti to;fw' eJhJtuqen eif ton kosmon kai;hgaphsan oij afqrwpoi mallon to;skoto' hJto;fw' hn gar auJwh ponhra;ta;efga.* 3.20 *pa' gar oJfaul a prasswn nisei' to;fw' kai;ouk efcetai pro' to;fw', iJa nh;eJegqih/ta;efga auJou.* 3.21 *oJde;poiwh thn ajlhqean efcetai pro' to;fw', iJa fanerwqh/auJou'ta;efga oti eJ qew'eJstin eif gasmena.*

⁵⁵ Cfr. L'aoristo **hgaphsen**: una forma che esprime un'azione decisa e compiuta definitivamente.

⁵⁶ Essenziale è la funzione della congiunzione **gar**, vero e proprio ponte semantico tra i vv. 14-15 e 16-17, due variazioni sullo stesso tema: il dono efficace del Figlio unigenito per il mondo.

⁵⁷ «Ogni croce è strumento di morte per chi come tale la usa e nella morte ripone la sicurezza del proprio potere, ma ogni croce può essere segno di un amore che genera la vita»; R. OSCULATI, *Fare la verità*, pp. 48-49.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 49.

bile responsabilizzazione (non chiunque indiscriminatamente, ma chiunque crede) (v. 16c).

La donazione di Gesù, conseguenza della scelta d'amore di Dio per l'uomo, non ha secondi fini, non è un modo ambiguo per mettere alla prova chicchessia in cambio di qualche ritorno o per ribadire stabilmente la distanza tra Dio e l'essere umano e la peccaminosità delle creature.⁵⁹ Il fine è la salvezza del mondo tramite l'unica via realmente autorevole, il Figlio (v. 17):

«Le due funzioni che la scuola farisaica attribuiva alla Legge: essere fonte di vita e norma di condotta, vengono ormai sostituite dalla persona di Gesù, l'uomo levato in alto (cfr. 1,17); solo da lui procede la vita (3,13-18) e, come la luce, rivela la bontà o malvagità dell'azione dell'uomo (3,19-21). Manifestando l'amore di Dio, si trasforma in norma di condotta».⁶⁰

A questo punto è interessante fare un'osservazione ulteriore di carattere squisitamente testuale. Accanto alle consuete traduzioni del v. 16, che vedono nella corrispondenza **Outw'** ... **wšte** ... il rapporto tra condizione e conseguenza, ve n'è un'altra,⁶¹ che, collegando strettamente il v. 16 al precedente, ipotizza questa resa: «in questo modo infatti Dio ha amato il mondo e ha donato il suo Figlio unigenito ...». **Outw'** sarebbe quindi esplicativo del v. 15 e **wšte** sarebbe la fusione dell'avverbio **w'** e della congiunzione copulativa **te**, presentando quindi una correlazione con l'avverbio dell'inizio del v. 16 anche tramite questa congiunzione. Per quanto sia grammaticalmente e sintatticamente possibile e vi siano delle attestazioni analoghe di questa ipotesi strutturale in altri passi di autori ellenistici e in altri testi giovannei, questa seconda traduzione mi pare meno convincente di quella più tradizionale.

Il v. 15 ha già un paragone al suo interno, in sé concluso (quello tra il serpente «mosaico» e l'innalzamento del Figlio dell'Uomo) che certamente ha un collegamento stretto con il v. 16, costituito dalla congiunzione «infatti», già in sé sufficiente. D'altra parte basta leggere attentamente il v. 16 stesso per comprendere che la proposizione reggente di 16a («Dio ha tanto amato il mondo») ha in 16b («da donare il suo Figlio unigenito») proprio una conseguenza e non semplicemente una frase coordinata. Il fatto poi che quest'ultima proposizione abbia, nell'originale, l'indicativo **efwken** non fa altro che esplicitare l'obiettività di quello che essa esprime (= il dono divino dell'unigenito).

Quale è, allora, il vero elemento discriminante tra la vita e la morte? La fede, ossia l'affidamento dinamico e continuo alla prospettiva di vita del Figlio. L'assenza di essa è, dal passato al presente, la sola ragione di autoesclusione oggettiva e temporalmente ancora durevole⁶² di chi ne è

⁵⁹ Cfr. il presente congiuntivo **kriuh'** la continuità dell'azione è chiaramente manifestata.

⁶⁰ J. MATEOS - J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni*, p. 182.

⁶¹ Cfr. R.H. GUNDRY - R.W. HOWELL, *The sense and syntax of John 3,14-17 with special reference to the use of OOUTWS ... WSTE in John 3:16*, in «Novum Testamentum», XLI (1999), 1, pp. 24-39.

⁶² Cfr. il sintagma **hñh kekritai** in cui il verbo al perfetto, rafforzato in questo dall'avverbio di tempo che lo precede, indica il permanere nell'attualità della grave situazione alla quale chi non crede si è ridotto. Tale condizione è ulteriormente precisata, dal perfetto **pepisteuken**: la condanna è l'effetto

privo da ogni processo vitale (v. 19). Questa autoesclusione è del tutto concreta: riprendendo quanto detto nel Prologo, il testo giovanneo la sintetizza nella storica preferenza⁶³ umana per la direttrice tenebre-male-insensatezza-superficialità, insomma, in definitiva irresponsabilità etica, nonostante una vita radicalmente innovativa sia a portata di mano, perché ha, in Gesù Cristo, un volto, una parola umana, dei sentimenti e dei pensieri incomparabilmente umani (v. 20). Ogni confronto con la luce della verità, dunque l'amore di Dio in Gesù Cristo è accuratamente evitato da chi opera «nell'oscurità». E il fine è presto detto: sottrarsi al confronto con l'oggettiva negatività, dunque con la distruttività relazionale del proprio agire.

Al contrario, e con una formula assai più breve, chi opta per la vita, è un fattore di verità. perché si apre con fede alla parola di Dio nell'esegesi ed ermeneutica senza eguali garantita da Gesù. La fedeltà agli esiti di questa «analisi» ed «interpretazione» costituisce la costruzione della verità possibile ad ogni individuo: l'onestà nei confronti di Dio e l'accoglimento della sua volontà quale direttrice-guida della propria vita. Tentare di essere esegeti ed ermeneuti esistenziali sempre più autentici della rivelazione di Gesù conduce a non aver paura di rivelare quello che si compie. Anzi a esporsi alla valutazione esterna, non certo per esibizionismo o per ricercare anzitutto la conferma divina della bontà del proprio esistere ed operare, ma per rispondere concretamente e coerentemente ad un dato di fatto fondamentale: Gesù porta alla luce ciò che un uomo realmente è e la vera natura della sua vita. Gesù è una luce penetrante, che provoca il giudizio rendendo evidente ciò che l'uomo è.

Lo scopo espresso conchiude circolarmente quanto detto nel v. 16: far comprendere che l'agire umano si compie, anche qui dal passato al presente,⁶⁴ nell'ambito del rapporto con Dio (v. 21).⁶⁵

IV. LINEE DI SINTESI CONCLUSIVA

Tutti gli aspetti particolari che emergono nel corso di questo brano – il nascere dall'alto, il regno divino, lo spirito, la carne, il Figlio dell'Uomo, la luce, le tenebre – investono chiaramente il complesso dei significati della vita

della mancanza di fede, condizioni l'una e l'altra frutto di decisioni assunte precedentemente, ma i cui esiti continuano a ripercuotersi, in mancanza di fatti radicalmente nuovi, sul presente degli esseri umani per non parlare del loro futuro.

⁶³ L'oristo indicativo **hgaphsan** sottolinea il radicamento nel passato di questa scelta. La coppia di espressioni amare-odiare dei vv. 19-20 deve essere intesa correttamente: poiché la lingua ebraica non ha termini per indicare la nozione di «preferire», essa viene espressa sovente proprio con la contrapposizione ossimorica amare-odiare (cfr., in proposito, anche dei passi delle altre versioni evangeliche, come, per esempio, Mt 10,37-38; Lc 14,25-27) che propone in lingua italiana connotati più aspri e duri di quanto l'originale voglia intendere.

⁶⁴ Cfr il perfetto passivo **ejstin ejrgasmena**: un'azione compiuta nel passato dagli effetti ancora attivi nel presente.

⁶⁵ La preposizione **ejn** nella proposizione **ejn qew/ejstin ejrgasmena** indica «unità, unione, identificazione (cfr. 10,38; 14,10.11.20; 17,23)»; J. MATEOS - J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni*, p. 169.

umana e varie difficoltà, possibilità ed enigmi che la concernono. Il testo letto pone questioni fondamentali sul senso dell'esistere umano, sulle opzioni che lo conducono a ciò che viene considerato come il suo compimento definitivo e la sua definitiva distruzione. Si pone, insomma, «il problema dell'assoluto per gli uomini, della vita assoluta e della morte assoluta». ⁶⁶ E tutto è risolto in chiave intensamente pratica e concreta: per entrare nella vita assoluta, dunque nel regno di Dio ⁶⁷ è necessario credere nel Figlio dell'uomo, ossia nel Figlio unigenito che è venuto come luce del mondo. ⁶⁸ Questa scelta di vita implica non un supplemento di acquisizione dottrinale o un'osservanza più attenta di questo o quel complesso di precetti: esige una rinascita.

Si tratta di un percorso, costituito da una serie di opere, individuali ed interpersonali, tali da avere come comune denominatore la fede nella Luce, non un cumulo di piccole azioni del tutto occupate a vedere i propri risultati momento per momento:

«dare la propria adesione a Gesù come al Figlio unico di Dio, è credere nelle possibilità dell'uomo, nell'orizzonte che gli apre l'amore di Dio, perché è lui il modello dei figli che nascono per mezzo suo». ⁶⁹

Quello che serve è uno sguardo esistenziale, un occhio che percepisce al di là delle apparenze secondo la visione e visuale di Dio.

Troppo difficile? Forse no, se si passa dalla logica del giudizio che condanna a quella del discernimento che cerca di distinguere nettamente il bene dal male, evitando le valutazioni ultimative e definitivamente tranncianti sugli altri e sottolineando come sia finita per sempre la contrapposizione tra Dio e l'uomo, che quest'ultimo aveva accettato nel giardino di Eden:

«se l'umano e il divino rimanessero in antagonismo, il divino non sarebbe più tale per l'umano, riapparirebbe infatti nelle vesti del nemico, dell'oppressore, di colui che in definitiva cerca la morte di ciò che gli sta dinnanzi. Il divino stesso allora soggiacerebbe al giudizio della morte. Ma è proprio il divino che diventa vita dell'uomo, suo alimento e garanzia, che sottrae quello e se stesso al giudizio della morte e crea una definitiva solidarietà per la vita». ⁷⁰

L'accoglimento di tale condizione si realizza tramite una valutazione serena ed impegnata nell'amore per il mondo. Non a favore del male mondano, ma per il mondo creato in tutte le sue manifestazioni, a cominciare dagli altri esseri umani, nella certezza che

⁶⁶ R. OSCULATI, *Fare la verità*, p. 87.

⁶⁷ «Il nuovo concetto di regno di Dio, in opposizione alla mentalità comune, è correlativo alla concezione della regalità di Gesù. Egli si confessa re soltanto quando la sua situazione esclude ogni somiglianza con la regalità di questo mondo (18,36); accettando la morte, conferma il suo rifiuto di ogni potere dominante, e rende presente la potenza dell'amore di Dio che vince la morte, dando la propria vita»; J. MATEOS - J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni*, p. 177.

⁶⁸ Cfr. R. FABRIS, *Giovanni*, p. 249.

⁶⁹ J. MATEOS - J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni*, p. 186.

⁷⁰ R. OSCULATI, *Fare la verità*, p. 71.

«la concretezza e l'immediatezza della possibilità della vita mettono in luce la responsabilità degli uomini nei confronti di essa: l'ingiustizia, la schiavitù, la miseria, la malattia, la morte sono opere umane, l'uomo le introduce nel mondo. Il regno dei cieli c'è ed è disponibile, occorre accettarne la realtà e vivere in conformità di essa. Se non c'è perché non lo si vuole».⁷¹

La volontà umana costruttiva che la pericope chiama in causa consiste nella serietà di una fede che non è psicologismo, ma esige scelte di vita fatte alla luce del sole, lontano e al di fuori delle «tenebre»⁷² così come dal trionfalismo. La volontà di Dio richiede tale affidamento, perché è al di là di ogni pensabilità e prevedibilità umana, perché spesso arriva e fa arrivare dove gli esseri umani neppure immaginerebbero. Solo uomini disposti ad amare fino alla morte possono costruire la vera società umana: sono gli uomini liberi, che rompono con un passato per cominciare di nuovo, non più rinchiusi in una tradizione, nazionalità o cultura.

«La loro vita sarà la pratica dell'amore, il dono di se stessi, con l'universalità con cui Dio ama l'umanità intera».⁷³

Fare questo significa rendersi attenti a tutti i segni della volontà divina e della realizzazione del regno di Dio. Ecco che cosa vuol dire «essere nuovi»:

«il segno accettato spezza il cerchio della morte, rompe la ripetizione, introduce una dimensione del tutto diversa: solo così è possibile che nascano nuovo cielo, *nuova terra e un uomo nuovo* (Ap 20)».⁷⁴

dunque che trionfi la verità, vista non innanzitutto come dato conoscitivo e intellettuale, ma come realtà globale della vita.⁷⁵

Ecco perché il testo giovanneo mostra come condizione ineliminabile dell'esistenza umana la prospettiva del giudizio, che è un riesame costante della propria esistenza che ogni essere umano è chiamato a compiere:

⁷¹ *Ibidem*, pp. 60-61.

⁷² «È un caso se, a parte la problematica redazionale, il discorso rivolto a Nicodemo che viene 'di notte', si conclude con una appassionata perorazione sulla 'luce'?»; M. LACONI, *Il racconto di Giovanni*, Assisi 1993², p. 83.

⁷³ Cfr. J. MATEOS - J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni*, p. 191. «Lo spirito/vento che prepara cittadini per il regno di Dio, non conosce frontiere... Lo spirito creatore è libero, non legato a nulla e a nessuno. Parallelamente, quelli che nascono dallo Spirito non si sentono chiusi nei limiti di un popolo o di una tradizione. Se non si possono stabilire regole per lo Spirito, neppure l'origine, storia o esperienza precedente possono essere norma ultima per l'uomo nuovo che nasce da lui»; *ibidem*, p. 179.

⁷⁴ R. OSCULATI, *Fare la verità*, p. 28.

⁷⁵ «L'amore produce una radicalità di visione dell'esistenza e si specifica come *amore della verità e verità dell'amore*. Il primo è la ricerca appassionata della verità dell'essere umano. Ma proprio al centro di essa si coglie l'attitudine del dono di sé. Cioè si scopre la verità dell'amore. Ove per verità si intende anzitutto la svelazione (*alétheia*) dell'Amore che si offre come dono. E in questa epifania si disvela altresì nella creatura umana la coscienza del potenziale inesauribile dei suoi dinamismi di fondo. Allora, dovunque c'è una palestra dell'amore – famiglia, Chiesa ... o macrosocietà – là può sorgere un laboratorio di speranza: ove si preparino uomini e donne senza barriere. Uomini e donne delle nuove frontiere. La vita è amore e l'amore è vita»; S. PALUMBIERI, *Amo dunque sono. Presupposti antropologici della civiltà dell'amore*, Milano 1999, p. 249.

«l'uomo del presente ha il compito di esplorare quali siano le circostanze della sua esistenza e le possibilità che si aprono ad essa ... Il vero e il giusto sono una continua novità rispetto alla realtà data, sono indicati dalle tensioni, contraddizioni e insoddisfazioni, da cui essa è pervasa ... Questo varco della vita verso la sua pienezza deve essere continuamente riaperto contro l'avanzare della morte ed è il compito centrale della lotta degli uomini per la loro esistenza».⁷⁶

Questo discorso implica una serie di declinazioni estremamente importanti nell'esistenza di singoli e gruppi nella Chiesa e nella società, con particolare riferimento all'ambito territoriale euro-occidentale. Infatti una lettura sincronica diacronicamente avvertita della pericope giovannea in esame offre alcune indicazioni etiche molto precise che anche nel nostro tempo hanno un grande rilievo.

Anzitutto la vita cristiana autentica è un cammino verso e nella luce, impegnativa e creativa, dell'amore divino, non nelle tenebre, apparentemente soddisfacenti, ma in realtà illusorie, dell'uomo ripiegato in se stesso. Pertanto le chiusure interiori e sociali risultano tanto più desolanti quando sono poste in essere non soltanto da singoli individui nei loro rapporti interpersonali, ma anche da gruppi o movimenti, magari ecclesiali, che in nome della fedeltà alla purezza della «proposta» cristiana (ossia a quella che unilateralmente pare loro «purezza» e a quello che unilateralmente sembra loro «la proposta»), esprimono valutazioni ultimative su persone e/o istituzioni. Essi reputano così di essere i depositari della verità, quindi possessori della ricetta più autentica per diffondere la fede in Gesù impedendo la proliferazione dell'incredulità e della superficialità spirituale.

Questa persuasione si radica, tra l'altro, in un fraintendimento di fondo, cioè che quanti cercano di essere cristiani abbiano il compito, per parlare secondo un linguaggio evangelico, di trasformare il mondo in una colossale «saliera» o in una massa onnicomprensiva di lievito. Il cristiano veramente tale deve tentare di essere il «sale» della Terra e il «lievito» nella «pasta», dunque componenti assai significative della realtà che danno un contributo decisivo alla sua esistenza piena, ma non sussistono per rendere tutto uguale a se stesse né sono in sé, per autodefinizione, il «meglio» del reale. Se si parte da presupposti alienanti e anti-evangelici come l'equivoco appena menzionato implica, vengono moltiplicate le barriere alla libera circolazione dello Spirito, il quale «soffia dove vuole» anche perché, nella sua potenza, attende costantemente che gli esseri umani gli facciano strada e spazio in piena libertà.

Nessuno è cristianamente abilitato a porre in essere forzature e arbitri nei confronti di altri, magari in nome di un malinteso senso di solidarietà verso la «supposta» debolezza interiore ed etica altrui. Se neppure Dio è venuto nel mondo anzitutto per giudicare, quale essere umano, quale gruppo di individui può assumersi a buon diritto questo compito, anche se nega verbalmente di farlo?

⁷⁶ R. OSCULATI, *Fare la verità*, p. 102.

In secondo luogo occorre essere consci – lo ripeto ancora una volta – del fatto che l'amore di Dio per il mondo è andato e va al di là delle proporzioni immaginabili dai comuni mortali di ogni tempo⁷⁷ e il suo scopo è stato ed è la vita eterna per tutti coloro che accettano questo stile di relazioni interumane. Il nostro tempo stenta a cogliere il valore di quest'ultima nozione, l'eternità, nell'accezione evangelica che anche Gv 3 propone:

«La vera immagine dell'eternità è quella di un momento particolarmente forte della nostra esistenza, uno dei suoi istanti meravigliosi ma 'subito svanito', durante il quale abbiamo fatto un'esperienza di una grande ricchezza, durante il quale ci siamo identificati con la felicità nella misura in cui è possibile farlo. Esperienza dell'amore, stupore estetico, successo senza nubi di un grande progetto, ecc., insomma un istante in cui siamo come strappati a noi stessi in una felicità che va al di là di ogni nostra possibilità ... Ci sono gesti d'amore, di generosità, e delle realizzazioni umane talmente grandi che possiamo dire che non passeranno. In questo senso questa vita eterna che noi riceviamo fin da questo mondo come una 'caparra' dell'eternità, noi la costruiamo con tutto ciò che facciamo».⁷⁸

La coscienza di tutti questi dati di fatto teologici ed antropologici risulta spesso insufficiente non soltanto perché «gli uomini amarono le tenebre piuttosto che la luce» o continuano ad avere questa stessa preferenza, ma anche perché chi dimostra chiaramente di credere nella qualità dell'amore divino e nella finalizzazione appena menzionata non si avvale di strumenti abbastanza efficaci per diffondere, con libertà interiore ed intelligenza comunicativa, questa consapevolezza. Quante volte occasioni formative importanti come le omelie di tante celebrazioni eucaristiche o i corsi di preparazione al matrimonio sacramentale o gli incontri di catechesi per giovani e adulti sono del tutto al di sotto, per qualità ed incisività, rispetto alle possibilità che gli strumenti culturali oggi disponibili consentirebbero anzitutto nel campo del radicamento biblico?

L'estensione endemica della persuasione che Dio ami il mondo e che la salvezza, dunque la vita eterna non sia prospettiva elitaria risulterà sempre più ardua nel nostro tempo? Certamente se le comunità religiose e chi ha in esse responsabilità di coordinamento e direzione, non agiranno a partire da elementi formativi la cui autorevolezza culturale in chiave esistenziale sia riconosciuta ben al di là del ristretto novero dei cosiddetti «credenti praticanti». E la Bibbia, a questo proposito, non è senz'altro il più importante?⁷⁹

⁷⁷ «Il Crocifisso non è la vittima destinata a risarcire una lesa maestà del sacro che solo il sangue può definitivamente placare. Il Crocifisso è *totalmente* vittima di una violenza ingiustificata e *totalmente* protagonista di una dedizione incondizionata. Di una figura dell'odio che poteva essere evitata e nondimeno non lo fu; e di una figura dell'amore che poteva essere evitata e nondimeno non lo è stata»: P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Brescia 1996, p. 544.

⁷⁸ B. SESBOÛÉ, *Credere*, Brescia 2001, p. 494.

⁷⁹ Si legga con attenzione il documento della CEI *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia* (29.6.2001) che dovrebbe rappresentare un punto di riferimento fondamentale dei cattolici italiani nel primo decennio del XXI secolo: sarà impressionante e desolante notare il divario tra l'elevata e significativa rilevanza delle osservazioni teoriche generali (in particolare nn. 18.31.34.35.38.40-42.46) e la genericità delle conclusioni operative (cfr. nn. 63-68 e appendice). Ancora una volta non vi sono

Un'attenzione davvero ermeneutica alla parola di Dio consente di superare tutti gli atteggiamenti integralisti, dunque incapaci di rispettare gli altri nella loro personalità più propria e di vedere il bene e il bello che sussistono nelle tradizioni e prospettive cultural-esistenziali diverse dalle proprie. Un orientamento sano e tenace verso l'approfondimento della conoscenza biblica fa guarire cioè da varie patologie socio-culturali, prima fra tutte quella della religione che è, come dimostrano anche tutti i fenomeni di intolleranza e conculcamento delle coscienze ovunque riscontrabili ancora oggi, «la malattia più pericolosa dello spirito umano».⁸⁰

Crederne o non credere in Dio, dunque nell'uomo, fidarsi o non fidarsi dell'uomo, quindi di Dio: in questa alternativa, rappresentabile in un numero di varianti pari almeno al novero degli esseri umani esistenti, consiste la prospettiva di vita che, in ultima analisi, la pericope letta in queste pagine propone, così come, *mutatis mutandis*, l'intero vangelo secondo Giovanni e, globalmente, tutta la Bibbia.

La scelta di questa logica esistenziale è fatta di fiducia appassionata nel futuro a partire dall'apertura ragionevole al bene nel presente, nella convinzione che l'unica declinazione effettiva di questo affidamento in Dio è l'amore verso gli altri esseri umani. Questo modo di esistere risulta una grande *chance* per lo sviluppo dell'identità umana, se si radica nella coscienza che ciascuno esprime un giudizio su di sé ogniqualvolta «sbarri» la strada all'amore di Dio verso la propria persona e verso gli altri suoi simili. Un giudizio del singolo sulla qualità della personale umanità prima che un giudizio divino dai connotati terrorizzanti, una autovalutazione inevitabile che può e deve essere strumento di vita, non di depressione e di morte.⁸¹

La fede appena evocata implica un rinnovamento quotidiano di sé che è sempre possibile, se si impara a cercare la libertà anzitutto individuale, ma anche collettiva non nella massificazione del gruppo che deresponsabilizza, ma nell'apertura del cuore e della mente alla volontà amorevole e decisa di Dio che mai sottrae l'individuo alle decisioni che ineludibilmente gli spettano, ma gli si pone accanto per dividerne il peso talora gravoso e doloroso. Per far capire che vivere da cristiani, dunque da uomini veri non è «trascinare la vita», non è «strappare la vita», non è «rosicchiare la vita»,⁸² ma aiutare se stessi e gli altri a credere, attraverso l'amore, che essa sia così bella da sperare che possa essere almeno eterna.

scelte strategiche precise e priorità pratiche realmente e fondatamente proposte che facciano comprendere quanto la Bibbia sia centrale nella formulazione cristiana senza edulcoramenti e inutili diaframmi.

⁸⁰ J. RATZINGER, *La via della fede*, Milano 1996, p. 36.

⁸¹ «La voce amore si scompone in *amors* ... Amare una persona è infonderle in un certo modo l'antidoto della morte. L'autentico amore potenzia la qualità di vita e conferisce la *gioia* della vita, il *senso* del viaggio la *forza* di essere. E tutto ciò non è che l'anticipo dell'eternità garantita. Ora, solo questa anticipazione è la fondazione della speranza. Ed è lo stimolo della motivazione dei valori, urgente in una società che più che negare questo o quel valore si sta avviando all'incapacità di cogliere il valore dei valori»; S. PALUMBIERI, *Amo dunque sono*, pp. 247-248.

⁸² A. BELLO, *Alla finestra la speranza*, Cinisello Balsamo (Milano) 1994⁸, p. 173.