

BIBLIOTECA DEL
COMMENTARIO PAIDEIA

del BIBLIOTECA
COMMENTARIO PAIDEIA

5

Gregory K. Beale - Donald A. Carson
L'Antico Testamento nel Nuovo

2

PAIDEIA EDITRICE

L'ANTICO TESTAMENTO
NEL NUOVO

Commento ai testi

2

Gregory K. Beale
& Donald A. Carson

Edizione italiana a cura di
Riccardo Larini

PAIDEIA EDITRICE

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Beale, Gregory K.

L'Antico Testamento nel Nuovo : Commento ai testi / Gregory K. Beale,
Donald A. Carson

Torino : Paideia, 2017-

3 volumi ; 22 cm – (Biblioteca del Commentario Paideia ; 5)

2. – p. 713-1424 ; 22 cm

ISBN 978-88-394-0901-0

I. Carson, Donald A.

1. Bibbia. Nuovo Testamento – Citazioni [dall']Antico Testamento

225.7 (ed. 22) – Bibbia. Nuovo Testamento. Commenti

ISBN 978 88 394 0901 0

Titolo originale dell'opera:

*Commentary on the New Testament Use
of the Old Testament*

Edited by G.K. Beale - D.A. Carson

Baker Academic, Grand Rapids, Mich. - Apollos, Nottingham 2007, rist. 2008

Traduzione italiana di Angelo Fracchia, Riccardo Larini e Giorgio Scrofani

Revisione generale a cura di Riccardo Larini

© G.K. Beale e D.A. Carson 2007, 2008

© Claudiana srl, Torino 2017

Sommario dell'opera

7	Premessa <i>Gregory K. Beale e Donald A. Carson</i>
11	Elenco dei contributori
13	Abbreviazioni e sigle
27	Introduzione <i>Gregory K. Beale e Donald A. Carson</i>
35	Matteo <i>Craig L. Blomberg</i>
219	Marco <i>Rikk E. Watts</i>
451	Luca <i>David W. Pao ed Eckhard J. Schnabel</i>
tomo 2	
721	Giovanni <i>Andreas J. Köstenberger</i>
889	Atti <i>I. Howard Marshall</i>
1049	Romani <i>Mark A. Seifrid</i>
1197	1 Corinti <i>Roy E. Ciampa e Brian S. Rosner</i>
1295	2 Corinti <i>Peter Balla</i>
1345	Galati <i>Moisés Silva</i>
1391	Efesini <i>Frank S. Thielman</i>

tomo 3	Filippesi
1441	<i>Moisés Silva</i>
1449	Colossesi <i>Gregory K. Beale</i>
1499	1 e 2 Tessalonicesi <i>Jeffrey A.D. Weima</i>
1531	1 e 2 Timoteo e Tito <i>Philip H. Towner</i>
1577	Filemone
1579	Ebrei <i>George H. Guthrie</i>
1705	Giacomo <i>Donald A. Carson</i>
1733	1 Pietro <i>Donald A. Carson</i>
1785	2 Pietro <i>Donald A. Carson</i>
1811	1-3 Giovanni <i>Donald A. Carson</i>
1819	Giuda <i>Donald A. Carson</i>
1837	Apocalisse <i>Gregory K. Beale e Sean M. McDonough</i>
1971	Indici dei passi citati

una rivelazione ben al di là di quella ricevuta da qualsiasi israelita nella storia passata (Ridderbos 1997, 93 s.).

L'espressione «il cielo aperto e gli angeli di Dio che salgono e scendono» sembra inoltre connotare un'immagine della «comunione ininterrotta tra Gesù e il Padre» (cf. 8,16.29; 10,30; 16,32), che fa sì che i «segni» che seguiranno appaiano manifestazioni di questa comunione (Bultmann 1971, 105 s.). Rispetto al passo in esame si osservi in particolare che cosa Gesù dice della successiva defezione su larga scala nel vangelo: «Ciò vi offende? E se vedeste il figlio dell'uomo salire là dov'era prima?» (6,61b-62). In questo versetto, collegato a quello in questione, l'ascesa del figlio dell'uomo ne implica chiaramente la discesa («là dov'era prima») nel contesto della preesistenza (cf. 1,1-2; Ham 1998, 89 n. 67; diversamente Pryor 1991, 342).

La qualifica di «figlio dell'uomo» che Gesù si attribuisce e che chiaramente si rifà al passo di Daniele in cui si parla di «uno simile a un figlio d'uomo» (*Dan.* 7,13-14), fonde insieme la figura misteriosa del libro di Daniele con quella del servo sofferente delineata nel libro di Isaia, motivo che culmina nei cosiddetti «canti del servo» di *Is.* 42-53. A differenza delle locuzioni «re d'Israele» e «re dei giudei», entrambe gravide di sfumature nazionalistiche o politiche, l'espressione «figlio dell'uomo», pur essendo scritturistica, era abbastanza malleabile da consentire a Gesù di definirne il contenuto in termini cristologici. Il figlio dell'uomo, secondo Gesù, sarebbe andato incontrato alla croce quale modalità di esaltazione (3,14; 8,28), era destinato a portare la rivelazione divina (6,27.53) e avrebbe agito con autorità escatologica (5,27; 9,39).

Ma a quale momento rinvia Gesù quando dice che i discepoli «vedranno il cielo aperto e gli angeli di Dio salire e scendere sul figlio dell'uomo» (1,51)? Nei sinottici le parole rivolte da Gesù al sommo sacerdote giudaico in *Mt.* 26,64, «d'ora innanzi vedrete il figlio dell'uomo seduto alla destra del Potente e venire sulle nubi del cielo» (cf. *Mt.* 14,62; *Lc.* 22,69) collocano l'evento in questione nel futuro, dopo la morte in croce di Gesù. Nel contesto dell'escatologia realizzata/inaugurata di Giovanni è invece già qui e ora – nei segni di Gesù (ad es. 2,11; 9,3; 11,40), in tutto l'arco del suo ministero, sia nelle parole che nelle opere (14,9-11), e in maniera eminente nella sua stessa crocifissione (3,14; 8,28; 12,23-24.32-34) – che viene rivelata la gloria del figlio dell'uomo (Beasley-Murray 1999, 28).

Il ciclo di Cana (2,1-4,54)

Panoramica

Il ciclo di Cana, che comprende il «primo» (2,11) e il «secondo» (4,54) segno messianico di Gesù a Cana di Galilea, contiene una citazione esplici-

ta dell'A.T., in 2,17. Il centro della prima citazione esplicita at., in 1,23, era stata la funzione di Giovanni Battista nel piano storico-salvifico di Dio. Oggetto d'interesse della seconda è invece esplicitamente Gesù e il suo zelo divorante per Dio, rivelato nella liberazione del tempio e interpretato dai suoi discepoli in relazione alla Scrittura at.

L'unica possibile allusione di *Gv.* 2 si trova in 2,5, e potrebbe stabilire un legame tra Gesù e il patriarca Giuseppe. La gamma delle allusioni at. presenti in *Gv.* 3 va dal Pentateuco (3,14, che allude a *Num.* 21,9; 3,16, che allude a *Gen.* 22,2.12.16) ai libri sapienziali (3,8, che allude forse a *Eccl.* 11,5; 3,13, che allude forse a *Prov.* 30,4) e alla letteratura profetica (3,5, che allude forse a *Ez.* 36,25-27 e a brani analoghi; 3,14, che allude a *Is.* 52,13; 3,28, che rimanda forse a *Mal.* 3,1).

La conversazione di Gesù con la samaritana presenta anch'essa diverse allusioni at.: il campo dato da Giacobbe a Giuseppe (4,5: cf. *Gen.* 33,19; 48,22; *Es.* 13,19; *Gios.* 24,32), il dono dell'«acqua viva» da parte di Dio agli israeliti nel deserto (4,10: cf. *Num.* 20,8-11; cf. 21,16-18), Gesù che parla del suo dono dell'«acqua viva» dicendo che «diventerà una sorgente» che zampilla in colui che lo riceve (4,14; cf. *Is.* 12,3; *Ger.* 2,13), Gerusalemme quale luogo in cui bisogna adorare (4,20: cf. *Deut.* 11,29; 12,5-14; 27,12; *Gios.* 8,33; *Sal.* 122,1-5) e la salvezza che viene dai giudei (4,2; cf. *Is.* 2,3?).

Infine, i detti citati da Gesù quando istruisce i discepoli, «chi miete riceve il salario... perché chi semina gioisca insieme a chi miete» (4,36) e «uno semina e l'altro miete» (4,37), riecheggiano rispettivamente il linguaggio di *Am.* 9,13 e *Mich.* 6,15.

La trasformazione dell'acqua in vino: il primo segno a Cana (2,1-11)

Alle nozze di Cana Gesù è presentato come espressione di gioia messianica che torna a riempire le risorse impoverite del giudaismo (cf. in particolare la menzione delle sei giare di pietra usate dai giudei per i lavacri cerimoniali in 2,6; Köstenberger 2004, 96 s. e v. sotto). Nel pensiero giudaico il vino è simbolo di gioia e festa: «Non si dà esultanza senza vino» (*bPes.* 109a; sul vino in età biblica cf. DJG 870-873). L'esaurimento del vino alle nozze di Cana può simboleggiare la sterilità del giudaismo. I profeti immaginavano l'età messianica come tempo in cui il vino sarebbe corso generosamente (*Is.* 25,6; *Ger.* 31,12-14; *Os.* 14,7; *Gl.* 3,18; *Am.* 9,13-14; *Apoc. Bar. syr.* 29,5; *Hen. aeth.* 10,19; cf. *Mt.* 22,1-14 par.; 25,1-13; v. anche *Gen.* 49,11).

Il linguaggio di 2,4, «perché mi coinvolgi?», ricorda paralleli at. che in-

dicano la distanza tra due parti e che spesso si distinguono per il tono di rimprovero (cf. ad es. *Giud.* 11,12; 2 *Sam.* 16,10; 1 *Re* 17,18; 2 *Re* 3,13; 2 *Cron.* 35,21; Maccini 1996, 100-102; Keener 2003, 505 s.; per approfondimenti Köstenberger 2004, 95). L'unica allusione possibile di questa pericope all'A.T. affiora sulle labbra della madre di Gesù in 2,5 («qualsiasi cosa vi dica, fatela»), che rappresenta una formulazione verbale molto vicina alle parole usate dal faraone in *Gen.* 41,55 per dare ordine al popolo di fare qualsiasi cosa Giuseppe avrebbe chiesto loro. Come Giuseppe aveva sollevato il popolo dalla fame, parimenti Gesù troverà una via d'uscita dal presente dilemma. La madre di Gesù interpreta dunque quello che potrebbe suonare un duro rimprovero come indicazione della disponibilità di Gesù a intervenire. Le sue istruzioni ai servi in 2,5 esprimono piena fiducia.

Come si è visto, l'accento al rituale di purificazione giudaico in 2,6, unitamente alla menzione del fatto che la comitiva riunita a festeggiare è rimasta senza vino, esprime l'idea di una sterilità del giudaismo del I secolo. Che Gesù sia in grado di procurare una grande quantità di vino, insieme all'osservazione in 2,7 che aveva riempito le giare d'acqua «fino all'orlo», allude all'abbondanza del dono messianico di Gesù (così ad es. Ridderbos 1997, 107; Morris 1995, 162; Carson 1991, 174; v. i passi nt. elencati sopra in cui si parla dell'abbondanza di vino nella nuova era). Nel capitolo successivo Gesù è mostrato allo stesso modo come colui che media l'abbondante provvigione dello Spirito (3,34; cf. 7,37-38; 20,21-22; Keener 2003, 512). Il cenno alla rivelazione della gloria di Dio da parte di Gesù in occasione del primo segno a Cana in 2,11 riprende la testimonianza resa nel prologo: «Noi abbiamo visto la sua gloria, gloria come quella del figlio unico nel suo genere che viene dal Padre» (1,14, e v. al passo).

La liberazione del tempio: un possibile secondo segno (2,12-22). Il tempio di Gerusalemme era simbolo dell'identità nazionale e religiosa giudaica (cf. il riquadro a margine in Köstenberger 2002b, 30). Il tempio originario di Salomone era stato distrutto dai babilonesi e in seguito riedificato da Zorobabele. Era stato ristrutturato da Erode subito prima della venuta di Gesù. Sia la letteratura at. che quella del secondo tempio esprimono la convinzione che verrà edificato un nuovo tempio nell'era messianica (*Ez.* 40-44; *Hen. aeth.* 90,28-36; *Ps. Sal.* 17,30; 4QFlor 1,1-13). L'azione decisamente sorprendente di Gesù che sgombera il tempio va interpretata su questo sfondo. Quello che di primo acchito potrebbe sembrare un accesso precipitoso d'ira incontrollata è presentato da Giovanni come un'effusione di autentico zelo spirituale. Gesù è perciò addotto ad esempio tipico di quanto detto da *Sal.* 69,9: «Lo zelo per la tua casa mi divorerà».

◆ 2,17. A. *Il contesto nt.: lo zelo di Gesù per la «casa del Padre».* Il ministero di Gesù nel vangelo di Giovanni incomincia con la chiamata dei primi discepoli (1,35-51) e vede quale suo primo elemento pregnante la trasformazione dell'acqua in vino, «primo segno» di Gesù (2,11). Al termine di un breve soggiorno a Cafarnaò, Gesù si dirige a Gerusalemme per la pasqua (2,12-13). Al suo arrivo rimane sgomento quando vede il tempio trasformato in un luogo di commercio più che di adorazione. Caccia i cambialute, rovescia i loro tavoli e allontana dall'area del tempio gli animali che vi erano venduti per i sacrifici. Secondo il quarto evangelista la liberazione del tempio ad opera di Gesù ricorda ai discepoli il giusto sofferente di *Sal.* 69,10 (si osservi il parallelo testuale fra 2,16, «la casa di mio Padre», e *Sal.* 69,10, «lo zelo per la tua casa»; si noti altresì *Sal.* 118,139 LXX [119,139 T.M.]: «Lo zelo per la tua casa mi ha consumato [ἐξέτηξέν με ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου], perché i miei nemici dimenticano le tue parole»).

Il fatto che si parli di Gesù negli episodi inaugurali del vangelo come del «messia» (1,41), del «figlio di Dio» (1,49; cf. 2 *Sam.* 7,14; *Sal.* 2,7; cf. *Sal.* 89,27-30) e del «re d'Israele» (1,49; v. sotto, a 12,13) rende plausibile che al vedere Gesù che sgombera il tempio ai suoi discepoli potessero venire in mente le parole di David in *Sal.* 69,10. Ciò è a sua volta in linea con le attese giudaiche prevalenti nel I secolo, secondo cui il messia avrebbe purificato e ricostruito il tempio (*Ps. Sal.* 17,21-22.36; cf. *Mc.* 14,57-61; Daly-Denton 2004, 123); inoltre sarebbe stato coerente, transcendendolo, con lo schema della grande liberazione nazionale sperimentata per l'ultima volta dai giudei quando Giuda Maccabeo aveva ridedicato il tempio nel dicembre del 165 a.C., dopo che esso era stato profanato da Antioco Epifane IV (cf. 10,22-39; v. anche l'esposizione di Gesù sulla vera libertà dal peccato in 8,31-38).

B. *Il contesto at. di Sal. 69,10.* *Sal.* 69 (citato sia qui sia in 15,25; v. anche 19,28) e *Sal.* 22 (citato in 19,24) hanno in comune la tipologia davidica e il motivo del giusto sofferente (Tate 1990, 196; Mays 1994, 229). Il primo, attribuito a David, fa parte del secondo libro del salterio, raccolta intitolata «preghiere di David figlio di Iesse» (*Sal.* 72,20). Esso presenta il salmista come un uomo che ha sopportato il biasimo per amore di Dio (69,8): «Perché lo zelo per la tua casa mi ha divorato, e il biasimo di chi ti biasima è ricaduto su di me» (69,10). Il v. 10 fa parte dell'implorazione del salmista in 69,8-13, che ha per sottounità 69,8-9 e 10-13 (si noti l'uso di *kî*, «perché», in 69,8.10). Il v. 9, testo che viene subito prima del versetto appena citato, recita: «Sono diventato un estraneo ai miei fratelli, uno straniero per i figli di mia madre», sottolineando l'alienazione del salmista perfino rispetto ai suoi parenti. E ciò in aggiunta ai nemici numerosi e spietati menzionati in 69,5 (che è citato in 15,25; v. sotto).

Nel brano non viene chiarita con precisione la natura dello zelo del salmista per la «casa» di Dio. Potrebbe comprendere componenti sia regali che profetiche: se re, egli avrebbe potuto dedicarsi alla cura e alla protezione del tempio; se profeta, avrebbe potuto perorare l'importanza di un adeguato comportamento all'interno del recinto del tempio (Tate 1990, 196). Per chi visse dopo la caduta di Gerusalemme (69,36-37) lo zelo per la casa di Dio potrebbe coinvolgere il desiderio di vedere ricostruito il tempio (Rogerson-McKay 1977, 96). Oltre a ciò, la sollecitudine per la «casa» di Dio potrebbe estendersi anche al «casato» di Dio in senso più generale, ossia al popolo di Dio (cf. *Ger.* 12,7-9; Tate 1990, 196), allargando la portata del passo fino a comprendere «non solo la tenda, ma anche l'assemblea che era solita radunarsi in quel luogo» (Tholuck 1858, 290). La natura di qualsiasi azione del salmista caratterizzata da zelo rimane priva di specificazioni, ma dal contesto pare chi si vogliano contrapporre alcuni nella comunità che si comportano da nemici del salmista e di Dio al salmista stesso. Di fatto l'orante si è dedicato a digiuni e preghiere mosso dall'ansia per la situazione (69,11-12).

Il salmista è «divorato» (69,10a), in senso sia proprio (nel senso che sta per morire) sia figurato (poiché è divorato dalla passione per la casa di Dio e per il suo popolo) (Dahood 1968, 158 pensa che l'immagine che connota *'ākal*, «divorare», sia quella di «una fiamma divorante», mentre a distinguere *nāfal*, «cadere», sia quella di «carboni ardenti» che cadono su qualcuno; cf. *Sal.* 120,3-4). L'attenzione appassionata del salmista per il popolo di Dio colpisce ancor di più se si considera che è quel medesimo popolo a deriderlo e umiliarlo (69,11-13). Nella sua condizione di giusto in preda a sofferenze il salmista prega il Signore e rivolge a lui lo sguardo con fede per chiedergli aiuto e liberazione (69,14-19). E alla fine ribadisce la sua ferma speranza e certezza che «Dio salverà Sion» e che «chi ama il suo nome vi porrà dimora» (69,36-37).

Da un punto di vista storico la descrizione di un uomo consumato dallo zelo per la «casa» di Dio si addice certamente al re David, il cui figlio Salomone costruì il tempio. Distrutto dai babilonesi e ricostruito dopo l'esilio, il tempio funse da centro del culto israelitico, quale luogo in cui Dio aveva preso dimora in mezzo al suo popolo. La caratterizzazione del giusto sofferente in *Sal.* 69,10 e la descrizione del salmista quale «servo» di Dio al v. 18 (cf. 2 *Sam.* 7,5) sono a loro volta congruenti con la rappresentazione del servo fedele di Jhwh in Isaia (cf. soprattutto *Is.* 50,4-9; 52,13; 53,12; Tate 1990, 197; v. anche sotto, a 12,38). Si possono inoltre ipotizzare possibili collegamenti con Elia (1 *Re* 19,10; cf. *Sir.* 48,2) e con le fiamme che consumano i sacrifici accetti a Dio nel sistema sacrificale dell'A.T. (Daly-Denton 2004, 122).

C. *Sal. 69,10 nel giudaismo*. Non è stata identificata alcuna allusione esplicita a *Sal. 69,10* nel giudaismo del tempo. Malgrado ciò, lo zelo religioso rappresentava una componente importante della pietà giudaica (Köstenberger 2001, 32). Nell'A.T. viene promessa a Pinhas un'alleanza di perenne sacerdozio «perché ha mostrato zelo per l'onore del suo Dio» (*Num. 25,13*), e di Dio stesso si dice che ha zelo per il proprio nome (*Ez. 39,25*; cf. *Es. 34,14*). Nel II sec. a.C. i Maccabei avevano restituito vigore al fervore nazionalistico giudaico, mentre sia la comunità di Qumran che i farisei avevano a cuore lo stato religioso del giudaismo. Nella Palestina del I secolo imperversavano sia lo zelo religioso che quello nazionalistico (Heard 1992; Hengel 1988). I farisei cercavano di praticare la giustizia nella vita di ogni giorno, mentre gli zeloti ebbero un ruolo importante nella rivolta contro Roma del 66-70 d.C. Particolarmente famigerati erano i sicari (dal latino *sica*, «pugnale»), terroristi religiosi che assassinavano la gente alla luce del giorno per cercare di destabilizzare la situazione politica nella Palestina occupata dai romani (Schürer 1973-79 II, 598-606).

D. *Aspetti testuali*. I LXX recano l'aoristo *κατέφαγεν*, «mi ha divorato» (Moloney 1998, 77); nella citazione giovannea il verbo utilizzato è il futuro medio deponente *καταφάγεται*, «mi consumerà», che può rappresentare un'interpretazione dell'ebraico come un perfetto profetico (Archer-Chirichigno 1983, 73; Menken 1996a, 40). Il mutamento di tempo nel verbo serve con ogni probabilità a far puntare profeticamente i riflettori sulla morte in croce di Gesù narrata più tardi nel vangelo (Daly-Denton 2004, 122; Menken 1996a, 40 s.). Per il resto la citazione in Giovanni è verbalmente identica ai LXX, che a loro volta seguono da vicino il T.M.

E. *L'uso di Sal. 69,10 in Gv. 2,17*. Questo è l'unico rinvio a *Sal. 69,10a* in tutto il N.T. (si veda peraltro sotto la citazione di *Sal. 69,5* in 15,25 e la possibile allusione a *Sal. 69,22* in 19,28). La formula introduttiva è tipica dell'uso giovanneo nella prima parte del vangelo: «Che è scritto» (*ὅτι γεγραμμένον ἐστίν*). Nel racconto giovanneo della liberazione del tempio la citazione di *Sal. 69,10a* serve a caratterizzare l'azione di Gesù e a farlo in termini scritturistici collegando Gesù al giusto sofferente di tale salmo davidico. Lo zelo di Gesù, tipico di chi è giusto più che di un nazionalista (a differenza di quello degli zeloti, v. sopra) era talmente grande da «divorarlo». Nel contesto della narrazione successiva l'allusione è alla sua morte, che porterà vita al mondo (Ridderbos 1997, 117; Schnackenburg 1990 I, 347). Giovanni raffigura dunque Gesù fin dalle prime battute del suo ministero come un uomo consumato dalla passione per la gloria di Dio e animato dal desiderio di rimuovere qualsiasi ostacolo che impedisca al suo popolo di adorare in verità. Non solo, ma come viene chiarito in 2,17, i suoi discepoli, quando lo vedono purificare il tempio, si rendono conto che le parole di *Sal.*

69,10a si riferivano a lui, il figlio di David, il messia, che sarebbe stato coinvolto in un conflitto fatale (Menken 1996a, 44).

L'allusione a Gesù alla luce di *Sal.* 69 non è circoscritta alla caratterizzazione di Gesù come di chi sia divorato dallo zelo per la «casa» di Dio. Egli riflette anche il modello del giusto sofferente che è circondato da una pletera di nemici intenti a tramarne la caduta (ad es. 5,18; 11,53) e che è un estraneo perfino per i fratelli e i membri del suo clan (7,1-9; v. anche 4,44; cf. *Sal.* 69,9). Non solo: secondo il quarto evangelista lo zelo di Gesù per Dio non si limita al tempio ma comporta anche l'attiva sollecitudine a trecentosessanta gradi per il popolo giudaico. Nella sua persona si afferma che Gesù ripristini, rinnovi, sostituisca e/o adempia il simbolismo delle feste delle capanne e della pasqua, e che ricostituisca il popolo di Dio come nuova comunità messianica, un «solo gregge», comprendente sia i giudei sia i gentili che hanno creduto (ad es. 10,16; 11,51-52). In ciò Gesù adempie la tipologia davidica e quella del «servo sofferente» e mostra d'essere il messia preannunciato in diversi brani dell'A.T.

Alla luce dell'importanza che per Giovanni hanno le attività commerciali nei cortili del tempio (2,14-16), un'ulteriore dimensione dell'immagine di Gesù che libera il tempio potrebbe essere che egli desidera che i suoi lettori guardino a Gesù come a colui che ha inaugurato il grande «giorno del Signore» in cui non ci sarebbero stati più mercanti (né cananei: persone impure da un punto di vista morale o spirituale) nella casa del Signore (*Zacc.* 14,21), né più sarebbero stati necessari particolari ordinamenti rituali, perché grazie a Gesù e al nuovo «tempio del suo corpo» (2,21) sarebbe stato possibile a tutti partecipare all'adorazione di Dio e appartenere al suo popolo (Daly-Denton 2004, 123, che cita Moloney 1990; Schuchard 1992, 17-32; Menken 1996a, 37-45; Obermann 1996, 114-128; Derrett 1997; Daly-Denton 2000, 118-131). L'atto di Gesù fa anche ricordare le parole di *Mal.* 3,1.3, secondo cui nel giorno del giudizio «all'improvviso il Signore... verrà nel tempio» affinché il popolo possa tornare a offrire sacrifici a lui graditi (Carson 1991, 179; Hiers 1971, 86-89). Questi nessi calzano a loro volta perfettamente con il motivo giovanneo del tempio (P.W.L. Walker 1996, spec. 161-200; Coloe 2001; Kerr 2002; Busse 2002, 323-366; Beale 2004, spec. 192-200; Köstenberger 2005a).

F. *Uso teologico.* L'invocazione di *Sal.* 69,10a da parte del quarto evangelista in connessione con l'azione di Gesù nel tempio è un esempio di tipologia in cui il modello del giusto sofferente viene riscontrato in Gesù. Questo presuppone, come in tutto l'arco del vangelo di Giovanni, l'assioma ermeneutico che Gesù è il figlio messianico di Dio. L'uso di *Sal.* 69,10a nel passo in esame riflette anche la consapevolezza messianica di Gesù all'alba del suo ministero. Questo è un aspetto di un modello più generale, proprio sia del-

la comprensione di Gesù sia della presentazione del quarto evangelista, di allineare Gesù e il suo ministero all'esperienza di un re e/o un profeta che mostra zelo per Dio e che di conseguenza subisce l'umiliazione da parte del popolo stesso di Dio. Questo modello comprende l'uso di *Sal.* 69 sia qui sia in 15,25 e si estende inoltre all'impiego di *Sal.* 22 in 19,24 e alla possibile allusione a *Sal.* 69,22 in 19,28-30 (v. anche l'uso paolino di *Sal.* 69,10b in *Rom.* 15,3). La menzione dei fratelli di Gesù subito prima della pericope presente, in 2,12 (cf. 2,1-2), assieme all'accenno alla loro incredulità in 7,5, potrebbe essere un modo per dare ulteriore risalto all'immagine di Gesù fornita dall'evangelista in conformità al lamento del salmista, dove questi sottolineava di essere divenuto un estraneo per i suoi fratelli (cf. *Sal.* 69,9; Daly-Denton 2004, 122).

Se lo «zelo per la casa di Dio» si estende infine anche al desiderio di vedere ricostruito il tempio, allora trapelerebbe pure il motivo dell'esilio e la visione della restituzione al popolo di Dio della capacità di adorare in verità (cf. 4,21-24). È significativo che in questo passo non si accenni alla futura erezione di un tempio materiale, bensì alla restaurazione del culto incentrato nel «tempio» del corpo di Gesù (2,21). Ciò fa parte a sua volta dell'escatologia inaugurata da Giovanni, per la quale «viene un tempo, ed è giunto ora, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità» (4,23) credendo nel messia (4,26).

Seguito del ministero di Gesù a Gerusalemme e in Samaria (2,23-4,42)

Le pericopi successive gravitano attorno a due scambi, uno tra Gesù e Nicodemo, e l'altro tra Gesù e la samaritana.

Gesù e Nicodemo e la testimonianza di Giovanni Battista (2,23-3,36). La menzione del regno di Dio in 3,3.5 è importante perché i due passi sono l'unica attestazione in tutto questo vangelo di questo tipo di terminologia (peraltro d'uso frequente nei sinottici; in 18,36, probabile inclusione, Gesù accenna due volte a «il mio regno» dinanzi a Pilato). Per le Scritture giudaiche è chiaro che «il Signore è re» e che la sua regalità sovrana si estende su ogni creatura (ad es. *Es.* 15,18; *Sal.* 93,1; 103,19). I giudei attendevano un regno futuro con a capo il figlio di David (*Is.* 9,1-7; 11,1-5.10-11; *Ez.* 34,23-24; *Zacc.* 9,9-10), il servo del Signore (*Is.* 42,1-7; 49,1-7), o meglio, il Signore in persona (*Ez.* 34,11-16; 36,22-32; *Zacc.* 14,9). Sebbene non tutti fossero destinati a essere accolti in questo regno, al tempo di Gesù i giudei credevano in generale che tutti gli israeliti avrebbero preso parte al mondo futuro, a eccezione di chi si era macchiato di apostasia o di qualche altro pec-

cato evidente (*mSanb.* 10,1). Di conseguenza è ancor più singolare che Gesù, affermando che quanti entreranno nel regno di Dio dovranno essere «nati dall'acqua e dallo spirito», escluda in tal modo Nicodemo e i suoi colleghi del sinedrio.

La prima parte importante del vangelo in cui figurano allusioni a materiale at. (2,23-4,42) comprende l'accenno alla «rinascita/nascita dall'alto» di 3,3, spiegato in 3,5 nel senso di un essere «nati da acqua e spirito» (Louw 1986, 9-10; diversamente NIV/TNIV: «dall'acqua e dallo Spirito»; bene Carson 1991, 195). Con ogni probabilità questo passo rappresenta un'allusione a *Ez.* 36,25-27, che preannuncia la purificazione dei cuori umani da parte di Dio con l'acqua e la loro intima trasformazione mediante il suo Spirito (cf. anche *Is.* 44,3-5; *Iub.* 1,23-25; Schlatter 1948, 89; Carson 1991, 191-196, spec. 194 s.; McCabe 1999; Cotterell 1985, 241; Kynes 1992, spec. 575). L'idea di un nuovo inizio e di una decisiva trasformazione interiore della vita umana ricorre in altri passi profetici (ad es. *Ger.* 31,33-34; *Ez.* 11,19-20). È questa la realtà spirituale che Nicodemo, maestro d'Israele, avrebbe dovuto conoscere ma che invece egli (e, si potrebbe assumere, i suoi colleghi del sinedrio, visto che i pronomi personali nelle dichiarazioni di Gesù, «voi dovete nascere» [3,7] e «voi [popolo] non accogliete la nostra testimonianza» [3,11], in greco sono al plurale) personalmente non possedeva.

Gesù spiega quanto ha affermato in 3,5-7 ricorrendo a un'analogia tra il vento e chi è rinato dallo spirito. «Vento» – immagine comune per lo Spirito (Ridderbos 1997, 129) – e «spirito» traducono gli stessi vocaboli greci ed ebraici (gr. πνεῦμα, ebr. *rûāḥ*). Sia l'A.T. sia la letteratura giudaica contengono molti accenni al mistero dell'origine del vento (spec. *Eccl.* 8,8; 11,5; cf. *Hen. aeth.* 41,3; 60,12; *Apoc. Bar. syr.* 48,3-4). Nel nostro caso il punto centrale dell'analogia di Gesù è che sia il vento che la nascita spirituale sono misteriosi quanto a origine e movimento – il vento si dirige sovrannaturalmente ovunque desidera – e tuttavia sebbene l'origine del vento sia invisibile i suoi effetti sono osservabili; lo stesso vale per lo Spirito (Ridderbos 1997, 129; Carson 1991, 197). Malgrado sia imperscrutabile, la nascita spirituale è nondimeno reale, tanto quanto i movimenti misteriosi del vento. E come il vento soffia «dove vuole», così anche l'operare dello Spirito non è soggetto a controllo umano e sfugge a ogni tentativo di manipolazione (Moloney 1998, 93).

L'affermazione di Gesù in 3,13, «nessuno è salito in cielo tranne colui che è disceso dal cielo, il figlio dell'uomo» (l'espressione «che è in cielo», aggiunta in diversi manoscritti, è una glossa interpretativa che riflette i successivi sviluppi della cristologia; cf. Köstenberger 2004, 132, al seguito di Carson 1991, 203; diversamente Barrett 1978, 213; Black 1984), potrebbe

alludere a *Prov.* 30,4a («Chi è salito in cielo ed è disceso?»). L'A.T. ritiene che il cielo sia il luogo in cui risiede Dio (cf. ad es. *Sal.* 14,2; 33,14; 103,19) (Schoonhoven 1979-88; Reddish 1992). Il vangelo di Giovanni parla varie volte di una discesa *dal* cielo, sia essa dello Spirito (1,32-33), degli angeli (1,51), del figlio dell'uomo (3,13) o del «pane di vita» (6,33.38.41.42.50.51.58). Questo è tuttavia uno degli unici tre casi nel vangelo di Giovanni in cui si parla di ascesa *al* cielo (angeli, 1,51; figlio dell'uomo, 3,13; Signore risorto, 20,17). Qui Gesù contrappone se stesso, il «figlio dell'uomo» (cf. *Dan.* 7,13) ad altre figure umane che si presume fossero salite in cielo, come Enoc (*Gen.* 5,24; cf. *Ebr.* 11,5), Elia (2 *Re* 2,1-12; cf. 2 *Cron.* 21,12-15), Mosè (*Es.* 24,9-11; 34,29-30), Isaia (*Is.* 6,1-3) ed Ezechiele (*Ez.* 1; 10). Vi è tutta una letteratura all'epoca del secondo tempio che gravita attorno a tali figure e alle loro imprese celesti (ad es. *Hen. aeth.*; cf. Tabor 1992; Borgen 1977). Sebbene i credenti in avvenire si uniranno a Cristo in cielo, solo Gesù è sia disceso dal cielo che risalito in esso (cf. *Lc.* 24,51; *Atti* 1,9; si osservi peraltro un modello analogo di ascesa-discesa da parte degli angeli in *Gv.* 1,51; al riguardo v. sopra).

L'allusione in 3,14 a Mosè che innalza il serpente nel deserto è chiaramente a *Num.* 21,8-9, in cui si dice che Dio inviò serpenti velenosi per giudicare Israele che si era ribellato. Quando Mosè intercede per il popolo Dio offre una via di salvezza sotto forma di un serpente di bronzo che viene innalzato affinché «chiunque fosse stato morso da un serpente e guardasse al serpente di bronzo restasse in vita». L'analogia principale stabilita nel nostro passo non è tuttavia quella tra il serpente di bronzo innalzato e l'innalzamento del figlio dell'uomo: Gesù paragona il ripristino delle vite di quanti hanno guardato al serpente di bronzo all'accoglienza della vita eterna per aver «guardato» nella fede al figlio dell'uomo (cf. 3,15-18; Barrett 1978, 214; cf. Carson 1991, 202). Come nel caso di Israele nel deserto, però, in ultima istanza la fonte della salvezza non è la fede individuale, bensì il Dio in cui tale fede viene riposta (cf. *Sap.* 16,6-7).

Ma il passo si distingue anche per un secondo nesso, leggermente più sottile, fra il racconto primario nei Numeri e Nicodemo. Come il peccato, il fallimento e la mormorazione degli israeliti nel deserto e il loro ergersi a giudici di Dio e della sua rivelazione avrebbero meritato il giudizio divino e la morte e avrebbero condotto a cercare la salvezza guardando ai mezzi di salvezza offerti da Dio, così anche Nicodemo rischia di replicare la presa di posizione nei confronti della rivelazione di Dio in Gesù e di ripetere lo stesso modello di peccato, fallimento e mormorazione nel proprio tempo e nella propria situazione. Non è quindi soltanto lo sguardo di fede rivolto allo strumento di salvezza adottato da Dio a costituire un parallelo, ma anzitutto anche la situazione che conduce all'offerta del rimedio divino.