



Fogli
Campostrini

Vol. 6 - Anno 2014 - Numero 1

ISSN: 2240-7863

Verona, 31/01/2014

Nicodemo o la fede notturna

A cura di:

Giovanni Pernigotto

Contributi di:

Giovanni Pernigotto Profili cristiani: interrogazione sui modi dell'esperienza credente	Pag. 3
Roberto Vignolo Nicodemo nel IV Vangelo	Pag. 8
Laura Ronchi De Michelis Nicodemo e nicodemismo: testimonianza e dissimulazione	Pag. 17
Gabriella Caramore Una fede notturna. Nei tempi del chiaroscuro	Pag. 29
Milena Mariani La fede interrogante di Nicodemo	Pag. 38

PROFILI CRISTIANI: INTERROGAZIONE SUI MODI DELL'ESPERIENZA CREDEnte

Giovanni Pernigotto

Descrizione: dagli «stili» ai «profili» cristiani

Il 18 ottobre 2013 presso la Fondazione Centro Studi Campostrini si è tenuta una giornata di studio dedicata alla figura biblica di Nicodemo. Con questo primo incontro la Fondazione riprende un filone importante della sua ricerca, che va sotto il nome di Sfide del cristianesimo.

In che senso oggi possiamo parlare di sfide? In generale, le domande culturali e teologiche del nostro tempo sembrano scuotere le radici del credere cristiano. Inoltre, la crisi economica e globale che in cui da tempo ormai viviamo – crisi che oramai ci è così familiare, così abituale, da indurci a considerarla 'normale', digerendone anche gli aspetti meno positivi...in una parola, ci stiamo abituando all'idea della normalità di certe conseguenze, come la disoccupazione, lo scoramento di chi perde la speranza, l'emarginazione sociale...dicevo questa crisi non può non riguardare pure le culture finora predominanti del nostro mondo occidentale, quelle culture in cui trova le sue differenti radici la società europea e non solo.

Anche il pensiero cristiano, e i soggetti che si ritengono rappresentanti di questo pensiero e di questa tradizione, vive nel tempo della crisi. La sfida più grande, allora, forse è quella di indagare il senso di questo travaglio culturale dal punto di vista della fede e dell'esperienza credente. Non si tratta, però di una sfida proveniente solo dall'esterno. Non mancano certo avversari o provocatori esterni, eppure va superata l'idea di un mondo cristiano assediato dal nemico. Occorre ragionare maggiormente sulla sfida interna al cristianesimo stesso. Non si tratta tanto, quindi, di un conflitto di sangue, di un rinnovato martirio rosso, quanto uno scontro di mentalità e di teologie, una tensione tra diversi modi di intendere non solo la Chiesa, ma il Cristo stesso.

Si doveva scegliere, però, un punto di partenza. Indagare sulla figura di Gesù poteva rappresentare impresa troppo ardua, e forse per certi versi prematura. Si è deciso, quindi,

di approfondire le figure di alcuni testimoni diretti dell'esperienza cristiana originaria. Non si rinuncia a parlare della vicenda del Cristo, vicenda fondante e perciò ovviamente essenziale. Si preferisce però prenderla di sponda, lasciando la parola – e l'interpretazione – a coloro che, incontrandolo, ne sono rimasti toccati, pur se in modo diverso.

Lo sguardo non sarà però puntato al passato. La domanda che ci spinge riguarda il presente e il futuro del cristianesimo.

«Una cosa è certa. Noi siamo inesorabilmente gli ultimi testimoni di un certo modo di essere cristiani, cattolici. Coinvolti nelle grandi mutazioni delle società umane in cui essa si incarna, la Chiesa è destinata inevitabilmente a mutare il suo volto e già se ne vanno delineando i nuovi tratti».

Così si esprimeva il teologo Jean-Marie Tillard nel 1999 in un breve testo dal titolo emblematico: "Siamo gli ultimi cristiani? Lettera ai cristiani del Duemila".

La domanda chiave – e la sfida fondamentale – può essere così declinata: è ancora possibile essere cristiani nel XXI secolo? Se sì, secondo quali modalità? Quale legame è possibile e augurabile con il cristianesimo degli inizi, e quali cambiamenti i cristiani sono chiamati ad affrontare (e non solo a subire), per non divenire dei 'sopravvissuti' nella fede e degli 'alieni' nel contesto postmoderno?

In questa sede l'interesse non è tanto apologetico o pastorale, ma essenzialmente scientifico e culturale.

L'indagine intende svolgersi secondo una metodologia ermeneutica: si tratta di far dialogare il nucleo – considerato essenziale e genetico – della fede cristiana delle origini, nucleo sedimentato nei testi neo-testamentari, con l'approfondirsi e il progressivo svilupparsi delle differenti forme in cui tale elemento sostanziale si è modulato. Si tratta di ritrovare le potenzialità maggiormente virtuose del nesso fede-cultura, riprendendo la circolarità interpretativa tra tempo fondante (proprio dell'esperienza sorgiva) e tempi successivi (chiamati a rendere contemporaneo, sempre attuale, l'esperienza-madre). Luogo di indagine privilegiato in tal senso non sarà, però, la dimensione intellettuale o teologica di tale relazione, bensì il suo lato appunto esperienziale, primigenio: conterà di più interrogare il vissuto e le storie dei credenti, rispetto alle teorie, elaborate in seconda istanza.

Ecco allora il senso di leggere alcuni profili evangelici: rileggendo le narrazioni neotestamentarie che presentano i volti di alcune figure simbolicamente fondamentali per il percorso credente, si vuole ripercorrere alcune tappe storiche dell'interpretazione dell'esperienza cristiana, fino a giungere alla domanda sulla possibilità e sulla realizzazione delle attuali – e future – modalità di incarnare la testimonianza di fede.

Ecco i profili che saranno oggetto di indagine, secondo un percorso di approfondimento:

- Nicodemo, o della fede notturna
- La Donna siro-fenicia, o della fede profana

- Il Battista, o della fede innalzata
- La Maddalena, o della fede amante

Ma è tempo di rispondere ad un'altra domanda: perché iniziare con una figura evangelica tutto sommato minore? Perché dare la parola a Nicodemo? Forse il primo motivo sta proprio nell'originalità del suo profilo. Non è un discepolo della prima ora, anzi. È un fariseo importante, ma non per i vangeli. Uno strano discepolo, seguace di Gesù – ma di nascosto. Certo, una figura studiata dai biblisti, immortalata dai dipinti degli artisti, celebrata o rimproverata dai padri della chiesa.

Eppure qui si intende presentare il profilo di una fede singolare, quella di un uomo, di un maestro della Legge mosaica, di un rispettabile uomo delle istituzioni giudaiche, che però si trova improvvisamente e lucidamente conscio dell'infantilità del suo credere e, in fondo, del suo vivere.

La fede di Nicodemo è in gestazione: egli vive in un travaglio sorprendente per un uomo della sua età, quello che lo porta a una nuova nascita, evocata e provocata dalla parola e dalla frequentazione con il Nazareno. Una fede inizialmente clandestina, che va maturandosi non alla luce del giorno, ma nell'oscurità e nell'intimità della notte. Solo più tardi questa fede vedrà il sorgere di un'alba nuova, di cui sarà segno esteriore una inaspettata presa di posizione pubblica di Nicodemo in favore di Gesù. Una fede notturna, vagliata, generata a nuove sfide.

Il profilo di Nicodemo è interessante perché mostra la perenne dialettica tra dato tradizionale, acquisito, ed evento trasformativo, rigenerante; tra maturazione interiore, quasi privata, e dimensione pubblica, addirittura politica; tra fedeltà al proprio ruolo stabilito, e necessità di ascolto di una neonata coscienza.

Iniziare con Nicodemo significa dare udienza alle voci notturne, inquiete e però salutari, che invitano a non fermare la ricerca, a proseguire lo sforzo di curiosità e di vigilanza, lasciandoci sorprendere da eventi inaspettati, che chiedono fiducia ed esigono una continua lotta con sé stessi e con i mille status quo delle credenze già sedimentate e delle convenzioni sociali che si presumono fissate una volta per sempre.

Il profilo di Nicodemo è di drammatica attualità. Delinearne i confini, senza canonizzarne i pregi ed evitando di relegarlo nel mito del buon fariseo (eccezione alla regola, almeno secondo la dura critica evangelica alla citata categoria), può offrire suggerimenti e spunti per decifrare un possibile tipologia del credente postmoderno, anch'egli sottoposto alla perenne fatica di un'adesione al Cristo che risponda a esigenze interiori ed esteriori, individuali e sociali, e soprattutto alla sete di bellezza che – sola – può giustificare il sì di una fede di nuovo adulta, in quanto nata una seconda volta.

Per concludere, ecco la descrizione del nostro percorso.

Le voci che interpreteranno dal loro specifico punto di vista la figura di Nicodemo – cercando di profilarlo come riferimento per il credere odierno – sono di grande spessore, e nello stesso tempo esprimono vari approcci e tradizioni.

Roberto Vignolo, presbitero cattolico, Docente di Teologia sistematica e di Teologia biblica presso la Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale, ci offrirà una panoramica delle fonti bibliche riguardanti Nicodemo. Dalla sua analisi ci aspettiamo però anche alcuni spunti di interesse per lo stile credente dei Nicodemi di oggi.

Alla voce esegetica di Vignolo segue quella storica della prof.ssa Laura Ronchi. Docente di storia moderna a La Sapienza, ci offrirà un'interessante disanima del fenomeno del Nicodemismo, che interessò in particolare le Chiese riformate del 500 e 600.

Una voce cattolica e una valdese, a cui si affianca il terzo intervento della prof.ssa Gabriella Caramore. Attualizzazione critica e propositiva, una sorta di status questionis della crisi della nostra epoca del possibile credere in questo tempo segnato dal mescolarsi di luci e di ombre, di verità messe in discussioni e di inquietudini gravide di senso.

Uno sguardo in prima istanza conclusivo – tentativo di prima sintesi – verrà offerto dalla prof.ssa Milena Mariani, che da teologa darà una lettura della vicenda di Nicodemo come paradigma di una fede interrogante e aperta al confronto non solo con il Cristo, ma anche con le voci culturalmente e religiosamente 'altre'.

Il presente saggio è tratto dal vol. 6 - dell'anno 2014 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

NICODEMO NEL IV VANGELO

Roberto Vignolo*

1. *Il Nicodemo giovanneo e quello talmudico.*

Di Nicodemo - come di un capo dei Giudei e fariseo, esperto della Torah (Gv 3,1.10; 7,50-52), ammiratore notturno di Gesù (3,1-21), contestato dal suo stesso gruppo (7,50-52), e infine collaboratore di Giuseppe d'Arimatea nella deposizione e nella sepoltura di Gesù (19,39-42) - nel NT ci parla solo il Quarto Vangelo. Ma il suo nome¹ è attestato da alcuni trattati talmudici. Ivi si parla di un certo *Buny (Bunay)*, poi denominato *Naqdemon ben Goryon*, galileo di origine, benestante, generoso e pio cittadino di Gerusalemme, che - durante una festa con grande afflusso di pellegrini senz'acqua in ragion della siccità - si impegnò ad acquistarne per loro, e poté restituirla al suo creditore, vedendo miracolosamente esaudita la propria preghiera per la pioggia entro il tramonto del sole, limite della scadenza stabilita (*Ta'anit* 19b). Tra i tre più ricchi cittadini di Gerusalemme disponibili ad approvvigionare la città assediata, ormai stretta dalla morsa della fame, ebbe tutti i suoi magazzini bruciati dagli irriducibili zeloti e sicari (*Gittin* 56a). La caduta del 70 d. C. ne rovinò completamente la fortuna, al punto che sua figlia - per il cui matrimonio R. Jochanan Ben Zakkai aveva sottoscritto spese ingentissime di dote (in particolare per i profumi: cfr. Gv 19,39) - fu vista dallo stesso rovistare nello sterco dei cavalli alla ricerca di semi d'orzo².

*Il presente testo corrisponde sostanzialmente ad una voce sintetica *Nicodemo*, raccolta in G. LEONARDI - A. RICCARDI - G. ZARRI (dir.), *Il grande Libro dei santi. Dizionario enciclopedico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998,1476-1480. Per un'analisi esegetica più approfondita, rimando al mio *Personaggi del Quarto Vangelo* (vedi bibliografia).

¹Nome greco molto comune (etimologicamente: «colui che vince nel popolo», oppure «popolo vincitore»), fu adottato e traslitterato in ebraico - ancorché, secondo le fonti rabbiniche, al nostro personaggio fu attribuito con significato diverso: «colui al quale il (calore del)sole ha portato soccorso»- ricavandolo dalle radici ebraiche *qdm* e *hnh*: cfr. *Ta'anit*, 19b; STRACK-BILLERBECK, II,414).

²Cfr. *Sif. Deut.* 31,14 § 305; *Ketûb.* 66 b; *Pesiq.R.* 29/30; S-B II, 414-415.

L'identificazione del *Naqdemon* talmudico con il Nicodemo giovanneo - per lo più guardata con scetticismo³ dagli studiosi del Quarto Vangelo – trova però il recente favore del noto studioso ebreo D. Flusser⁴.

2. *Il Nicodemo apocrifo*

Nella letteratura apocrifa Nicodemo perde i tratti di personaggio notturno, e acquista quelli sempre più netti di un discepolo di Gesù, impegnato in una difficile mediazione con il proprio popolo. Per il *Vangelo (Memorie)* attribuitogli⁵, egli è un capo degli Ebrei, consigliere di Pilato (5,2;9,1), testimone a difesa di Gesù, che - in termini ispirati al Gamaliele lucano (At 5,34-39) - tenta di dissuadere capi e popolo dal condannarlo (5,1). Accusato di esserne discepolo, minacciato di espulsione dalla sinagoga (5,2;12,2), dopo la risurrezione difende la credibilità dei testimoni del risorto, e convince sacerdoti e capi a far cercare Gesù su ogni monte d'Israele (15,1; cfr. 2 Re 2). Dopo aver accolto presso di sé Giuseppe d'Arimatea - liberato miracolosamente dalla prigione in cui era stato rinchiuso - organizza per lui un banchetto esteso alle autorità giudaiche, sollecitandolo a narrare loro della sua liberazione, e infine confortando con lui gli Ebrei smarriti in seguito a tale racconto (15,4-5;16,1). Lasciandone cadere il ruolo di consigliere di Pilato, per svilupparne ulteriormente tratti e vicende, il *Vangelo Arabo Apocrifo*⁶ riprende questa tradizione. Quale amico di Gesù è sollecitato dal popolo a intercedere per un flagello di cavallette perdurante da quattro anni e mezzo. Gesù - mostrandosigli trasfigurato - lo esaudisce, costituendolo suo discepolo e messaggero per la conversione di Israele, sicché molti credono per mezzo di lui (XXVIII, 1-2.3-8. 9-11). Dopo la sepoltura

³Secondo BILLERBECK cronologicamente parlando potrebbe trattarsi della medesima persona. Tuttavia l'identificazione sarebbe problematica sia perché Gv 3,1 vuole Nicodemo capo dei giudei (membro del sinedrio) e maestro - due competenze che le fonti rabbiniche non gli riconoscono; sia per il fatto che difficilmente un adepto o simpatizzante cristiano avrebbe potuto al tempo dell'assedio farsi ancora valere nei circoli ufficiali sinagogali (STRACK-BILLERBECK, II,416-417). Obiezioni invero non insormontabili (gli attributi di rabbi e di capo potrebbero infatti ascrivere all'intento teologico del Quarto Vangelo, come pure le condizioni terribili di un assedio possono aver fatto passare in secondo piano le «simpatie» cristiane di Nicodemo).

⁴Segnalato da V. MESSORI, *Patì sotto Ponzio Pilato? Un'indagine sulla passione e morte di Gesù*, Torino SEI 1992, 153-160.

⁵Il *Vangelo* (o *Le Memorie di Nicodemo*, a noi giunto in greco, copto e latino, (da Tischendorf - con la testimonianza di Apologisti e Padri- denominato *Gesta Pilati*), appartiene al genere di apocrifi sul processo di Gesù, proliferato assai presto. Nicodemo ne è indicato come autore in lingua ebraica (vedi la recente traduzione it. di L. Moraldi (a cura di), *Apocrifi del Nuovo Testamento. Vol. Primo. Vangeli*, Casale Monferrato, Piemme 1994, 593-723)

⁶Versione araba (VII sec. ca.) di un originale siriano, con strati più antichi risalenti al II-III sec. (cfr. L. MORALDI, *Vangelo Arabo Apocrifo dell'Apostolo Giovanni da un manoscritto della Biblioteca Ambrosiana*, Milano Jaca Book 1991.

di Gesù (messa in atto con Giuseppe, suo parente, e a Qaljufa suo fratello: XLVI,4; LV,9), interpellato sulla «situazione di Gesù Nazareno», risponde ai Giudei proprio come nelle *Memorie* (15,1), denunciando tuttavia più pesantemente la gravità della loro colpa: meglio sarebbe non averlo condannato, poiché, se davvero è il Cristo, risusciterà il terzo giorno, e a Israele saranno tolti regno, culto e sacerdozio, in cambio di odio e maledizione universali (XLVI,8-10). Dopo la risurrezione un progetto di vendetta contro la sinagoga da lui stesso capeggiato è vanificato da un'apparizione di Cristo (LI,1-7), e Nicodemo si limiterà a prevedere la desolazione di Gerusalemme e ad esortare i propri connazionali alla via di una lunga penitenza («venerate Dio in voi stessi») per non essere esclusi dal regno aperto alle nazioni straniere (LII,1-2). Infine, dopo una difesa della miracolosa liberazione di Giuseppe (LII,3-20; cfr. *Memorie*, 15,4-5), eccolo impegnato nella predicazione della comunità primitiva, assieme a Stefano e altri (LV,7), e nello spiegare la Legge a Gerusalemme (LV,9), fino a che lui e suo fratello Gamaliele (cfr. XXXI,6-9) sono «giudicati degni di essere fatti discepoli del Signore nostro». A pieno titolo integrato tra i discepoli di Gesù e nella comunità apostolica primitiva, Nicodemo svolge una mediazione attiva e audace verso il proprio popolo: parrebbe una figura che riflette gli stretti rapporti vigenti in Siria tra la comunità cristiana ed ebraica (largamente rappresentata colà, dove molti cristiani provenivano da estrazione sinagogale)⁷.

3. Nicodemo tra culto e leggenda

Di un culto di Nicodemo ci attesta la *Epistula* di Luciano prete (intorno al 415: cfr. PL 41,809 ss. 830 ss.), che ne avrebbe scoperto le reliquie assieme a quelle di Stefano, Gamaliele e Abibon, in seguito ad un sogno rivelatore che ha per protagonista Gamaliele narrante la vicenda di Nicodemo successiva al colloquio notturno con Gesù: egli sarebbe stato battezzato dai suoi discepoli, e per questo espulso, anatematizzato ed esiliato dal sinedrio - ma accolto da Gamaliele stesso fino alla sua morte, e da lui onorevolmente sepolto accanto a S. Stefano⁸. Nel secondo Concilio di Nicea (787), convocato - contro gli iconoclasti - a sostegno del culto delle immagini sacre, tra le altre testimonianze patristiche, fu prodotta un'omelia attribuita ad Atanasio di Alessandria, dove si narra di un crocifisso di Beirut che, durante una dissacrazione parodistica degli scherni della passione da parte dei Giudei, percosso al costato avrebbe prodotto un'emissione di sangue ed acqua dalle virtù miracolose⁹. Una recensione latina di questo testo, che accentua l'interesse apologetico per la conversione dei giudei, indica nello stesso Nicodemo

⁷MORALDI, *Vangelo arabo* cit., 17.

⁸Una recensione più drammatizzata di questa stessa lettera (Cod. Floriacense) lo vuole addirittura nipote di Gamaliele (maestro di Paolo), e battezzato da Pietro e da Giovanni (PL 41,810,3).

⁹Cfr. PG 28,797-824; MANSI, XIII,23 ss.

l'artefice di quel crocifisso, passato successivamente in mano a Gamaliele, Giacomo, Simeone, e Zaccheo, e infine pervenuto a Beirut prima della distruzione di Gerusalemme (PG, 28,818 A).

Questa tradizione che vuole Nicodemo scultore (e perfino autore di un crocifisso ligneo venerato a Lucca denominato il Volto Santo), ha influito sull'iconografia (spesso è infatti rappresentato con lo scalpello in mano). Privilegiata nell'arte resta la sua raffigurazione insieme a Giuseppe d'Arimatea nel contesto della deposizione di Gesù (o anche nelle Pietà). A. Lorenzetti nella sua Deposizione (Pinacoteca di Siena, XIV sec., come pure nella Basilica inferiore di S. Francesco ad Assisi), lo dipinge aureolato, mentre - in composta intesa con Giuseppe - adagia a terra l'urna grande e preziosa, ripiena di unguento. Per il Martirologio Romano la festa di San Nicodemo ricorre il 3 agosto.

4. *Il cammino di Nicodemo del Quarto Vangelo*

Ma è l'immagine del Nicodemo giovanneo - consacrata dalla canonicità ispirata della scrittura neotestamentaria - che fede e pietà cristiane debbono sempre di nuovo tornare a contemplare. La figura di Nicodemo pone fin dall'inizio la questione cruciale della fede¹⁰ collocandola nel drammatico, costante conflitto tra Gesù e il mondo giudaico ufficiale. In particolare, Nicodemo emerge dallo sfondo di quei «molti» Giudei, creduli osservatori dei segni operati da Gesù durante la prima pasqua a Gerusalemme, e tuttavia esponenti di una fede ambigua e insufficiente (cfr. 3,1-2 con 2,23-25), perché basata sulla visione entusiasta dei segni, elusiva della parola (4,48; 20,29). L'ambiguità di Nicodemo è espressa dal suo «venire-a-Gesù-di-notte» (3,2). Se infatti per Giovanni questo movimento («venire-a- Gesù») esprime abitualmente il primo passo della fede che dà buona accoglienza all'umanità del rivelatore (l'*initium fidei* della grazia preveniente: cfr. 6,44; 12,32) - tuttavia l'ambientazione notturna (conformemente al codice simbolico giovanneo: cfr. 9,4;13,30) suggerisce la nota negativa di un inizio oscuro e inadeguato. Entusiasta del Rabbi Gesù (3,2), Nicodemo si atteggia più da «ammiratore», che non da discepolo «imitatore»¹¹. Per lui (e per i Giudei di 2,23, a nome dei quali sembra parlare, più benevoli di quelli che contestavano l'autorità di Gesù nel tempio: 2,13-22), Gesù non ha bisogno di esibire prove della propria autorevolezza. Dal loro punto di vista egli può infatti apparire subito familiare, rientrando entro lo stereotipo veterotestamentario delle

¹⁰Il tema della fede domina Gv 2,13-4,54 con tre figure-tipo rappresentative dei loro rispettivi gruppi di appartenenza: Nicodemo (3,1-21), per i giudei «ortodossi» favorevoli a Gesù (2,23-3,2), la Samaritana per gli «eretici» di un giudaismo eterodosso (4,1-42); il funzionario regale - pagano o erodiano ? - alla cui fede si associa tutta la sua casa (4,43-54).

¹¹Cfr. S. KIERKEGAARD, *Esercizio del Cristianesimo*, in: *Opere*, Sansoni 1972, 816 passim; 919 (che tuttavia ha il limite di non cogliere l'intera parabola di Nicodemo).

missioni profetiche; in tal senso i suoi stessi segni offrono evidenze più che sicure («noi sappiamo!») a riprova che «Dio è con lui» (Es 3,12; Ger 1,8; cfr. Gv 9,16.31-33). Per smascherare l'illusorietà riduttrice soggiacente a quel «noi sappiamo!», Gesù risponderà al suo illustre interlocutore, sottoponendolo all'ironia e ad una duplice inversione di ruoli: a) Nicodemo è // maestro, non Gesù - che gli lascia volentieri questo titolo, troppo stretto a lui - Figlio dell'uomo (3,13-14) e Figlio unigenito (3,16-18); e, ciononostante, b) Nicodemo è maestro che «non sa», esponente di un Israele «vecchio» (3,4), chiuso alla potenza dello Spirito, rispetto al quale Gesù rivelatore vanta autentica conoscenza e testimonianza («noi parliamo di quel che sappiamo e testimoniamo quel che abbiamo veduto; ma voi non accogliete la nostra testimonianza»: 3,11). Nicodemo è qui calato nel cliché (ben noto al giudaismo come all'ellenismo) del discepolo sciocco, le cui parole maldestre offrono al maestro l'occasione per una pedagogia efficace anche per il lettore¹². Prima però Gesù rovescia tutto dal punto di vista della sua singolarità di rivelatore-mediante salvifico, spostando la questione più radicale delle «possibilità» della salvezza dall'ambito dei segni a quello delle condizioni di accesso al regno di Dio: chiunque voglia accedere al Regno di Dio, al dono della «vita», deve sottoporsi al nuovo intervento creatore dello Spirito di Dio, che trascende ogni umana possibilità¹³, e sperimentare una *nuova* nascita *dall'alto*¹⁴ (che nella comunità primitiva sarà appunto offerta dall'acqua del battesimo).

Con la sua prima replica l'entusiasmo iniziale di Nicodemo si raffredda in dialettica ironica (3,4: «Come un uomo può entrare una seconda volta nel grembo materno e rinascere?»), costituendo un classico caso di fraintendimento giovanneo (la nascita di cui parla Nicodemo non è quella di cui parla Gesù). Ma la sua parola conclusiva («come può avvenire questo?» 3,9) non sarà più l'obiezione di un rabbi in vena di discussioni, quanto piuttosto la genuina domanda di chi vede azzerata ogni propria presunta conoscenza dal Gesù rivelatore (disposto ad offrirgli in alternativa una mirabile sintesi del kerygma giovanneo: 3,13-21). Il colloquio si interrompe con il silenzio del notevole fariseo (di cui ci restano ignote le reazioni). Per il momento questo interlocutore privilegiato Gesù, personaggio-spalla per il primo grande discorso rivelatore, rimane un torso incompiuto, e

¹²In merito cfr. *Corpus Hermeticum* al cap.XIII, un dialogo tra Trismegisto il Maestro con il suo discepolo Tat proprio intorno alla rigenerazione, alla nuova nascita, mostra innegabili affinità con il dialogo giovanneo [B. M. TORDINI PORTOGALLI (a cura di), *Discorsi di Ermete Trismegisto e Asclepio*, Milano, Tea 1991]. W. A. MEEKS, *The Man from Heaven in Johannine Sectarianism*, in: JBL 91 (1972) 44-72 (ristampato in J. ASHTON ed., *The Interpretation of John*. Fortress Press Philadelphia - SPCK London 1986 (IRT 9) 141-173 [ivi 148 e 168 n.35-37]). Linguaggio e forma del dialogo sembrano assumere forme intenzionalmente «universali». Gv combina qui modelli soteriologici ebraici (il regno di Dio, carne/spirito), con quelli ellenistici (il tema della rinascita, caratteristico delle religioni misteriche e della gnosi).

¹³Gv 3,2.3.5.9 (cfr. 1,46;6,44.52.65.60;).

¹⁴*Anothen* al v.3 ha questo duplice significato.

tuttavia istruttivo di come ogni lettura pregiudiziale della figura cristologica debba «decostruirsi» e «riplasmarsi» a contatto della sua parola.

Un passo avanti Nicodemo fa registrare in Gv 7,50-51. Quando le guardie mandate a catturare Gesù si confessano incapaci di arrestare uno che parla come mai nessun altro (7,46), eccolo richiamare i Farisei, suo gruppo di appartenenza, (7,50-51) ad una corretta procedura verso di lui («La nostra legge giudica forse un uomo prima di averlo ascoltato, e di sapere ciò che fa?»: cfr. Es 23,1; Dt 1,16;17,4). Due trasformazioni segnano l'ammiratore notturno di Gesù, che non solo esce dall'ombra, e assume una posizione pubblica, ma soprattutto avanza l'istanza di «ascoltare, per sapere quel che Gesù fa». Rispetto a 3,2 Nicodemo inverte quindi completamente il metodo del suo approccio iniziale: non i segni di Gesù danno il principio ermeneutico della sua figura, bensì la sua stessa parola dà la chiave della sua azione. Inoltre, richiamando all'osservanza della Legge, Nicodemo si avvicina sensibilmente al punto di vista di Gesù (7,19-24), che ne denunciava l'inosservanza da parte dei suoi avversari. Ma il sarcasmo dei Farisei («Sei forse anche tu della Galilea? Studia, e vedrai che non sorge profeta dalla Galilea!»: 7,52) lo fa ripiombare nel silenzio (come già in 3,10), e, per la seconda volta - ma ora dal suo stesso gruppo di appartenenza - eccolo tacciato di ignoranza e zittito. Nicodemo a questo punto è isolato, collocato in una terra di nessuno e quanto mai in sospeso: non più allineato rispetto al proprio gruppo, e, rispetto a Gesù, certamente più vicino di prima - fors'anche un credente in lui, ma pur sempre nei termini di un anonimato ancora inadeguato alla vera fede (12,42-43;19,38)¹⁵.

In 19,38-42 Nicodemo riappare, per condividere - insieme a Giuseppe d'Arimatea, «discepolo nascosto di Gesù per paura dei giudei» - l'intento di dare a Gesù una sepoltura degna di quella regalità proclamata con speciale enfasi da tutto il racconto giovanneo della passione (Gv 18-19). Su questo sfondo un sottile, ma consistente fascio di indizi sollecita a ravvisare nei gesti di entrambi una fede finalmente risolutiva di ogni precedente ambiguità - conveniente conclusione di un racconto della passione in cui Gesù durante il processo come re è incoronato e salutato, e come tale intronizzato e acclamato sulla croce¹⁶. Ancora una volta Nicodemo «viene» a Gesù: non più però di notte, né solo per garantirgli legalità di trattamento, ma allo scoperto, per seppellirne il corpo recando 100 libbre (32 kg!) di mirra mista ad aloe¹⁷ (19,39). Questo gesto è doppiamente significativo di una disapprovazione della condanna inflitta a Gesù, e di un omaggio alla dignità

¹⁵E' possibile infatti individuarlo tra coloro di cui parlano gli stessi oppositori di Gesù («forse gli ha creduto qualcuno fra i capi, o fra i farisei?»: 7,48), riconoscendovi un caso di ironia drammatica, analogo a 7,19.24.47-49. In merito cfr. VIGNOLO, cit. 118-119.

¹⁶Cfr. R. E. BROWN, *Giovanni*, 2. Assisi, Cittadella 1979, 1195 ss.

¹⁷Mistura di resina odorifera e di legno profumato triturato (la cui quantità smisurata è analoga agli altri simboli messianici giovannei: il vino di 2,1-11, il pane di 6,1 ss., i 153 grossi pesci di 21,11).

messianico-regale del crocifisso¹⁸, preludio implicito (attraverso il simbolismo del profumo: cfr. 12,1-8) alla gloriosa vittoria sulla morte implicita già nella morte stessa di Gesù. Oltre che l'alternanza scenica dei personaggi¹⁹, in tal senso depone anche l'espressione di 19,40 dove, piuttosto che nel semplice senso materiale [«presero dunque (*elabon oun*) il corpo di Gesù»], sarà meglio intendere l'azione di Giuseppe e Nicodemo piuttosto come un vero e proprio «accogliere»²⁰ il corpo di Gesù. Qui Nicodemo supera l'iniziale fallimento di 3,11, diventa figura di fede accogliente²¹. Significativa la conseguenza sociologico-culturale di questo gesto: il contatto con il corpo di Gesù fa contrarre a Giuseppe e a Nicodemo l'impurità rituale prevista per chi tocchi un cadavere²² come impedimento per la celebrazione della Pasqua giudaica ormai imminente. Nicodemo esce dall'anonimato drammaticamente, con un netto distacco dal proprio sistema culturale giudaico di appartenenza. Della promessa di Gesù («e io, una volta innalzato da terra, attirerò tutti a me» 12,32; cfr. 6,44.65), Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo sono i due primi giudei beneficiari, e le loro precedenti pusillanimità esitazioni sono qui evocate a ricordare che la fede è grazia di un cammino²³. Plausibilmente Gv si serve di loro per comunicare con quei propri destinatari originari (cristiani afflitti dal problema della scomunica della sinagoga: 9,12-14), in ordine a sollecitare il coraggio di una fede impegnata ad uscire dall'ombra²⁴. Nicodemo sta ad attestare che la fede pregiudicata e anonima può trovare la via per «fare la verità e venire alla luce»(3,21), e che tra la non accoglienza e l'accoglienza del Verbo venuto tra i suoi (1,10-11) non c'è solo un'alternativa puntuale, ma anche la possibilità di passare dall'una all'altra.

¹⁸2 Cron 16,14; Sl 45,8; Gius. Flavio Ant. Jud. XVII,199; STRACK-BILLERBECK, II, 584 (alla sepoltura di R. Gamaliel 40-50 d.C., un proselita bruciò in suo onore 80 mine di profumi, motivando: «Non è Rabbi Gamaliel molto meglio di cento re?») (*Talm. Bab. Shema'ot* 8,6; cfr. Ger 34,5). Già al funerale di Erode il Grande cinquecento schiavi portarono aromi (GIUSEPPE FLAVIO, *AJ*, XVII,8,3). Analogamente cfr. le attestazioni epigrafiche romane reperite a Ostia (CIL XIV,321.413). Anche il sepolcro nel giardino sollecita una evocazione regale (in un giardino vengono sepolti i re di Giuda 2 Re 21,18.26; 2 Re 25,4 parla di un giardino del re. Neem 3,16 (LXX 2 Esd. 13,16) afferma che la tomba di Davide si trovava in un giardino ("il giardino della tomba di Davide"). Il giardino è evocato ripetutamente dal Cantico dei Cantici - libro tutto dal tenore regale: 4,12-16; 5,1;6,2.11;8,13. Un valore di simbologia messianica per Gv sembra probabile a SCHNACKENBURG, III 485, e - con migliore argomentazione - anche a BROWN, cit.,1201.

¹⁹In merito cfr. R. VIGNOLO, *Personaggi*, cit. 119-120.

²⁰L'atto di «prendere» è già esplicitato in 19,38, sicché nello *elabon* di 19,40 conviene cogliere una sfumatura più specifica di disposizione interiore, evitando al testo un'inutile ridondanza (cfr. VIGNOLO, cit. 123-124). Cfr. 1,11: «ma a quanti l'accosero diede il potere di diventare figli di Dio...». Nel contesto prossimo del racconto della passione *lambano* ricorre frequentemente (18,31;19,6.23. 30), anche con valore teologico (19,27).

²¹Come esprime splendidamente un anonimo scultore del XVII sec., in un pezzo conservato a Berlino, Staatliches Museum (riprodotto in Bibl. Sanct, IX, 905-6).

²²Num 19,11-16; cfr. 9,1-11; *Pesachim* 8,9. Sul rapporto pasqua/ purità rituale, cfr. Gv 18,28;19,31.

²³Cfr. AUWERS, cit. 501.

²⁴Cfr. BROWN II,1199-1201.

Bibliografia

Studi biblici: I. de la POTTERIE, *Ad dialogum Iesu cum N.*, in VD 3 (1969) 141-150; G. GAETA, *Il dialogo con N.*, Brescia Paideia (SB 26)1974; J.- M.AUWERS, *La nuit de Nicodème ou l'ombre du langage*, in: Revue Biblique 97 (1990) 481-503; J.-M. BASSLER, *Mixed Signals: Nicodemus in the Fourth Gospel*, in: Journal of Biblical Literature, 108 (1989) 635-646. R.VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Milano, Glossa 1993, 100-128. Più recentemente A. MARCHADOUR, *I personaggi del Vangelo di Giovanni. Specchio per una cristologia narrativa*, EDB Bologna, 2007 (or. 2004), 61-74.

Commentari: vedi la voce *Giovanni apostolo ed evangelista*.

Fonti rabbiniche: STRACK-BILLERBECK, II, 412-419.

Culto e iconografia: *Bibl.Sanct.*,IX, 905-907 (F. SPADAFORA). G.BESSIERE, *I santi nel NT*, in: *Storia dei santi e della santità cristiana. Vol I. La schiera dei testimoni* (a cura di F.CHIOVARO), Grolier Hachette International, Eraclea Milano, 1991, 284-285. *La Sacra Bibbia*, vol VI, Milano, Fratelli Fabbri ed., 1964.

Il presente saggio è tratto dal vol. 6 - dell'anno 2014 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

NICODEMO E NICODEMISMO: TESTIMONIANZA E DISSIMULAZIONE

Laura Ronchi De Michelis

1. Cosa sappiamo di Nicodemo

Volendo parlare della figura di Nicodemo occorre partire dal testo che lo ricorda e dalla particolare funzione che egli svolge all'interno del discorso su Gesù e sulla comunità dei credenti che Giovanni ha affidato alle prime pagine del suo vangelo. Nei capp. 3 e 4 ci presenta infatti tre diversi modelli di credenti: un fariseo (giudeo ortodosso), una donna samaritana (eterodossa), un ufficiale del re (pagano) incarnano tre diversi modi di confrontarsi con l'esperienza della predicazione di Gesù, accomunati nel racconto dalla scelta di dichiarare la propria fede in Lui.

Il primo è Nicodemo: benché il nome sia greco egli è un giudeo ragguardevole, dotto, fariseo e membro del Sinedrio, l'autorevole consesso presieduto dal Sommo sacerdote e preposto all'amministrazione della giustizia e all'emanazione di leggi. Dei tre Nicodemo è l'unico di cui Giovanni ci parli ancora dopo il primo incontro, quasi ne abbia seguito il crescere nella fede in Gesù senza però ritenere rilevante il narrarlo. Egli non avanza alcun commento particolare, semplicemente non ne parla più, si limita a dirci che due anni dopo lo sconcertante colloquio notturno (Gv 3:1-13) Nicodemo si espone a criticare la procedura seguita dal Sinedrio nel giudicare Gesù (Gv 7:50-52), e dopo altri sei mesi agisce e testimonia la sua fede prendendosi cura della sepoltura del Cristo (Gv 19:39-40). Cosa succeda dopo, cosa faccia nel resto della sua vita, a Giovanni non interessa più.

Si tratta in tutto di 18 versetti, sufficienti a delineare un personaggio in cui ciascuno possa identificarsi: un uomo che realizza che Gesù ha qualcosa di specialissimo e non esita a dichiarare che "viene da Dio", ma non sa trarre le conseguenze di tale consapevolezza, non riesce a uscire dall'orizzonte farisaico in cui vorrebbe inserire anche Lui: in fin dei conti non è altro che uno dei tanti giudei non lontani dal regno di Dio, ma a Giovanni non interessa dirci quanto lontano.

Dei tre, però, Nicodemo è il solo che nella successiva tradizione cristiana acquisisca una fisionomia e un posto ben precisi, e venga venerato come santo tanto nella chiesa d'occidente che in quella d'oriente; della sua vicenda, però, viene privilegiato non il momento del suo serrato dialogo notturno, denso di domande e di volontà di comprendere appieno il senso della proposta di Gesù, ma la sua ultima partecipazione alla vicenda terrena di Gesù, quando si prende pietosamente cura del suo cadavere insieme a Giuseppe d'Arimatea, anch'egli – precisa Giovanni – seguace fino ad allora non manifesto. A uno dei molti Vangeli apocriefi del V secolo è stato erroneamente dato il suo nome, ma non di lui parla il *Vangelo di Nicodemo*, bensì di Ponzio Pilato, dei suoi dubbi, del suo ruolo.

La ricchissima tradizione ripresa da Jacopo da Varagine nella *Legenda aurea* ruota invece tutta intorno alla sua presenza vicino alla croce e alla amorevole cura del corpo morto del condannato. Si tratta di una tradizione ricca e suggestiva che completa, per così dire, la biografia di Nicodemo e ci racconta che dopo aver ricevuto il battesimo da Pietro e Giovanni egli fosse divenuto compagno inseparabile di Giuseppe d'Arimatea (che gode di una tradizione più ricca e complessa che giunge a collegarsi con la leggenda multiforme del santo Graal) insieme al quale avrebbe fondato una comunità cristiana a Lidda. Nicodemo sarebbe stato poi ucciso insieme al protomartire Stefano, e le loro reliquie sarebbero state rinvenute il 3 agosto 415 da un certo prete Luciano con quelle di Gamaliele¹ e di suo figlio Abiba.

Oppure, collegandolo al momento della passione e morte di Gesù, a cui avrebbe tolto i chiodi dalle carni, Nicodemo viene assunto come patrono dei fabbri; ma a lui si attribuisce anche la "invenzione" del crocifisso, che sarebbe stato il primo a creare, scolpendo il corpo di Cristo nel legno di cedro del Libano e ponendolo su una croce fatta del legno dell'originale. Secondo una tradizione risalente all'VIII secolo tale crocifisso sarebbe giunto miracolosamente in Italia, sulla spiaggia di Luni, insieme a due ampole del sangue di Cristo; il vescovo di Lucca recuperò le reliquie e donò a Luni una delle ampole, portandosi a Lucca l'altra con il crocifisso².

¹La figura del fariseo Gamaliele, onorato dottore della Legge, appare nel libro degli Atti (3:34-39) impegnato in un lungo discorso a difesa degli apostoli di fronte al Sinedrio, che conclude dicendo: "[...] Non vi occupate di questi uomini e lasciateli stare; perché se questo disegno o quest'opera è dagli uomini, sarà distrutta; ma se è da Dio, voi non li potete distruggere, se non volete trovarvi a combattere anche contro Dio". Gamaliele viene anche ricordato da Paolo nel suo discorso a Gerusalemme come colui che lo ha "educato nella rigida osservanza della legge dei padri" (Atti 22:3).

²Il crocifisso attribuito a Nicodemo, che al proprio interno avrebbe contenuto resti di sangue e della corona di spine, indossava una lunga tunica. Una insolita iconografia le cui copie, svanita la memoria dell'originale andato perduto, dovevano dare origine ad una nuova leggenda, quella di una martire francese crocifissa del V sec., santa Liberata (Louis Goosen, *I personaggi dei Vangeli. Dizionario di storia, letteratura, arte e musica*, trad. it. F. Paris e M.C. Coldagelli, Bruno Mondadori, Milano, 2000, p. 317.)

L'immagine di Nicodemo che esce "allo scoperto" nel momento più pericoloso per i discepoli di Gesù è quella che nella produzione artistica viene utilizzata largamente in predelle, icone, miniature, evangelari, sempre ai piedi della croce o intento a staccarne il corpo; assai raramente, e solo in alcune illustrazioni bibliche al vangelo di Giovanni, viene rappresentato intento al colloquio notturno con Gesù.

Da questo punto di vista è piuttosto interessante il fatto che tra XVI e XVII secc. Nicodemo diventi un personaggio ben presente nell'arte, raffigurato in alcune Pietà ai piedi del Cristo deposto, o nelle scene della crocifissione a lato della croce, insieme a Giovanni (o Giuseppe di Arimatea, dal quale si distingue per l'aspetto più giovane; Tintoretto, Rubens Caravaggio, Jordaens Rembrandt, Troger), una tradizione che giunge fino alla famosa, complessa e intensissima *Crocifissione bianca* di Marc Chagall datata 1911.

2. *Riforma - Nicodemismo - Simulazione e dissimulazione*

Se la sua presenza nell'arte è legata a mio avviso più alla tradizione iconografica delle Crocifissioni che alla sua persona, proprio nel Cinquecento la figura di Nicodemo si trova al centro di un ampio dibattito, che coinvolge i dotti di mezza Europa.

Negli anni burrascosi delle polemiche religiose, nel pieno della repressione promossa dalla chiesa di Roma contro ogni forma di dissenso, tra coloro che erano ormai convinti ad abbracciare la confessione riformata si sviluppava un vivace dibattito sulla liceità o meno di mantenere segrete le proprie scelte di coscienza.

L'attenzione si spostava allora sulla prima apparizione di Nicodemo, e tralasciando il centro della complessa pericope giovannea si concentrava tutta sul racconto delle modalità in cui era avvenuto l'incontro di Nicodemo con Gesù, il suo rivolgersi a Lui al sicuro da sguardi indiscreti, di nascosto, nottetempo onde evitare possibili spiacevoli ricadute sulla sua vita di autorevole, stimato fariseo. Non sono le domande, i dubbi, l'incertezza espressi da Nicodemo quello che interessa, ma il suo silenzio. Non il coraggio di colui che si prende cura del cadavere di un condannato con ignominia ma la prudenza dell'autorevole fariseo assume una coloratura totalmente positiva e di lui si fanno scudo quanti non vogliono esporsi per timore di pericolose ricadute sulla vita, la famiglia, i beni, le relazioni sociali. Nicodemo viene così rivendicato come modello legittimo da coloro che non intendono rendere pubbliche le proprie scelte di fede rifiutando apertamente le devozioni tradizionali. Da qui la denominazione di **Nicodemiti** e **Nicodemismo**, che viene assunta tanto da chi ritiene l'atteggiamento eticamente legittimo che da chi, al contrario, lo condanna con decisione, per indicare la scelta di simulare pubblicamente una pietà non condivisa al fine di dissimulare la propria personale certezza di fede.

La definizione del nicodemismo come “simulazione religiosamente motivata e tentativo di giustificarla teologicamente” è stata formulata da Delio Cantimori, che per primo ne fa un problema storicamente rilevante e lo affronta con dovizia di dati in diversi saggi, a partire da *Nicodemismo e speranze conciliari nel Cinquecento italiano* del 1948³, e ripresa successivamente tanto da Rotondò che da Ginzburg⁴.

Per collocare correttamente il tema della simulazione e dissimulazione occorre tenere presente che nel Cinquecento esso ha una estensione che va ben al di là del terreno del dibattito religioso che ci interessa, e nel suo bellissimo saggio del 1974, *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*, in cui contesta una serie delle conclusioni di Ginzburg, Albano Biondi sottolineava proprio questo elemento:

la volontà di fare di simulazione e dissimulazione, dell’agire coperto, insomma, uno “stile di vita” positivo, componente indispensabile di una sia pur amara saggezza mondana, si insinua come lievito negli scritti morali di più vario carattere, dal *Cortegiano* al *Galateo*, dai *Ricordi* del Guicciardini ai *Saggi* di Montaigne, a meno noti pronunciamenti di meno noti personaggi [...]. La doppiezza è un’arte da apprendere: guarnito di essa, l’uomo “abbia pure pazienza e aspetti tempo”. [...] Ebbene, i testi cinquecenteschi sulla simulazione danno come scontata difficoltà dell’*“unum hominem agere”*, la realtà dell’essere “*multiformes*” e sfuggenti, bisognosi di indossare e deporre via via sempre nuove maschere (“*personam*”), a seconda delle circostanze: e tendono a rendere accettabile questa verità.

La “simulazione religiosamente motivata” si colloca dunque su questo orizzonte più vasto [...]. La sua storia è speculare alla storia della “repressione religiosamente motivata”: e sono l’una e l’altra casi particolari della fenomenologia della repressione e dei mezzi elaborati per sottrarvisi⁵.

Nel saggio da cui abbiamo tratto questa citazione Biondi ricostruisce l’origine patristica del tema e il suo testo di riferimento è il passo dell’epistola ai Galati (2:11-13) che presenta un duro scontro tra Paolo e Pietro; uno scontro dai toni così accesi che i Padri non riescono a leggerlo che come una messinscena, un santo litigio, insomma una simulazione che Gerolamo ritiene edificante. Tale lettura è invece contestata con decisione da S. Agostino, ai cui occhi il comportamento di Pietro che induce in errore i credenti sul punto

³In “Quaderni di Belfagor”, I, 1948, pp. 12-23.

⁴I contributi di Delio Cantimori sono acutamente analizzati da A. Rotondò, *Atteggiamenti della vita morale italiana. La pratica nicodemistica*, in “Rivista Storica Italiana”, LXXIX, 1967, pp. 991-1030, (il fascicolo era dedicato alla memoria di Cantimori). Il volume di C. Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell’Europa del ‘500*, Einaudi, Torino, 1970, indaga il formarsi dell’idea della legittimità della simulazione religiosa negli anni che precedono la polemica innestata dallo scritto di Calvino del 1544-1545.

⁵A. Biondi, *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*, in AA.VV., *Eresia e Riforma nell’Italia del Cinquecento*, G.C. Sansoni-The Newberry Library, Firenze-Chicago, 1974, pp. 8 e 9.

fondamentale della libertà evangelica appare gravissimo, proprio come gli rimprovera Paolo.

L'episodio riemerge con tutte le sue contraddizioni nel '500, quando intorno alle Scritture si sviluppa un intensissimo lavoro umanistico di traduzione e di commenti, fucina di cultura ma anche di sollecitazioni al rinnovamento spirituale invocato da più parti.

Lefevre d'Étaples (1512) nel suo commento alle Epistole di Paolo, ma anche Erasmo (1516) nelle note alla sua versione latina del Nuovo Testamento, il *Novum Instrumentum* (poi messo all'Indice) pur prendendo le parti di Agostino contro Gerolamo e ritenendo dunque reale lo scontro, introducono l'idea che la simulazione di per sé sia neutra, ma si qualifichi in base alla situazione e alle conseguenze: *si edificat* è buona; *si destruit* è riprovevole; contemporaneamente, e come metro di giudizio, viene reintrodotta il criterio stoico dell'*adiaphoron* (che avrà un ruolo di primo piano nella dialettica del '500), di ciò che non fa differenza, in questo caso ai fini della salvezza.

Commentando il passo di Galati nelle diverse edizioni del *Nuovo Testamento* Lutero condivide l'opinione di Agostino, e pur introducendo a sua volta il concetto di irrilevanza per la salvezza degli usi giudaici, ribadisce che Pietro con la sua simulazione ha tradito la verità e la libertà evangelica. In questa stessa direzione, sottoponendo al vaglio della "indifferenza" o meno agli effetti della salvezza le cerimonie, funzioni e tradizioni papiste, nel suo scritto del 1521 diretto a Catarino Lutero compie un ulteriore passaggio valutandole "inganni ed apparenze", frutto di una dottrina non più rispondente all'insegnamento evangelico e dunque non solo non indifferenti ma decisamente dannose⁶.

Ben prima, dunque, che Calvino la stigmatizzasse nei suoi scritti polemici, la simulazione di una pietà non sentita per dissimulare una fede non accettata era argomento di grande discussione nel mondo dei dotti, dei riformatori e dei riformati; a lui però si deve la definizione di **Nicodemiti** e di **Nicodemismo** per questo fenomeno ai suoi occhi pericolosamente destabilizzante per la integrità della dottrina e per la coesione delle comunità.

Calvino ne scrive molto rispondendo a quesiti che gli vengono rivolti da più parti, talora con intenti volutamente polemici come nel caso di Lelio Sozzini: È sufficiente la vera fede interiore e non pubblicamente manifestata o occorre la pubblica dichiarazione, nonostante i pericoli? Si può ascoltare senza danno la messa quando vi si sia costretti da qualche valida ragione? Si può sposare una donna che, pur avendo "la vera fede", non sappia o non voglia per timore umano abbandonare le cerimonie cattoliche?⁷.

⁶M. Lutero, *L'Anticristo. Replica ad Ambrogio Catarino (1521)*, (ed. it. a c. L. Ronchi De Michelis), Claudiana, Torino, 1989, pp. 138ss.

⁷Cfr. D. Cantimori, *Eretici italiani, cit.*, pp. 140ss. Cantimori riflette sulla prima lettera inviata da Sozzini a Calvino, in polemica con il suo scritto *De vitandis superstitionis* (Genevae, 1549), tradotto di lì a poco in italiano. *Libro di Giovanni Calvino, del fuggir le superstitioni le quali contrastano con la sincera confessione di*

Inizialmente Calvino dialoga a distanza con il mondo francese dei suoi amici di un tempo, Nicholas Duchemin a Gerard Roussel, e a loro indirizza nel 1537 i primi scritti su questo tema⁸; alla polemica innestata dalle sue lettere egli risponderà poi con il *Petit traicté monstrant que c'est que doit faire un homme fidèle congnoissante la verité de l'évangile, quand il est entre les Papiste* (1544) e la *Excuse de Iean Calvin a messieurs les Nicodemites sul la complaincte qu'ilz font de sa trop grand riguer* (1545)⁹.

Spostando la discussione, come era sua caratteristica sui casi concreti e proponendosi di risolvere un problema della massima importanza in quella fase in cui le divisioni confessionali attraversavano tutta l'Europa, nel '37 Calvino centra il problema e lo enuncia con chiarezza: a un convertito all'evangelo è lecito dissimulare la propria fede e senza convinzione simulare una partecipazione alle cerimonie della chiesa di Roma? Nella situazione concreta si tratta dunque di dare indicazioni precise e valutare il comportamento di coloro che vivono in terra cattolica e non confessano la propria fede ritenendo un piccolo peccato prestarsi esteriormente alle cerimonie papiste.

Certo, i suoi interlocutori possono dirgli che i motivi non mancano, e neppure gli esempi attinti dalla Scrittura (basta ricordarsi di Neemia,): motivi strettamente personali come salvaguardare la propria vita, proteggere famiglia e beni; ma anche per le ricadute sociali, come tutelare la concordia; evitare gli scandali; conservare una possibilità di testimonianza; non impedire la riconciliazione; senza dimenticare che la sensazione dell'imminenza del Giudizio consigliava di attendere in silenzio¹⁰.

La risposta di Calvino è molto chiara e tutta teologica, come teologo è il problema che gli viene posto: dapprima capovolge il discorso dei suoi interlocutori: se il criterio della vocazione può permettere talvolta al privato la **dissimulazione** della propria fede, purché egli si impegni a fare della sua famiglia una piccola chiesa, la **simulazione** di adesione al papismo è sempre peccaminosa. Per timore costoro "tollerano che la Verità di Dio sia bestemmiata e qualunque sia l'oltraggio fatto a Gesù Cristo" si preoccupano solo "di stare molto attenti che nessuno possa da qualcosa accorgersi che sono cristiani"¹¹.

La simulazione dunque tocca la sostanza stessa dell'essere cristiano, non è neutra;

fede, Basilea, 1551. Vedi anche il recente saggio di E. Garavelli, *Lodovico Domenichi e i «Nicomediana» di calvino. Storia di un libro perduto e ritrovato*, Vecchiarelli ed., Manziana, 2004.

⁸Si tratta del *De fugiendis impiorum illicitis sacris et puritate christianae religionis observanda*, dedicata a Nicholas Duchemin, e del *De Christiani hominis officio in sacerdotiis papalis Ecclesiae vel administrandis vel abiciendis*, dedicato a Gerard Roussel, già partecipe del circolo riformista del vescovo di Meaux, appena nominato vescovo di Oloron. I due testi erano stati pubblicati insieme da Calvino con il titolo *Epistulae duo de rebus hoc saeculo apprime necessariis* (Basilea, 1537).

⁹Quest'ultimo testo, compendio del precedente, è edito in italiano: G. Calvino, *Contro Nicodemiti, anabattisti e Libertini*, (a c. L. Ronchi De Michelis), Claudiana, Torino, 2006, pp. 87-133.

¹⁰Cfr. C. Ginzburg, *Il Nicodemismo*, cit., p. 48.

¹¹G. Calvino, *Contro Nicodemiti*, cit., p. 22.

O noi apparteniamo a Dio in tutto o solamente in parte. Se noi siamo Suoi in tutto, glorifichiamo Dio tanto nel corpo che nello spirito. [...]Fatti tutti i conti essi non hanno che questa squallida scappatoia: che qualunque cosa fingano davanti agli uomini, la loro devozione interiore è per Dio. Ma cos'altro significa questo se non che essi si dividono tra Dio e il Diavolo, per riservare l'anima al primo mentre offrono il corpo al secondo? Essi serbano stretto il loro cuore per Dio, per lo meno a quanto dicono, ma non hanno alcun problema a lasciare i propri corpi preda di cose profane e malvage¹².

Il giudizio di condanna è articolato e netto, ma altrettanto netto è il rifiuto che costoro si giustificino nascondendosi dietro Nicodemo, offendendo così un "santo personaggio" con cui non hanno nulla in comune:

Ecco invece il vero modo di imitare Nicodemo: nel tempo divenire sempre più saldi impegnandosi ogni giorno nel rendere gloria a Dio. Forse potrei concedere loro che in una cosa assomigliano a Nicodemo: che seppelliscono Gesù Cristo oggi come Nicodemo ha fatto allora. Esiste però una grande differenza tra le due sepolture: [...]Nicodemo ha sepolto Cristo dopo che era morto. Questi qui vogliono metterlo sottoterra dopo che è risuscitato. Perciò d'ora in avanti smettano di farsi scudo di Nicodemo"¹³.

A chi non trova in sé, lo stesso coraggio di Nicodemo resta come un'unica possibilità la fuga, affidandosi nell'esilio a Dio, antepoendo la sua gloria alla propria vita.

Calvino ha presente e a cuore soprattutto la situazione della Francia, in particolare del circolo di dotti laici ed ecclesiastici che hanno come punto di riferimento la corte a Nierac di Margherita di Navarra, sorella di Francesco I, dove si discute molto di Dio e di Riforma della Chiesa ma intanto si continuano a praticare le cerimonie romane.

Per lo più dotti: medici, avvocati, giuristi, filosofi, teologi, troppo occupati dalle loro elucubrazioni su Dio per occuparsi della chiesa; o uomini di corte, leggeri e frivoli; ma anche una minoranza di uomini semplici, mercanti che vogliono solo vivere tranquilli e a cui perfino Dio dà un po' fastidio perché pretende sempre qualcosa da loro. Per questi ultimi, però, Calvino ha parole di comprensione, sono cristiani timidi e pigri, che in realtà cercano di ingannare Dio perché in fondo non sanno fare a meno di Lui; debolezze, le loro, che vanno confortate e di cui si devono fare carico tutti i cristiani, e per primi i pastori, talora incapaci di predicare e di credere con forza "perché avremo commisurato la infinita grazia del Signore alla nostra paura"¹⁴.

Del resto Calvino è pienamente consapevole di indirizzarsi a chi una scelta l'ha già fatta anche se non ha la forza di metterla in atto; ma allora entra in gioco un altro dei

¹² *Ivi*, p. 95

¹³ *Ivi*, p. 125.

¹⁴ *Ivi*, p. 131.

temi centrali della Riforma, quello della **libertà del cristiano** e dell'uso che di tale libertà bisogna fare.

“Il cristiano è signore di tutte le cose, assolutamente libero, non sottoposto ad alcuno.
Il cristiano è servo zelantissimo in tutte le cose, sottoposto a tutti”.

Nel 1520 Lutero aveva iniziato con queste parole il libretto dedicato a Leone X, *De libertate christiana*, per illustrare la giustificazione per sola fede¹⁵.

La libertà di chi crede è totale, scrive Lutero, ma non incondizionata: è libertà imputata, un dono gratuito di Dio, una libertà interiore e spirituale che “affonda le sue radici nella comunione con Cristo e che non esiste al di fuori di questa”; una libertà che “non si dissolve nella sottomissione, al contrario dà al cristiano coscienza della sua autonomia e affina la sua capacità critica nei confronti del potere”¹⁶.

La vita del credente liberata da Dio è dunque una vita donata, perdonata, ma anche orientata: la sua libertà muove da Dio e ritorna a Dio, guidata da un solo fine, quello di rendergli gloria.

In questa prospettiva non ha più senso discutere di simulazione e dissimulazione: tra i cristiani non c'è spazio né per l'una né per l'altra: ciò che offende Dio non può essere considerato “indifferente”, è il contrario del rendergli gloria.

Facevamo prima cenno allo spazio che il tema della scelta tra aperta testimonianza o dissimulazione ha avuto nel XVI sec., assai più ampio di come potremmo pensare e particolarmente sentito proprio in Italia, dove la stretta vicinanza con la sede papale, prevedeva due sole possibilità: la fuga o la morte.

Gli anni '40, come ha ben periodizzato Cantimori, segnano una svolta dolorosa per chi ancora sperava che la chiesa avrebbe potuto riformarsi: troppi fatti dimostravano la non volontà, ma anche la non possibilità di farlo nella situazione politica che lo Stato della Chiesa doveva affrontare. Restava così unicamente la scelta repressiva: dalla istituzione della Inquisizione romana ai processi a Pole e Morone; alla fuga di Bernardino Ochino e Piermartire Vermigli; alla morte di Juan de Valdes e alla impostazione romana e papalista data al Concilio di Trento; alla chiusura di tutti i piccoli spazi di riflessione e ricerca spirituali sorti qua e là nella penisola.

La repressione feroce sarebbe arrivata a breve e i processi che si avvertono incombenti spingono molti alla fuga o all'abiura; ma alcuni casi drammatici, come quello famoso di Francesco Spiera di Cittadella (1548) suscitano un'ampia discussione sulla percorribilità della pratica nicodemitica tanto aspramente condannata dai teologi riformati. Da qui l'edizione italiana del *De vitandis superstitionibus* di Calvino, che ribadiva la scelta

¹⁵M. Lutero, *La libertà del cristiano (1520)*, a c. Paolo Ricca, Claudiana, Torino, 2005. Il volume contiene, con il testo a fronte, tanto la traduzione del testo latino che di quello tedesco.

¹⁶*Ivi*, p. 27.

obbligata per un cristiano tra il martirio e la fuga, in una situazione che Giulio da Milano dipingeva a tinte fosche: "I cristiani d'Italia sono come membri dispersi e morti, senza guida e senza capo [...] L'Evangelio è bandito, e ci par molto strano il patire la persecuzione, perché non sentiamo un Cristo vivo ne' cuori nostri [...] Non è dunque meraviglia, se per ogni picciol soffiare di contrario vento i nostri italiani tremano, spaventansi, volontariamente rinnegano"¹⁷.

3. Attualizzazione

Tornando a Nicodemo con lo sguardo rivolto alla realtà del nostro tempo ci si può chiedere in cosa il personaggio di Nicodemo, con tutto il suo passato, possa ancora riguardarci o interessarci.

Di Nicodemiti, nel senso cinquecentesco, credo che ciascuno di noi ne conosca qualcuno, tanto nella specie dei simulatori che in quella dei dissimulanti: personalmente ne ho conosciuti tre- un sacerdote del dissenso, un vescovo, un cardinale- che benché "rei confessi" avrebbero con sdegno rifiutato l'etichetta di Nicodemiti. Certo non rientrano in questa categoria quegli strani animali, tipici della fauna italica, e recentemente assurti all'onore delle cronache, che con un fantasioso ossimoro si sono autodefiniti "atei devoti". Ma tutto ciò è sostanzialmente estraneo al testo di cui ci stiamo occupando.

Il discorso, a mio avviso va necessariamente ricondotto al suo punto di partenza, collocato entro l'orizzonte del Vangelo di Giovanni e di ciò che egli ha voluto trasmettere ai cristiani del suo tempo, e solo in un secondo momento possiamo chiederci se esso abbia ancora qualcosa da dire a noi, uomini del XXI secolo.

Giovanni scrive alla fine del I secolo, quando il mondo giudaico emerge dalla tragedia del 70 enormemente semplificato: scomparsi sadducei, zeloti, dottori della legge, la scena è dominata da quei farisei che egli ritiene colpevoli di non credere al Cristo. Nicodemo li rappresenta tutti. Giovanni scrive alla chiesa del suo tempo, ormai in aperta contrapposizione con la sinagoga, e cerca di rispondere ai problemi e alle difficoltà che essa vive, sollecitando a concentrare la propria attenzione sulla storia di Gesù, sulla vicenda storica di Gesù. Fin dall'inizio: "la Parola è stata fatta carne ed ha abitato per un tempo fra noi" (1:14) Giovanni ripercorre, e vuole che la ricordiamo, la storia di Gesù di Nazaret, di una esistenza storica svoltasi nella Palestina sotto Ponzio Pilato, insistendo più degli altri vangeli sulla umanità di Gesù per meglio sottolineare la storicità della Rivelazione.

Egli però non vuole rivolgersi solo all'interno della nuova comunità cristiana, ma anche e forse soprattutto all'esterno, guardando tanto verso il mondo ellenistico e orientale quanto

¹⁷G. Della Rovere, *Esortazione al martirio*, cit. in D. Cantimori, *Studi di storia*, Einaudi, Torino, 1959, p. 528. Il della Rovere, aveva una certa esperienza della condizione che descrive avendo abiurato nel 1542.

verso quello giudaico e veterotestamentario. Gli esegeti hanno sottolineato come Giovanni sia, tra gli evangelisti, il più spregiudicato teologicamente, tanto da ricorrere a termini e concetti di ambienti non cristiani per formulare il suo messaggio cristiano, così da renderlo capace di catturare l'attesa religiosa dei non cristiani. Paolo Ricca lo ha definito "evangelo di frontiera", ma l'apertura di Giovanni è sorretta da una "consapevolezza eccezionalmente viva e vigile dell'identità propria e del carattere inconfondibile del messaggio cristiano [...] della portata universale dell'opera di rivelazione e redenzione compiuta da Gesù"¹⁸.

Il Prologo sembra averci detto tutto: inizio e fine, dalla creazione al giudizio, tutto è già avvenuto. La situazione è un po' come la nostra: non vi sono più testimoni diretti della vicenda terrena di Gesù, la pasqua è passata da un pezzo, è alle nostre spalle, restano solo testimonianze indirette, racconti, parole. Giovanni pone il problema di vivere la fede malgrado l'assenza dell'esperienza diretta: come credere in uno che non c'è e che non si è mai visto? Quale relazione è possibile con chi è così lontano dalla storia degli uomini?

Il problema è affrontato e dipanato con grande lucidità nei discorsi dei capp. 14-17 (la promessa dello spirito - la vite e i tralci - il consolatore - la preghiera sacerdotale), ma già lo scambio con Nicodemo è occasione di una risposta, o meglio indica una via, quella della nuova nascita nello Spirito, che lega la fede alla grazia e non alla ragione. Non è la prudenza, il sotterfugio dell'incontro notturno che interessa di Nicodemo ma la sua volontà di conoscere, di porsi degli interrogativi e dar loro una risposta. L'incomprensione del fariseo Nicodemo che prende fischi per fiaschi, che capisce "ancora" invece che "dall'alto" mostra la misura del cammino che l'uomo Nicodemo deve ancora compiere, ma offre anche a Gesù la possibilità di mostrare come compierlo e quale direzione da prendere. Un punto centrale del testo, che ci vuole dire che non si è mai finito di credere, di credere meglio, che possiamo avvicinarci anche a tappe a colui che è venuto nel mondo per essere per noi lo spazio di Dio.

Un secondo aspetto del discorso di Giovanni è quello dei tempi per i credenti, tema centrale per la fede cristiana.

Sappiamo tutti che la prima generazione di cristiani era convinta di vivere negli ultimi tempi, di trovarsi alla vigilia del ritorno del Signore e del momento insieme atteso e temuto del Giudizio.

La storia del mondo, invece, continuava, e anche quella della chiesa, che incominciò a interrogarsi sulla durata senza trovare appigli certi nella Scrittura. Incarnazione e rivelazione erano i momenti più importanti, ma che fare del presente, che non è più l'inizio, ma neppure la vigilia dell'attesa rigenerazione. Alle tentazioni opposte di rifugiarsi nel tempo passato (il perenne mito dell'età dell'oro) o di proiettarsi nel tempo futuro (la coinvolgente attrazione della speculazione apocalittica) il nostro testo risponde

¹⁸P. Ricca, *Introduzione*, in *Evangelo di Giovanni*, (a c. P. Ricca, L. Barsottelli, E. Balducci), A. Mondadori, Milano, 1973, pp. 21 e 28.

attribuendo un valore teologico fondamentale al presente come quello in cui accadono "opere maggiori" che negli altri (14:12).

Giovanni dichiara beati non chi ha veduto ma coloro che non hanno veduto il Cristo (20:29) perché il tempo in cui vivono è un tempo di grazia. I doni del Signore non si sono perduti ma si perpetuano nella comunità dei fedeli, donando ad essa una gioia che è già la gioia perfetta (15.11) del regno di Dio.

Mi permetto di citare ancora Paolo Ricca: "la gloria, tipica caratteristica di Dio e del suo mondo, non è soltanto una realtà futura, oggetto di speranza, o una realtà passata, oggetto di ricordi e forse di rimpianti, ma è un bene presente, dato ora da Gesù ai suoi [...] I doni di Dio (a cominciare da quelli che tutti li riassume: la vita eterna) non saranno maggiori domani di quanto non lo siano oggi"¹⁹.

Chi leggerà la storia di Nicodemo, e le pagine di Giovanni, con l' "intelligenza credente" di cui parlava Lutero come dello strumento che permette al credente impegnato nella lettura della Scrittura di superare le difficoltà che può incontrare nella piena comprensione del testo, ne trarrà certo indicazioni e nutrimento per la sua fede. Con scelta felice Jean Zumstein intitola il suo commento a Giovanni *L'apprentissage de la foi*: "il quarto evangelo lega assai strettamente fede e parola [...]. Per Giovanni accogliere Gesù o accogliere la sua parola sono una sola medesima cosa [...] accogliere la parola che rende testimonianza di Gesù e credere al Cristo sono una sola medesima cosa"²⁰.

Chi ha interessi non di fede ma storici, filologici, antropologici, sociologici ne potrà comunque trarre spunti di riflessione e materiale utile a meglio comprendere nelle sue diverse manifestazioni ed evoluzioni questo fenomeno religioso che da un paio di millenni si intreccia così strettamente alla storia della nostra civiltà.

¹⁹P. Ricca, *Introduzione, cit.*, pp. 30-40 e 42.

²⁰Zumstein, J., *L'apprentissage de la foi. A la découverte del l'évangile de Jean et des ses lecteurs*, Ed. du Moulin, Aubonne, 1993, pp. 90-91.

Il presente saggio è tratto dal vol. 6 - dell'anno 2014 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

UNA FEDE NOTTURNA

Nei tempi del chiaroscuro

Gabriella Caramore

Un tempo per interrogare

Nicodemo viene nella notte. Uomo di dottrina e di potere, vuole evitare - così sembra suggerire il racconto - il giudizio di quelli che appartengono alla sua cerchia. Sopporta a fatica le congetture che altri possono fare su di lui. Vuole evitare il sospetto che anche lui possa essere di quelli che vanno dietro a quel galileo arrivato a Gerusalemme a portare scompiglio, false promesse, illusioni, parole vane, forse pericolose. Ma non è solo la prudenza che viene evocata nella notte di Nicodemo. La notte è anche il tempo in cui si prende coraggio. La notte si osa dire cose che di giorno tacciamo. La notte i pensieri si fanno più arditi, più imperiosi, si arrovellano, e esigono risposte. Nella notte di Nicodemo c'è un'attesa di chiarezza diurna. Nicodemo va, e interroga Gesù, attendendosi delle risposte chiarificatrici. Qualcosa non gli torna, in quel galileo che compie gesti, "segni", come uno "venuto da Dio". Anzi, neppure interroga, sulle prime. Dice per prima cosa la sua fiducia, in quell'uomo. Ma, nel dirla, da un lato è come se si presentasse volendolo rassicurare: "guarda, non sono venuto con cattive intenzioni, io lo so che tu sei un uomo di Dio, ho visto i segni che compi..."; dall'altro c'è come una sospensione nelle sue parole: "perché tu compi i segni e noi no? Perché Dio ha scelto te? E di che cosa, tu, sei segno?". Gesù dà una delle sue risposte "laterali", non "frontali", che in certa misura accrescono l'enigma, invece di scioglierlo, e Nicodemo ricalza con le domande che il suo sapere gli suggerisce. Uomo di legge e di dottrina, Nicodemo rivela un'onestà di fondo: non vuole giudicare senza prima aver capito bene chi ha di fronte. Nello stesso tempo, la sua intelligenza lo spinge a essere curioso, a indagare, a capire. A domandare. Con una certa cautela. Senza forzare troppo. Ma con desiderio autentico di sapere. La sua non è la "sapienza degli intelligenti" (1 Cor 1,17), piena di arroganza e chiusa nella sua supponenza. E la sottile derisione di Gesù nei suoi confronti forse si rivela come giudizio troppo severo. Nicodemo chiede. Vuole capire. In fondo, vuole "accogliere" quella parola nuova che si è mostrata per le strade della città.

E noi? Fin dove si spingono le nostre domande? Fin dove rischia la nostra interrogazione? Noi non viviamo in un tempo in cui sia necessario uscire di notte per paura del giudizio del Sinedrio, non rischiamo nulla, in fondo, certamente non la nostra vita. E non viviamo neppure nella comunità di Giovanni, che tenta di fare chiarezza rispetto a quei racconti incerti – di parole e di segni – che rimettono a tema nuove cose antiche nelle strade di Galilea e di Giudea. Abbiamo alle spalle duemila anni di tentativi di spiegazione e di interpretazione. Eppure, nonostante l'enfasi tutto sommato piuttosto retorica sulla necessità di interrogare, sulla bellezza della domanda, e così via, spesso ci poniamo delle domande "corte", che non vanno troppo al di là di prevedibili risposte. Strano. Perché è un tempo, il nostro, straordinariamente propizio per l'interrogare. Meno propizio per rispondere: la vastità dei saperi e la consapevolezza dell'inconoscibilità del mondo dovrebbero renderci consci della difficoltà delle risposte. Ma proprio per questo sarebbe invece plausibile – e necessaria – una educazione a forzare l'interrogazione: fin là dove può arrivare; a impostare in maniera corretta e articolata, ma coraggiosa, il nostro domandare.

C'è un tempo per interrogare e un tempo per rispondere, avrebbe potuto dire Qohélet. E noi sappiamo che il nostro è un tempo soprattutto per interrogare. Ma una interrogazione sapientemente impostata, audace, non ha neppure bisogno di una risposta definita e delimitante. Basta che si spalanchi sulla complessità del mondo, sulla piccolezza della creatura, sull'immensità dell'universo, sul bene e sul male che sono possibili su questa terra.

Mi piace citare un passo dei *Rgveda (Inni della conoscenza)* – il testo più antico della sapienza orientale – che in un inno del decimo capitolo, di fronte allo stupore dell'universo, invece di affermare una cosmogonia, pone una serie di domande, che alla fine si chiudono in totale apertura, con una affermazione di incertezza, che non rinuncia però all'esplorazione delle possibilità:

In quel momento non vi era essere né non-essere.

Non vi era l'aria né ancora il cielo al di là.

Che cosa lo avvolgeva? Dove? Chi proteggeva?

C'era l'Acqua insondabile e profonda?

In quel momento non vi era né la morte né l'immortalità.

Non vi era segno della notte, né del giorno.

....

Da dove questa creazione sia sorta,

se egli l'ha fondata oppure no:

colui che la sorveglia nel più alto dei cieli

lui solo lo sa – o forse non lo sa!

A questa profondità di sguardo si potrebbe – si dovrebbe? – tornare ad ambire. Che è la profondità di sguardo di chi indaga il sapere scientifico. Ma che dovrebbe essere anche la profondità di sguardo di chi si accosta alle cose di Dio. Il nome di Dio – lo ricorda dolorosamente Martin Buber – è stato, nei secoli, abusato, sfruttato, profanato, corrotto, svilito in una infinità di modi. Il nostro tempo ha tutti gli strumenti per ricominciare a porsi con umiltà e con desiderio di conoscenza, con ardimento e con scienza di fronte alla grandezza di questo nome.

Il nostro non è un tempo notturno. O, per meglio dire, non lo è completamente. Piuttosto, un tempo di chiaroscuri. Mai come oggi è evidente – mi sembra – l'ambiguità di un'epoca. Ernesto Balducci (troppo dimenticato, troppo trascurato nei nostri giorni) osservava come la nostra epoca, fin dal sorgere della modernità, sia come un Giano bifronte. Da un lato l'elaborazione della carta dei diritti umani e la consapevolezza della dignità dovuta a ciascuno; dall'altro le più atroci efferatezze dell'uomo sull'uomo; da un lato gli sconfinamenti in campi mai pensati prima del sapere, dall'altro la chiusura in ignoranze cieche a ogni istanza illuministica; da un lato siamo usciti dalla "età dell'innocenza"; dall'altro rimaniamo prigionieri dell'infantilismo che ha caratterizzato il modo d'essere nei regimi totalitari. Oggi l'Occidente non vive più sotto le dittature politiche, ma vive la dittatura del denaro, del web, della finanza. Siamo in un mondo che potrebbe essere diventato "adulto", eppure non profitiamo di questo sapere della maturità. Siamo rimasti, mediamente, a un sapere infantile, puerile. Eppure, in questo vai e vieni di luce e di tenebra, di chiaro e di scuro, proprio qui si nasconde la possibilità di perseguire una diversa elaborazione non solo del nostro stare al mondo e del nostro essere in relazione con l'umanità, ma anche del nostro porci di fronte al pensiero di Dio.

E' evidente la nostra fatica di fronte a questo pensiero. E' comprensibile il nostro smarrimento. Ma dobbiamo provare a scegliere. O continuare ad assumere quelle parole antiche senza declinarle nel nostro presente. E allora rimarranno vuote, separate da noi, inefficaci – quando non minacciose – dentro le vite delle comunità. Oppure accettiamo di impastarle con il linguaggio del nostro tempo, assieme a quello della tradizione e della storia. E allora ci aspetta un lungo, faticoso ma liberante cammino, in cui molte immagini dovranno cadere e molti enigmi restare. In cui si potrà, forse, elaborare un linguaggio nuovo. Aprendoci a nuovi pensieri.

A questo, penso, ci portano le scarse domande di Nicodemo.

Nascere ancora

Ma non ci sono solo le domande di Nicodemo. Ci sono anche le risposte di Gesù. Che si articolano in diverse parti del suo discorso: le risposte a Nicodemo: 3,3-11; e le risposte

alla comunità dei fedeli: 3,12-15. A cui si aggiungono poi le parole dirette al mondo: 3,16-21. Certo per noi è fondamentale capire il senso del messaggio di Giovanni alla comunità nascente. E quindi è fondamentale decriptare quelle parole di Gesù, perché arrivino fino a noi con una loro coerenza interna e non avulse dal contesto dell'Evangelo. Ma altrettanto fondamentale è tradurle anche nel linguaggio del nostro presente. Non per depauperarle, per addomesticarle, al fine di renderle più facili e tollerabili. Ma, al contrario, per ridare loro anima – *rianimarle* – come in ogni secolo la tradizione ha fatto. Anche Gesù per noi è un chiaroscuro. Come nel *Cristo crocifisso* di Velázquez, in cui il biancore di quel corpo appeso si staglia contro il nero della notte (e il vero enigma, lì, è quel buio, più che quel corpo soffuso di una luce bianca); o come, in maniera più drammatica, ma anche più spettacolare, nel *Crocifisso* di Dalí, in cui anche lì, nel nero notturno, una luce – ma più violenta, e che scende dall'alto a deformare quasi l'immagine – rischiarava solo alcuni tratti della figura, aggiunge ombre, e diffonde un ambiguo chiarore nel bucolico paesaggio sottostante. In ogni caso, anche noi dobbiamo continuare a distillare quelle parole, fino a riuscire a impastarle con le parole del nostro linguaggio, con quelle che la nostra mente mette in uso per vivere nel mondo.

Sono tante quelle parole. E certamente ora riusciremo appena a sfiorarle.

Gesù parla di nascita "dall'alto". E dunque di una nascita che va verso la terra. Oppure, secondo un'altra lettura, di una nascita "di nuovo". E dunque una seconda nascita. Parla della "carne" e dello "spirito". Di un battesimo che ha bisogno di spirito oltre che di acqua, perché si possa "entrare nel regno di Dio". Di una nascita che ha bisogno dello spirito. E quello spirito lo paragona al soffio di un vento. Parla poi di "cose della terra" e "cose del cielo". Del "Figlio dell'uomo" e del "Figlio di Dio". Parla di "credere". Di "giudizio". E di "salvezza". Dell'amore degli uomini per le "tenebre" e dell'odio per la "luce". E parla di "fare la verità".

E' tutta una "dottrina" che Giovanni qui mette in campo, e che troverà sviluppi, rimandi, chiose, delucidazioni, risonanze nei capitoli seguenti del suo Evangelo.

Come ha elaborato, o come può elaborare, il tempo presente queste parole?

Può assumerle così come sono, stancamente, senza vigore, ripetendo all'infinito formule che non si agganciano più a un senso. Oppure può assumere in profondità, tentare di viverle, perché questa è tutta la ragione delle antiche sapienze: aprire campi del sapere che entrino nella vita degli esseri umani. "Chi fa la verità – dice Gesù – viene verso la luce". Ma "fare la verità" implica l'intersezione delle strade di conoscenza con le asperità del vivente. E questo può comportare sentieri scoscesi, strade senza uscita, salite impervie, mete irraggiungibili. Oppure, qualche volta, percorsi piani e distesi.

Mario Luzi parlava di un "battesimo dei nostri frammenti". Sono le nostre esistenze spezzate che chiedono di essere raccolte. E' la vita frantumata di tutti noi che chiede un

battesimo di accoglienza. Non si tratta soltanto di un rito codificato nel tempo. Nascere di nuovo, nascere ancora, è esperienza aperta a tutti, fin sulle soglie della morte. Nasce di nuovo chi comincia una nuova vita. Nasce di nuovo chi si rialza dopo una malattia. Nasce di nuovo chi compie un gesto d'amore. Nasce di nuovo chi riceve un gesto d'amore. Nasce di nuovo – forse – chi riesce a morire sazio di vita. E forse – *forse* – non c'è un'altra vita da attendere.

Un poeta vissuto nella cupa e triste Ungheria a cavallo dell'altro secolo, Endre Ady, poeta maledetto, sostenitore di quella che sarà l'effimera Repubblica ungherese dei Consigli, appartenente a una famiglia di tradizione calvinista ("Sono un calvinista antico, antichissimo. Anche se non sono mai riuscito ad essere religioso, il protestantesimo è sempre stato presente nella mia vita e nella mia opera. Esso rappresenta per me, pienamente, la mia magiarità, anche se sono un convinto internazionalista"), morto di sifilide a quarantadue anni, scrive poesie intrise di immagini bibliche. Ma la salvezza è remota: "Siamo in tre sulla grande pianura: Dio, io, e una maledizione contadina". Sul carro di Elia il Signore rapisce quelli che ama. E "triste" è la resurrezione sull'arida terra ungherese. La fede è un'impossibile domanda intorno al mistero.

*Incredulo, credo in Dio.
Io voglio credere.
Perché mai nessuno, fu così miserevole,
nessuno, vivo o già morto.
Parole amare,
che solo l'altr'anno erano morte,
irrompono dal mio cuore spezzato,
come un nulla adorno di qualcosa.
Ora, ogni cosa si è fatta preghiera.
Ma ora tutto è flagello
che mi colpisce cuore, corpo, anima.
Ed è sete pietosa.
Oh fossi morto allora,
quando mi beffavo di voi,
parole allora derise,
come Bellezza, purezza, verità.
Innocenza, bontà, saggia onestà:
di voi ora ho bisogno.
In Cristo credo, e Cristo attendo.
Ma quanto sono malato, oh quanto sono malato.*

*Sto come un sonnambulo,
e desidero comprendere
e dinanzi a me in sante visini
un turbine di cento misteri.
Nel mondo ogni cosa è mistero.
Anche Dio, se esiste, è mistero.
E io – mistero dei misteri,
io, povero essere sconfitto.*

.....

Ecco, credere, forse, può essere anche percorrere una strada nel buio, senza sapere dove si va, dando ascolto soltanto a un grido, un desiderio, una preghiera.

Si potrà dire che queste sono solo stravaganze di poeti. E che le parole dei poeti non sono esegesi. Certamente. E non sono neppure linguaggio che possa entrare nella quotidianità delle persone. Ma sono elaborazione di pensiero e di forme. Non è di questo che abbiamo bisogno, di una elaborazione coraggiosa, sia che provenga dalla sfera della teologia, che dalla poesia, dalla scienza, dalla filosofia, dal linguaggio di tutti i giorni? Il nostro tempo esige, credo, una nuova interpretazione della separatezza tra cielo e terra, tra carne e spirito.

*La divisione in cielo e in terra
non è il modo appropriato
di pensare a questa totalità.
Permette solo di sopravvivere
a un indirizzo più esatto,
più facile da trovare, se dovessero cercarmi.
Miei segni particolari:
incanto e disperazione*

Questa è Wisława Szymborska. Ma Michel de Certeau parla, appunto, di un "dovere dell'intelligenza" per il credente. E questo dovere ha mille volti: quello dell'esattezza, per dissipare le illusioni del cuore; quello della critica, per dissipare le illusioni della mente; quello della pacificazione, perché occorre adattarsi con docilità agli eventi. "Più rapida e più leggera di noi, l'intelligenza vede al di là dei nostri passi. Essa precede il camminare, supera le posizioni acquisite, prende le distanze e non si attacca a quel pezzo di terra che occupiamo". Neppure al pezzo di terra della religione. Neppure al pezzo di terra della fede.

Quello che resta

Ma c'è ancora qualcosa che vorrei aggiungere. Qualcosa relativo a quel "chi fa la verità viene verso la luce" (3,21).

Noi non sappiamo che cosa Nicodemo abbia potuto capire delle parole rivoltegli da Gesù, e rivolte non solo a lui a dire il vero. Il testo non lo dice. Non dice i suoi pensieri quando nella notte – o forse già sul fare dell'alba – fa ritorno a casa percorrendo le strade di Gerusalemme. Ed è bene non fare deduzioni improprie. E tuttavia ci sarà un motivo – magari confuso, solo implicito – se il nome e la figura di Nicodemo ritornano altre due volte nel Quarto Evangelo. La prima volta lo ritroviamo, alla fine della festa delle capanne, quando, nel corso di una disputa tra i "giudei" sulla vera identità di Gesù, alcuni volevano arrestarlo, e le guardie vanno dai capi dei sacerdoti e dei farisei per spiegare che non lo hanno arrestato, e questi li rimproverano e cercano di istigarli. Allora Nicodemo disse: "La nostra Legge giudica forse un uomo prima di averlo ascoltato e di sapere ciò che fa?" (7,51). Non è questo "fare la verità"? Cioè stare dalla parte di chi è debole, agire con giustizia, difendere l'oppresso, testimoniare senza falsità? Allora, forse, possiamo anche pensare che qualche scintilla di quella luce che Gesù richiama possa aver bucato le tenebre di Nicodemo.

E più ancora, quando lo ritroviamo una seconda volta, assieme a Giuseppe di Arimatea, a raccogliere e aver cura del corpo di Gesù, dopo che ha subito l'oltraggio e la sconfitta della croce, prima di deporlo nel sepolcro, per sottrarlo almeno all'insulto dell'abbandono (19,39-42). Questa volta, come la precedente, non ha paura di mostrarsi, non ha paura di testimoniare la sua pietà, non ha paura di mostrare compassione. Convertito o no, credente o no, compie quelle opere che Gesù aveva posto a condizione per conoscere il regno.

Michelangelo scrive nel marmo della Pietà Nicodemo, lasciandola incompiuta, la luce che muore per farsi accogliere dal mondo. Non sappiamo, lo ripeto, quali pensieri abbiano attraversato la mente di Nicodemo, ma non vi è da dubitare, credo, che, nella fatica di sollevare e trascinare quel corpo di un uomo "venuto da Dio" e ucciso nell'ignominia, avrà inteso che ciò che conta davvero non è tanto la "dottrina", ma un gesto – un "segno" – di accoglienza nei confronti di un altro essere umano. Chi è arrivato a esprimere questo alla perfezione è Vasilij Grossman. "La bontà autentica non conosce forma e formalità, non si cura di concretizzarsi nei riti nelle immagini, non cerca la forza del dogma. Sta dove c'è un cuore buono. Credo che il buon Dio dei cristiani celebri la sua vittoria anche nella bontà dei pagani, nello slancio di carità del non-credente, dell'ateo, nella benevolenza di un eterodosso. E' questa la sua forza". Grossman racconta, in molti luoghi dei suoi libri, di semplici uomini e donne incontrati per via, in cui vibra la bellezza di un cuore semplicemente "buono": "La loro fede non esiste al di fuori della vita che conducono – dice di una coppia di vecchi contadini incontrati in una poverissima casa di Armenia – . E'

tutt'uno con una vita lunga e difficile, quella fede si è mescolata al borsch da cucinare, al bucato da lavare, alle fascine di legna raccolte nel bosco". Questa, per Grossman, è una vita "vissuta secondo verità". E questo forse è ciò che anche noi dovremmo imparare con Nicodemo.

Il presente saggio è tratto dal vol. 6 - dell'anno 2014 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.

LA FEDE INTERROGANTE DI NICODEMO

Milena Mariani

Per molti e anche per me per lungo tempo è esistito un solo Nicodemo o, meglio, un Nicodemo con un volto soltanto: quello, appena visibile, del visitatore notturno di Gesù secondo Gv 3,1-21. Non è scontato accorgersi che il Quarto Vangelo parla di Nicodemo altrove, tracciando con linea sottile il cammino di quest'uomo di fronte a Gesù. Non un uomo qualunque, ma un fariseo autorevole, incuriosito dapprima dai segni compiuti da Gesù e pronto a interrogare più che ad ascoltare (Gv 3,1-21), poi apertamente impegnato a garantire il 'diritto alla difesa' di Gesù in un episodio di forte tensione e discussione sulla sua origine (Gv 7,50-51) e infine disposto ad accompagnare Giuseppe d'Arimatea nella deposizione dalla croce e nella sepoltura del corpo di Gesù (Gv 19,38-42). C'è dunque un altro volto di Nicodemo, non più segnato dall'incertezza o dal timore, un volto che emerge insieme a quello di un secondo uomo «che era discepolo di Gesù ma di nascosto, per timore dei Giudei» (Gv 19,38), proprio nel momento meno opportuno, nel momento della fuga dei discepoli 'noti'.

Sono sempre straordinari il fascino e l'inquietudine suscitati dal Nicodemo interrogante nel buio della notte, sia che alla notte si assegni un significato cronologico sia che la si intenda come condizione spirituale¹. È bello immaginare quella notte, i passi incerti di quell'uomo, l'incontro con Gesù, le domande incalzanti, il congedo che resta come sospeso tra più possibilità.

¹Com'è noto, si registrano tra gli esegeti posizioni differenti in proposito. Per un'introduzione generale al tema si vedano G. Dellings, *νύξ*, in G. Kittel – G. Friedrich (edd.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Vol. VII, Paideia, Brescia 1971, coll. 1503-1512 e P. G. Müller, *νύξ, nyx notte*, in H. Balz - G. Schneider (edd.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, vol. II, Paideia, Brescia 1998, coll. 522-527. Da pubblicazioni più recenti segnalo, a titolo di esempio, le interpretazioni di R. Vignolo, *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni*, Glossa, Milano 2003², pp. 99-101 ('notte' soprattutto come «condizione oscura, ancora lontana dalla fede cristologica»), di S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Giovanni*, EDB - Ancora, Bologna – Milano 2008, p. 65 (Nicodemo non è «un vigliacco, mosso da paura e da rispetto umano (cfr. 12,42): è la notte che vuol venire al giorno, un dubbioso che cerca la verità») e di A. Marchadour, *Venite e vedrete*, EDB, Bologna 2013, p. 56 («La notte è un tempo misterioso che permette a colui che ha paura di dissimularsi, ma è soprattutto il tempo privilegiato per meditare sul mistero di Dio. I rabbini amavano dedicarsi di notte allo studio delle Scritture»).

Tutti questi elementi giustificano il titolo assegnato alla mia relazione e l'accento posto sulla 'fede interrogante', in ricerca, del visitatore notturno. Direi però che la mia attenzione si è via via spostata dall'interrogare in sé verso altre questioni, sollecitate piuttosto dal percorso intero delineato dal quarto evangelista. Tali questioni si possono raccogliere intorno alla coppia "di nascosto / apertamente", che mi pare adatta a illustrare il percorso di Nicodemo, ma esprime anche le due modalità abituali del comportamento di Gesù secondo Giovanni (si vedano le ricorrenze di ἐν κρυπτῷ / ἐν παρησίᾳ e analoghe espressioni in Gv 7,4.13.26; 10,24; 11,14.54; 16,25.29; 18,20; cfr. 1 Gv 2,28; 3,21; 4,17; 5,14), senza dimenticare l'iniziale passaggio dalla vita nascosta alla vita pubblica e il parlare in parabole oppure apertamente, che sono ben rappresentati in tutti i Vangeli. La rilevanza cristologica del tema induce a procedere con maggiore cautela quando si affronta la figura del Nicodemo giovanneo e dei 'nicodemi' successivi.

In che rapporto stanno, dunque, nascondimento e manifestazione, cautela e franchezza, silenzio e parola (o gesto eloquente, come nel Nicodemo della deposizione)?

1. Occorre anzitutto prestare attenzione all'ambivalenza del nascondimento. Se anziché partire dal primo ingresso di Nicodemo partissimo dalla fine del Vangelo, dalla scena della sepoltura, rintracceremmo tra le righe una prima forma di nascondimento. L'accostamento a Giuseppe d'Arimatea, discepolo «ma di nascosto» e il cenno successivo alla notte della visita a Gesù suggeriscono che anche Nicodemo avesse scelto in precedenza di dissimulare la propria adesione al nuovo maestro. Una prima forma di nascondimento è, dunque, la dissimulazione, di cui Nicodemo è divenuto figura emblematica (tanto da prestare il proprio nome al fenomeno del 'nicodemismo', oggetto di altra relazione). Dissimulazione per paura, come sembra in questo caso, o per prudenza o per il buon motivo della difesa della vita propria o altrui, ma anche dissimulazione per un conformismo muto o per una timidezza mai vinta. Un atteggiamento che espone certo alla rassicurazione sociale, smussa le differenze, attutisce i conflitti, può persino contribuire alla pacificazione religiosa e politica in tempi difficili, ma presenta come contropartita – tra altre conseguenze - il rischio di una coltivazione della doppiezza o, meglio, della duplicità interiore. La scelta di disgiungere volto privato e volto pubblico, interiorità ed esteriorità, al di là del fatto che sollevi giudizi morali o politici o che sia bollata come ipocrisia, contiene per chi la esercita il rischio della *dipsychia*, tende a produrre un uomo interiormente scisso, combattuto tra più 'spiriti' e più 'vie' (per dirla con termini della più antica tradizione cristiana, acutissima nell'indagare la fisiologia e la patologia dello spirito umano).

La vicenda di Nicodemo fa emergere però anche un'altra forma di nascondimento. E' pur vero che la visita notturna a Gesù può essere ricondotta alla dissimulazione iniziale, a un'attrazione per Gesù che Nicodemo non vuole confessare in pubblico e forse neppure a

sé, ma mi pare che la notte e l'andamento di quella notte suggeriscano anche altro. La notte è anche il tempo del silenzio e della meditazione della Torah (cfr. Sal 1,2: «la sua legge medita giorno e notte»), del dialogo intessuto tra sé e sé più che con altri, del raccoglimento, della confidenza e dell'interrogazione scomoda, del lamento lacerante nei confronti di Dio. Il segreto della notte custodisce anche il meglio della nostra umanità e non solo le nostre paure, consente maturazioni impensabili alla luce del giorno, riconduce a volte a un *habitare secum*, a un ritrovamento del proprio cuore disperso nella frenesia delle giornate, aiuta a fare i conti con se stessi e almeno talvolta con Dio, invita a scoprirsi sconosciuti a sé, irriducibilmente misteriosi.

Forse soprattutto nella notte, nell'ambivalenza della notte, l'uomo si scopre come sostanzialmente *absconditus*, «celato a se stesso e agli altri. È un *homo absconditus*. È un mistero della speranza e al tempo stesso un mistero della malvagità», per riferirci a Jürgen Moltmann e al suo piccolo e prezioso saggio *Wer ist «der Mensch»?*².

Molte piste si aprirebbero partendo da qui, riflessioni antropologiche profonde nelle quali, da un lato, ritornerebbe la memoria di Adamo che nel giardino si nasconde allo sguardo di Dio e, dall'altro lato, riemergerebbe la complessità irriducibile dell'uomo che costantemente sfugge alla propria presa e alle definizioni di sé, restando a sé nascosto non diversamente da come Dio gli rimane nascosto, è e resta *Deus absconditus* persino nel suo rivelarsi. Il mistero dell'uomo rimane nella sua sostanza irriducibile, incatturabile, anche per le scienze (psicologia, psicoanalisi, neuroscienze ecc.) che sono impegnate a scandagliarne l'abisso, del tutto legittimamente e meritoriamente. Dalle loro indagini la teologia dovrebbe accogliere più forte stimolo a confrontarsi con la complessità dell'umano, vincendo la tendenza ad arretrare e ad attestarsi pigramente sulle affermazioni generali e più tradizionali.

Per tornare rapidamente al centro del nostro argomentare, non si può comprendere Nicodemo e, con lui, i molti incerti o dubbiosi senza mettere in conto un approccio più sensibile all'umano nella sua complessità. Non si tratta solo di aggiornare l'approccio teologico o pastorale alle risultanze scientifiche e culturali odierne, ma anche – secondo l'acuta rilettura di alcuni temi conciliari proposta da Karl Rahner nel 1982 – di recepire teologicamente alcuni impulsi già presenti e vitali nel Vaticano II. Si pensi, in particolare, alle affermazioni riguardanti la possibile non colpevolezza dell'ateismo (GS 19-21), affermazioni che si fondano evidentemente su presupposti che vanno chiariti e ulteriormente indagati (GS 21: la Chiesa «ritiene che esse [le ragioni della negazione di Dio] debbano meritare un esame più serio e più profondo»). Osserva il teologo:

«La coscienza umana deve poter contenere più dimensioni, più primi piani e secondi piani, più elementi verbalizzati e non verbalizzati, più cose ammesse e più cose

²Moltmann, *Wer ist «der Mensch»?*, Benziger, Einsiedeln 1975; trad. it. *Chi è l'uomo?*, Queriniana, Brescia 1977, qui p. 8.

rimosse relativamente alle sue cognizioni e alle decisioni della sua libertà di quante la tradizionale teologia di scuola espressamente sapesse. Dov'è la teologia che riflette espressamente in misura sufficiente su questo impulso teoretico del Concilio e (questa è appunto la cosa importante) fornisce dei risultati alla predicazione e alla pastorale della vita quotidiana?»³.

La notte di Nicodemo suggerisce dunque molto altro rispetto alla sola paura o alla sola dissimulazione o all'eventualità di una simulazione d'interesse (che può essere esclusa solo in virtù degli altri due passi giovannei). Evoca la complessità e talora la tortuosità della coscienza, fa pensare a una qualche eredità adamitica depositata nella tendenza a nascondersi e, insieme, all'*homo absconditus* che siamo per noi stessi e alla sana inquietudine che non dovrebbe mai abbandonarci neppure nell'adesione di fede più convinta. La notte fa tornare alla memoria esperienze tormentate di fede che la Scrittura non censura e, anzi, accoglie e racconta: si pensi al profeta Giona fuggitivo, allo "scandaloso" Qoèlet, al drammatico Giobbe, ai cammini personali di alcuni degli apostoli scelti da Gesù. Suggerisce anche quel tipo di ricerca - di sé, di Dio, di entrambi - che trova nel segreto la condizione più favorevole. Ricorda la preghiera autentica secondo la parola di Gesù: «E quando pregate, non siate simili agli ipocriti che, nelle sinagoghe e negli angoli delle piazze, amano pregare stando ritti, per essere visti dalla gente. In verità io vi dico: hanno già ricevuto la loro ricompensa. Invece, quando tu preghi, entra nella tua camera, chiudi la porta e prega il Padre tuo, che è nel segreto; e il Padre tuo, che vede nel segreto, ti ricompenserà» (Mt 6,5-6).

Non tutto si fa nella pubblica piazza o alla luce del giorno. In un tempo chiassoso come il nostro, in questo tempo dell'apparire che consegue al tempo dell'avere dimentico dell'essere, non sfugge l'urgenza di una rinnovata riflessione e di rinnovate pratiche che contemplino l'alternanza virtuosa di nascondimento e manifestazione, di segreto e di aperto, di privato e di pubblico, di silenzio e di parola. Il nascondimento garantisce la buona qualità della manifestazione, così come il silenzio riempie la parola. Romano Guardini parlerebbe di «opposizione polare», cioè di un legame vitale tra l'uno e l'altro polo e, rispettivamente, di un'inconsistenza dell'uno e dell'altro se non vengono mantenuti in relazione reciproca.

³K. Rahner, *Vergessene Anstöße dogmatischer Art des Zweites Vatikanischen Konzils*, in Id., *Sämtliche Werke*, Bd. 30. *Anstöße systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2009, pp. 188-190, qui p. 190; trad. it. *Impulsi dogmatici dimenticati del Concilio Vaticano II*, in Id., *Società umana e Chiesa di domani (=Nuovi saggi X)*, Edizioni Paoline, Milano 1986, pp. 168-171, qui p. 171 (ora anche in K. Rahner, *Il Concilio dimenticato. Bilancio e rilancio di un evento*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo [Milano] 2013, pp. 117-121, qui p. 121).

2. Non può mancare a questo punto una seconda riflessione, mossa dalla domanda: ma allora la professione pubblica di fede, la testimonianza, la *parrhesía* nell'annuncio della propria fede, il coraggio dei martiri, non sono assoggettati a tante e tali precisazioni e sfumature da svanire quasi a tutto vantaggio del nascondimento, fosse pure inteso come nascondimento virtuoso, pensoso, fosse pure sintomo di una fede intensamente interrogante?

Va detto che la fede notturna di Nicodemo viene infine alla luce. Maturata nella notte, forse nella dissimulazione e nell'ambiguità, emerge nitidamente nell'ora decisiva, in un momento davvero poco opportuno dal punto di vista delle convenienze sociali, religiose, politiche. Quando i discepoli più vicini a Gesù fuggono e si nascondono, allora si svelano le intenzioni di Nicodemo e il suo tenero legame con il Maestro. Proprio l'inopportunità del momento e l'esposizione pubblica di Nicodemo mi hanno ricordato un breve testo di Karl Rahner dal titolo *Parrhesia. Von der Apostolatstugend des Christen* (1958)⁴. Vi si parla di annuncio mediante la parola e ci si riferisce in particolare a coloro che sono incaricati di un ministero, ma le considerazioni rahneriane si possono estendere senza forzature alle molte forme della testimonianza, resa in parole e in opere. L'innescò per la riflessione è offerto da due citazioni paoline, l'una riferita al tempo (2Tm 4,2) e l'altra al soggetto dell'annuncio (Rm 1,16):

«San Paolo raccomanda di proclamare da araldi la parola di Dio anche *akairôs*, a tempo inopportuno (2 Tm 4,2). C'è quindi una parola che apparentemente, considerata cioè dalla situazione dell'uomo e non di Dio, *deve* essere detta non nel giusto *kairôs*, non nel momento giusto e nella situazione giusta. Paolo dice che non arrossisce del Vangelo (Rm 1,16), il che presuppone, se si ha il bisogno di sottolinearlo, che questo coraggioso non-vergognarsi si diriga in qualche modo contro un sentimento intimo per cui si preferirebbe tacere, per cui la predicazione o l'abituale 'uscirsene' a parlare delle nascoste realtà e verità cristiane nel bel mezzo del disinteresse irritato del 'mondo' sono avvertiti come fuori luogo o inopportuni [...] Nel Nuovo Testamento 'professare la fede' non significa esprimere con imparzialità la propria opinione, il che è ovvio tra gli uomini, essendo questi lieti di 'avere da dire o di potere udire qualcosa'. È piuttosto il rischio di annunciare la parola di Dio a un mondo chiuso, per essa inaccessibile e senza comprensione, di portare la luce nelle tenebre, che odiano la luce e minacciano di ingoiarla. Perciò è necessario al messaggero della fede quella che la Sacra Scrittura chiama *parrhesía*»⁵.

⁴K. Rahner, *Parrhesia. Von der Apostolatstugend des Christen*, in Id., *Sämtliche Werke*, Bd.14. *Christliches Leben. Aufsätze – Betrachtungen – Predigten*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2006, pp. 205-210; trad. it. *Parrhesia*, in Id., *Nuovi saggi II. Saggi di spiritualità*, Edizioni Paoline, Roma 1968, pp. 319-327 (ora anche in K. Rahner, *Le virtù dell'annuncio. Saggi scelti*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo [Milano] 2013, pp. 65-77).

⁵Ivi, pp. 205-206; trad. it. pp. 320-321 (mod.).

Parrhesía non è per Rahner una qualunque audacia, ma precisamente quella 'franchezza' (così viene comunemente tradotto il termine greco, di fatto intraducibile) che si esercita in condizioni di non-opportunità: del momento, della parola, dell'annunciatore, del contesto. Mi limito qui a sostare sulla ritrosia dell'apostolo. Perché preferirebbe tacere? Solo per paura della reazione degli altri, del rifiuto del "mondo", oppure il rossore - che a ben guardare Paolo testimonia proprio mentre afferma di averlo superato - ha anche altre motivazioni? Poco oltre Rahner ritorna sulla figura dell'annunciatore e scrive:

«Questa parola è rivolta da uno che, costantemente conscio della sua colpa e inadeguatezza, pone nella sua ombra la luce che porta, che mentre salva deve temere di andar egli stesso perduto e per il quale la sua parola può essere come il tintinnio di un bronzo o il rullio di un tamburo. Ciò che egli dice è, in verità, la più intima e profonda offerta di amore da parte di Dio all'unica interiorità dell'uomo; è miracolo di Dio e sua grazia; è ineffabilmente soave e dolce ... Egli dà mille nomi a colui che non ne ha alcuno e parla costantemente di colui di cui dice che "è ineffabile e trascende tutto ciò che esiste e si può pensare al di fuori di lui" (Concilio Vaticano I, sess. III, DS 3001).

Si aggiunga ancora che il rossore dell'uomo penetra nell'anima. Il sacerdote e ogni altro "apostolo", se è un vero uomo (può anche essere qualcosa di banalmente umano), è uno che preferirebbe tacere, lascerebbe piuttosto inespresso l'ineffabile e prova dolore a dover parlare e portare in piazza l'incomprensibile mistero del cuore [...]. Ora la virtù che ci fa affrontare e superare questa difficoltà è la *parrhesía* paolina. Questa è la forza che supera il silenzio di tomba, con cui comincia la religione, se vuol essere autentica, e parla, l'ineffabile coraggio del cuore che dice: *Credidi propter quod locutus sum*. È una virtù che è solo la ratifica dell'indicibile dolore e della sua sopportazione, che si verificarono quando la Parola di Dio, che il Padre si dice nel deserto silenzioso della divinità, diventa carne e penetra nel puro vuoto della realtà cosmica, perché la si percepisca là dove si può udire di essa solo un silenzio senza nome. Tuttavia, avendo Dio stesso parlato, si può pronunziare nella Chiesa la parola della professione di fede, la parola di lode, il grido di giubilo, il sussurro e il gemito dell'implorazione della grazia»⁶.

Rahner è attento al rapporto tra silenzio e parola, tra il parlare di Dio o della propria fede in Lui e il ricordarsi di Chi si sta parlando. Altrimenti non di testimonianza si tratta, ma di insolente esposizione di sé. Dovremmo «tacere davanti a Dio per comprendere chi siamo noi e chi è lui».⁷ L'autorizzazione a parlare - che deriva dal fatto che Dio ha parlato - viene significata nel rito del battesimo:

⁶Ivi, pp. 207-208; trad. it. pp. 323-324.

⁷Ivi, p. 210; trad. it. p. 327.

«A tale scopo già nel battesimo è stato sciolto il vincolo della nostra lingua (Mc 7,31-37) e ci sono state aperte non solo le orecchie ma anche la bocca, perché non fossimo più muti servitori di muti dèi, ma potessimo professare la nostra fede in Dio e lodarlo davanti agli uomini, facendo ambedue le cose con *parrhesía*»⁸.

3. Mi permetto di concludere queste riflessioni e suggestioni - sorte dall'impatto con la figura di Nicodemo - citando ancora una volta Karl Rahner, con una pagina tratta da quello che può essere considerato il suo testamento, per il carattere di bilancio e per la prossimità alla morte del teologo. Mi si consenta la lunga citazione senza alcun commento. Il testo porta il titolo *Erfahrungen eines katholischen Theologen* (1984)⁹. Si parla di teologia, ma il discorso scivola poi verso altre forme di annuncio cristiano:

«Il concilio Lateranense IV dice espressamente che, partendo dal mondo, muovendo quindi da un qualsiasi immaginabile punto di partenza della conoscenza, non è possibile fare alcuna affermazione di natura positiva a proposito di Dio, senza far notare che tale affermazione positiva è radicalmente inadeguata alla realtà di cui si intende parlare. Ma nel modo pratico di fare teologia questo lo si dimentica in continuazione. Parliamo di Dio, della sua esistenza, della sua personalità, di tre persone in Dio, della sua libertà, della sua volontà per noi vincolante, ecc.; lo dobbiamo ovviamente fare, non possiamo semplicemente tacere a proposito di Dio, perché questo lo possiamo fare, realmente fare, soltanto se prima ne abbiamo parlato. Ma quando parliamo, dimentichiamo poi il più delle volte che una simile affermazione può essere fatta in maniera in qualche modo legittima a proposito di Dio soltanto se, nello stesso tempo, la revochiamo di nuovo, soltanto se sopportiamo la scomoda oscillazione tra il sì e il no quale vero e unico punto saldo della nostra conoscenza e lasciamo così anche sempre cadere le nostre affermazioni nella silente incomprendibilità di Dio, soltanto se anche le nostre affermazioni teoretiche condividono ancora una volta con noi il nostro destino esistenziale di un affidamento fiducioso, e pieno di amore, di noi stessi alla sovranità imperscrutabile di Dio, al suo giudizio misericordioso, alla sua santa incomprendibilità... Quanto poco questa ovvietà teologica è qualcosa che compenetra come una entelechia in maniera realmente radicale e inesorabile tutta la nostra teologia in tutte le sue affermazioni; quanto le affermazioni che facciamo dalle cattedre e anche dai pulpiti e dai sacri dicasteri della Chiesa suonano in maniera tale da non permettere di notare con chiarezza che esse fremono di quell'ultima modestia creaturale, la quale conosce l'unico modo in cui possiamo parlare realmente di Dio e sa che tutto il parlare può essere soltanto l'ultimo

⁸Ivi.

⁹K. Rahner, *Erfahrungen eines katholischen Theologen*, in Id., *Sämtliche Werke*, Bd. 25. *Erneuerung des Ordenslebens Zeugnis für Kirche und Welt*, Herder, Freiburg – Basel - Wien 2008, pp. 47-57; trad. it. *Esperienze di un teologo cattolico*, in A. Raffelt – H. Verweyen, *Leggere Karl Rahner*, Queriniana, Brescia 2004, pp. 159-180.

momento prima di quel beato ammutolimento, che riempie anche i cieli della chiara visione di Dio faccia a faccia»¹⁰.

¹⁰Ivi, p. 48; trad. it. pp. 162-164.

Il presente saggio è tratto dal vol. 6 - dell'anno 2014 - numero 1 della Rivista Online – Fogli Campostrini, edita dalla Fondazione Centro Studi Campostrini, Via S. Maria in Organo, 4 – 37129 Verona, P. IVA 03497960231

Presidente della Fondazione Centro Studi Campostrini - Rosa Meri Palvarini

Direttore responsabile e scientifico - Massimo Schiavi

Fondazione Centro Studi Campostrini. Tutti i diritti riservati. 2012.

ISSN: 2240-7863

Reg. Tribunale di Verona n. 925 del 12 maggio 2011.

La proprietà letteraria dei saggi pubblicati è degli autori. Tutti i saggi sono liberamente riproducibili con qualsiasi mezzo con la sola condizione che non siano utilizzati a fini di lucro. L'autore e la fonte debbono sempre essere indicati.

All articles are property of their authors. They are freely reproducible in any form as long as not used for profit. In all cases both authors and source must be indicated.