

La comunità giovannea e la sinagoga

1. Il ritratto del personaggio degli Ἰουδαῖοι a livello letterario: prestare attenzione alle sfumature

Avvertire la complessità del ritratto letterario del personaggio dei giudei all'interno del QV aiuta a ridurre il potenziale anti-giudaico dell'uso giovanneo dell'espressione οἱ Ἰουδαῖοι. All'interno degli approcci di tipo genericamente narrativo, lo studio della caratterizzazione è oggi di grande tendenza anche nell'esegesi giovannea.¹ Questo tipo d'indagine s'interessa direttamente del livello letterario, anche se non è escluso che chi la pratica operi poi il salto dal mondo narrato al mondo reale, cercando di identificare il referente storico al di là del racconto.² Nel tentativo di precisare i contorni del personaggio degli Ἰουδαῖοι non ci si può sottrarre alla fatica di valorizzare le sfumature del ritratto giovanneo, evitando comode (ma pericolose) semplificazioni. Ricordiamo i principali fattori di complessità.

a) *Un personaggio non unidimensionale.* Anche solo una lettura piana delle pagine giovannee mostra che i giudei non sono un personaggio uniforme e, pertanto, non sono nemmeno un personaggio uniformemente negativo. Molti commentatori di Gv riconoscono che la connotazione negativa non è l'unico tratto dei giudei giovannei. Tuttavia, l'importanza di questa constatazione viene poi ridimensionata in molti modi.³ Secondo la Tanzer i passi in cui i giudei sono presentati dall'evangelista senza un giudizio negativo sono pochi e, nella loro coda, c'è sempre un po' di veleno. La grandissima maggioranza dei passi giovannei è costituita, invece, da testi che esprimono inferiorità e distanza o formulano una condanna esplicita.⁴ A nostro giudizio, non si dovrebbe, invece, sottovalutare il fatto che nel QV si trovano anche dei giudei che arrivano a credere in Gesù:⁵ fin dall'apparizione di Nicodemo (3,1-21) e poi, in modo sempre più evidente, nel contesto della festa delle capanne (9,16; 10,19-21; cf. già 8,31), del segno di Lazzaro (11,36-37; 11,45-46) e dei giorni che precedono l'ultima Pasqua (12,17-18) il racconto ci fa incontrare dei giudei positivamente disposti verso Gesù e l'evangelista appare fortemente interessato a mostrare che è possibile che dei giudei credano e rendano testimonianza. Ci sentiremmo addirittura di affermare che proprio il giungere alla fede di una parte dei giudei rappresenta l'elemento decisivo per la decisione del Sinedrio di togliere di mezzo Gesù (11,47-53) e costituisce uno degli indicatori di cui il QV si serve per segnalare che la vicenda di Gesù è giunta alla sua svolta decisiva.⁶

b) *Una costellazione di personaggi collettivi apparentati, ma non coincidenti.* La vicinanza tra gli Ἰουδαῖοι e i farisei è normalmente sottolineata dagli studiosi; da essa si ricavano, a

¹ Cf. TOLMIE, «The Ἰουδαῖοι in the Fourth Gospel. A Narratological Perspective»; CASALEGNO, «I personaggi: i giudei e Gesù nel Quarto Vangelo»; CASTELLO, «La Legge nel Quarto Vangelo» (specificamente le pp. 128-131); SALVATORE, «“Avete per Padre il diavolo” (Gv 8,44)»; SHERIDAN, *Retelling Scripture*.

² Così, per esempio, Busse, la cui lettura parte della funzione narrativa, ma finisce per prendere posizione dal punto di vista della collocazione storica: la presentazione deformata dei giudei da parte del QV si muove nel quadro delle controversie tra i raggruppamenti intra-giudaici del tempo (BUSSE, «Die Rolle der “Juden” im Diskurs und in der Metaphorik», 323). Anche CASALEGNO, «I personaggi: i giudei e Gesù nel Quarto Vangelo» dopo aver precisato la caratterizzazione dei giudei (100-115), ne ricava poi un profilo storico (114-121).

³ BUSSE, «Die Rolle der “Juden” im Diskurs und in der Metaphorik», 302-304: nonostante tutte le dichiarazioni positive sui giudei presenti nella trama narrativa del QV, se ne tratteggia un ritratto generalmente negativo e si attribuisce al vangelo complessivamente una forte tendenza anti-giudaica.

⁴ TANZER, «The Problematic Portrayal of “the Jews” and Judaism in the Gospel of John», 105-108.

⁵ Un tratto, questo, sottolineato anche da TOLMIE, «The Ἰουδαῖοι in the Fourth Gospel», 395-397 e SIMOENS, «L'évangile selon Jean et les Juifs», 99-100.

⁶ Cf. MARCHESELLI, «L'anti-giudaismo nel Vangelo di Giovanni», 163-169 e, soprattutto, lo studio di prossima pubblicazione nella miscellanea in onore di F. Manns.

volte, anche delle deduzioni di tipo storico.⁷ Non si dovrebbe, poi, dimenticare il personaggio collettivo de «i capi» (οἱ ἄρχοντες): sia gli abitanti di Gerusalemme (7,26), che i farisei (7,48) fanno riferimento a essi; l'evangelista li menziona in 12,42. Sulla base di 3,1, dove Nicodemo è qualificato come «un capo dei giudei», possiamo immaginare che si tratti appunto di coloro che, tra i giudei, rivestono un ruolo autorevole. È evidente che non tutti i giudei sono identificabili come dei capi. Questi capi tra i giudei possono essere farisei (Nicodemo, per esempio, lo è, come indicato da 3,1), ma non lo sono necessariamente (come si ricava da 12,42). Tra i capi vanno probabilmente annoverati anche coloro che il vangelo chiama «i capi dei sacerdoti»: la composizione del termine ἀρχιερεῖς contiene, infatti, l'elemento ἀρχ-. La vicinanza tra gli Ἰουδαῖοι e questi gruppi (farisei, capi [dei giudei], capi dei sacerdoti) li colloca in un cono d'ombra: i farisei e i capi, infatti, appaiono connotati nel QV in un modo *prevalentemente* negativo, mentre i capi dei sacerdoti sono *costantemente* presentati come ostili. Eppure, non si dovrebbe dimenticare che Gv non afferma mai la piena coincidenza tra queste tipologie di personaggi.⁸

c) *La relazione tra il personaggio collettivo e alcuni personaggi singoli esplicitamente qualificati come Ἰουδαῖοι.* Se è vero che sono pochissimi i casi in cui il termine Ἰουδαῖος è usato al singolare, s'incontrano nondimeno nella trama del vangelo alcuni personaggi singoli che vengono esplicitamente etichettati come tali: Nicodemo (così qualificato dal narratore in 3,1), l'anonimo che interroga i discepoli di Giovanni (così qualificato dal narratore in 3,25), Gesù (così qualificato direttamente dalla samaritana in 4,9 e indirettamente da Pilato in 18,35). Su Gesù giudeo torniamo tra poco, qui ci preme sottolineare l'importanza che ha l'acquisizione di Nicodemo nella galleria giovannea dei personaggi che debbono essere assegnati al gruppo degli Ἰουδαῖοι. Nicodemo è certamente un individuo, ma con funzione rappresentativa: egli è portavoce di un gruppo. In lui sono raffigurati quei giudei che non ricusano di venire a Gesù: dunque, tali giudei esistono! Egli, inoltre, è al tempo stesso un giudeo (anzi «un capo dei giudei»: 3,1) e un israelita, anzi «un maestro d'Israele» (3,10). La terminologia «Israele / israelita» è integralmente positiva nel QV e il personaggio di Nicodemo mostra che essa non è incompatibile con l'identità di «giudeo». La vicenda di Nicodemo sembra evolvere positivamente nell'insieme del racconto giovanneo (cf. 19,38-42): egli ci fornisce una chiara attestazione del carattere non uniforme – e certo non uniformemente negativo – del personaggio dei giudei.

d) *La relazione tra il personaggio collettivo e alcuni personaggi singoli non esplicitamente qualificati come Ἰουδαῖοι.* Il caso limite è quello di Giuda. L'assonanza è chiara (Ἰούδας / Ἰουδαῖος), eppure Giuda (Ἰούδας) non è mai qualificato espressamente come «giudeo» (Ἰουδαῖος). Deve essere anch'egli assegnato al gruppo dei giudei?⁹ Ci sono personaggi che Ἰουδαῖοι lo sono anche senza etichetta? Il caso di Giuda collocherebbe di nuovo il personaggio in un problematico cono d'ombra, ma che dire invece del cieco guarito, di

⁷ A giudizio di Ashton, nel QV l'unico chiaro sinonimo di «giudei» è sommi-sacerdoti e farisei, non farisei soltanto; sono questi i due gruppi che – alleandosi – sono riusciti a stabilire verso la fine del I sec. le proprie tradizioni come basi di un nuovo giudaismo: ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, 157-159. CASALEGNO, «I personaggi: i giudei e Gesù nel Quarto Vangelo», 115-117: anche se non possono essere completamente identificati con i farisei, i giudei potrebbero esprimere un atteggiamento di tipo farisaico; essi sono «un gruppo fluido di ispirazione farisaica».

⁸ Nel suo studio Tolmie accosta i giudei, da un lato, alla folla e, dall'altro, ai farisei. Egli si sofferma a riflettere in particolare sul fatto che le distinzioni / confini fra questi tre gruppi sono, in alcuni casi, sfocati. L'autore implicito userebbe questi tre gruppi per presentare al lettore implicito un *continuum* di risposte a Gesù, positive / negative: in tutti e tre i casi, la risposta a Gesù è mista, anche se essa tende a diventare sempre più negativa secondo una progressione che va dalla folla ai farisei, lasciando come anello centrale i giudei. Cf. TOLMIE, «The Ἰουδαῖοι in the Fourth Gospel», 394-397.

⁹ Sul nesso che lega Giuda e «i giudei», cf. SALVATORE, «“Avete per Padre il diavolo” (Gv 8,44)», 147-153 e soprattutto SIMOENS, «L'évangile selon Jean et les Juifs», 74-80: il QV evita di condannare il discepolo che porta il nome di Giuda, quello della tribù che dà il proprio nome al giudaismo, e proprio per questo il trattamento riservato al caso di Giuda illumina la questione dei giudei nel vangelo di Gv.

Lazzaro, nonché di Marta e Maria? Se anch'essi vanno contati per comporre il ritratto giovanneo del personaggio, il quadro appare notevolmente articolato e non privo di connotazioni assolutamente positive.

e) *Gesù è un giudeo*. Anche questo dato è spesso rilevato dai commentatori:¹⁰ in un paio di casi (4,9; 18,35), l'evangelista lascia che un personaggio del racconto qualifichi il protagonista principale come Ἰουδαίους. Ci si sforza, tuttavia, normalmente, di ridurre la portata di questa duplice indicazione.¹¹ I due episodi narrano di un incontro di Gesù con personaggi individui (la samaritana e Pilato) rappresentativi, però, di gruppi più vasti (i samaritani e i gentili). Sulla bocca del governatore romano (18,35) Gesù è esplicitamente collocato all'interno del popolo dei giudei: «il tuo popolo», dice Pilato subito dopo aver sarcasticamente escluso di essere lui un giudeo. Tutta la prima parte dell'interrogatorio (19,33-38) è incentrata sulla questione di Gesù come re di questo suo popolo dei giudei (= «re dei Giudei!»). Nel racconto del passaggio di Gesù in Samaria, un evidente filo rosso lega 4,9 a 4,22 e a 4,42. Quando Gesù dichiara che *la salvezza* viene dai giudei (4,22), egli propriamente intende dire che *il salvatore escatologico* proviene dal popolo ebraico: egli usa l'astratto «salvezza» per il concreto «salvatore». Con ciò egli riprende le parole della donna che, all'inizio del dialogo, lo ha identificato precisamente come un giudeo (4,9). Dicendo che la salvezza viene dai giudei (4,22) Gesù presenta *se stesso* come salvatore e come giudeo. Il compimento del percorso consiste nel riconoscimento finale che Gesù è il salvatore del mondo (4,42): una confessione che non cancella, anzi presuppone, la sua identità come giudeo. I samaritani impiegano un sostantivo concreto («il salvatore»), ma con ciò essi altro non fanno che riprendere il termine astratto impiegato da Gesù («la salvezza»), riferendolo a un preciso individuo, come era già intenzione di Gesù stesso: questo individuo è un giudeo. I samaritani arrivano a riconoscere in questo giudeo concreto che si chiama Gesù il salvatore che anch'essi attendono.

2. Non abbandonare il terreno della ricostruzione storica: il referente del termine Ἰουδαίους

In questo paragrafo ci inoltriamo su un terreno scivoloso, consapevoli che tutto ciò che è ricostruzione storica conserva sempre un grado più o meno elevato di ipoteticità. Non si può, tuttavia, rinunciare a indagare il referente storico che Gv ha di mira quando parla dei giudei. Come si sa, le ipotesi a questo riguardo sono numerose e in molti contributi si trovano ricapitolazioni sintetiche delle varie identificazioni suggerite nella storia dell'esegesi:¹² tutto il popolo ebraico, le autorità religiose, i soli abitanti della Giudea sono tre proposte che hanno avuto diversa fortuna. Una variante dai tratti peculiari è quella di chi identifica i giudei giovannei con i giudei di Gerusalemme e della Giudea, visti con gli occhi dei samaritani.¹³ Indichiamo le linee lungo le quali ci sembra ragionevole muoversi a questo riguardo.

¹⁰ Cf. soprattutto l'acuto studio di T. SÖDING, «“Was kann aus Nazareth schon Gutes kommen?” (Joh 1,46). Die Bedeutung des Judeseins Jesu im Johannesevangelium», in *New Testament Studies* 46(2000), 21-41. Söding integra in questo suo studio anche il motivo di Gesù che proviene da Nazaret e dalla Galilea.

¹¹ Tanto che s'incontrano pure affermazioni del genere che Gv non sembra pensare né a Gesù né ai suoi seguaci come «giudei»: così anche THATCHER, «Giovanni e il giudaismo», 20. A. REINHARTZ, «Judaism in the Gospel of John», in *Interpretation* 63(2009), 382-393 (qui 382-384) passa dapprima in rassegna gli aspetti per cui si può dire che nel QV Gesù, la sua famiglia, i suoi discepoli, i suoi seguaci e i suoi oppositori sono tutti giudei e poi conclude osservando che, mentre tale ebraicità (*Jewishness*) è presupposta, né a Gesù né ai suoi discepoli ci si riferisce direttamente come a dei giudei, con la sola eccezione di 4,9.

¹² Abbiamo riportato più sopra le sintesi di Tanzer e Thatcher: cf. § 2.2.

¹³ R.N. BROCK – R.A. PARKER, «Enemy and Ally. Contending with John's Anti-Judaism», in S. MATTHEWS – C.B. KITTREDGE – M. JOHNSON-DEBAUFRE (edd.), *Walk in the Ways of Wisdom*, Fs. E. Schüssler Fiorenza, Trinity Press International, Harrisburg (PA) 2003, 166-180. Il saggio indaga il «pregiudizio samaritano» del QV e il modo in cui tale pregiudizio contribuisce alla costruzione dell'antigiudaismo giovanneo. Questo pregiudizio samaritano trasmette un'inimicizia preesistente, tra due gruppi che s'identificano con Israele: i samaritani e i

Un approccio al QV che tenga conto di un doppio livello di lettura del testo – in rapporto alla vicenda della comunità giovannea alla fine del I secolo – è ancora, per la maggioranza degli esegeti, irrinunciabile.¹⁴ Questo modello interpretativo è stato formulato da Martyn e assunto da Brown, che lo ha parzialmente ripensato. Nella ricostruzione di Martyn il ritratto giovanneo de «i giudei» come distinti e ostili è un riflesso di esperienze concrete di persecuzione ed esclusione dalla sinagoga sperimentate dalla comunità giovannea.¹⁵ Specificamente, Martyn sosteneva che Gv 9,22 (ἀποσυνάγωγος) si riferisse alla *Birkat ha-minim*. Alcuni dettagli della sua ricostruzione storica hanno generato forti contestazioni, in particolare la possibilità di un riferimento puntuale alla «Benedizione degli eretici» per spiegare il motivo dell'espulsione dalla sinagoga (Gv 9,22; 12,42; 16,2). Brown ha offerto una ricostruzione della storia della comunità giovannea al tempo stesso più completa e meno dipendente dai dettagli specifici della storia ebraica della fine del I secolo, evitando così molte delle critiche rivolte contro Martyn. Questo modello conserva una grande forza esplicativa; essa «forse spiega il fatto che quarant'anni di critiche e contestazioni non hanno spinto Martyn a cambiare idea».¹⁶ Vari tra gli autori che abbiamo esaminato per la redazione di questo contributo professano di accettare nella sostanza questa teoria.¹⁷ Per la maggioranza degli studiosi, il referente storico degli Ἰουδαῖοι giovannei è, pertanto, (almeno in misura prevalente) il giudaismo farisaico-rabbinico che si raccoglie intorno alle sinagoghe e che, alla fine del I secolo, ha ormai acquisito una struttura abbastanza definita. Anche a noi pare che un'interpretazione corretta del QV non possa rinunciare a un approccio che tenga conto dell'intrecciarsi in esso di due piani di lettura; tuttavia, rispetto alla sua formulazione classica, tale approccio deve essere temperato. Presentiamo due linee interpretative che apportano correttivi importanti alla teoria di Martyn – Brown.

Alcuni autori sottolineano come il referente inteso dall'evangelista, quando egli parla dei giudei, non cominci a emergere soltanto alla fine del I secolo, dopo la distruzione del secondo tempio, nel momento in cui il movimento farisaico diventa gradualmente egemonico. Il referente che Gv ha in mente è nato con il ritorno dall'esilio babilonese: è un gruppo legato territorialmente alla Giudea (ma presente anche al di fuori dei suoi confini geografici), che ha con il tempio una relazione speciale e che si considera il custode della tradizione di Israele. Questo gruppo ama riferire a se stesso la terminologia di figli di Giuda / giudei; un uso *par excellence* da cui sono esclusi altri che pure, da un punto vista geografico ed etnico, potrebbero essere qualificati come giudei (samaritani e galilei).¹⁸ Il referente storico inteso da Gv esiste pertanto da molto prima della redazione del vangelo; per la sua identificazione occorre guardare non immediatamente all'epoca in cui vive la comunità giovannea (fine del I secolo d.C.), ma risalire più a monte, al tempo del ritorno dall'esilio.

giudei. Il ritratto dei giudei che, a partire dal c 8, diventa instancabilmente negativo reitera una lunga storia di animosità tra samaritani e giudei. Le due autrici mettono in ogni caso in guarda dalla tentazione di dare compiuta spiegazione all'antigiudaismo del vangelo facendone un problema storico, ormai superato e non essenziale al messaggio di verità del vangelo: il vangelo stesso gonfia l'animosità storica dei samaritani verso i giudei dentro il principio cosmologico dell'ostilità del mondo nel ricevere il Cristo. Si avverte qui l'influsso della Reinhartz.

¹⁴ Nella valutazione di Thatcher l'ipotesi Martyn – Brown resta fino a ora il modello più influente per comprendere la relazione tra Gv e il giudaismo nel tardo I secolo: cf. THATCHER, «Giovanni e il giudaismo», 25.

¹⁵ Questa sintesi del pensiero di Martyn – Brown è ripresa da THATCHER, «Giovanni e il giudaismo», 22-25.

¹⁶ THATCHER, «Giovanni e il giudaismo», 25.

¹⁷ Oltre allo stesso Thatcher, cf. TANZER, «The Problematic Portrayal of “the Jews” and Judaism in the Gospel of John», 114-115; SIMOENS, «L'évangile selon Jean et les Juifs», 94-95; SMITH, *The Fourth Gospel in Four Dimensions*, 9-14.26-43; D.J. HARRINGTON, «The Gradual Emergence of the Church and the Parting of the Ways», in P.A. CUNNINGHAM *et alii* (edd.), *Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships*, Eerdmans – Gregorian and Biblical Press, Grand Rapids – Roma 2011, 92-104, K. WENGST, *Il Vangelo di Giovanni*, Queriniana, Brescia 2005, 15-16.

¹⁸ Cf. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, 151-159; BOYARIN, «What Kind of A Jew Is An Evangelist?», 115-125.

Rispetto al rischio di fare del racconto giovanneo della storia di Gesù una mera *fiction*, un puro pretesto per raccontare altro (cioè, la storia della comunità negli ultimi decenni del I secolo), vari studiosi pensano che il referente storico dei giudei giovannei possa invece essere ritrovato in un gruppo esistente già al tempo di Gesù: secondo questa interpretazione i giudei della fine del I secolo sono in diretta continuità con questi gruppi attivi già nei primi decenni del secolo. I giudei del QV potrebbero identificarsi «con gli zelatori della *Torah* che agiscono nell'ambito di un giudaismo non ancora diventato monolitico»; essi fanno parte «di movimenti di ispirazione religiosa e nazionalistica che escono allo scoperto a partire dalla morte di Erode Magno, anteriori quindi alla prima guerra giudaica e contemporanei all'epoca di Gesù». ¹⁹ Gv non racconta la storia di Gesù con l'intento di raccontare in realtà un'altra storia (quella della sua comunità), il suo vangelo è davvero il racconto di qualcosa che accadde a Gesù, anche per quanto riguarda il conflitto con i giudei. Senza escludere che tale vicenda sia divenuta anche trasparenza di vicende vissute dalla comunità giovannea. ²⁰

3. Non abbandonare il terreno della ricostruzione storica: il posto del QV rispetto alla separazione delle strade

Restando sul terreno delle ricostruzioni storiche, occorre poi indagare dove si colloca il QV nella traiettoria che porta giudaismo e cristianesimo a percepirsi, a un certo punto, come entità mutualmente escludentisi: è questo un parametro decisivo per decidere dell'antigiudaismo del QV.

Ciò che conferisce a questo aspetto un'importanza cruciale è un dato di esperienza difficilmente contestabile: un'affermazione può mutare completamente di senso quando muta il contesto in cui viene letta o pronunciata. ²¹ All'interno di quale contesto sono state, dunque, pronunciate le affermazioni giovannee sui giudei, ma anche sulle feste liturgiche e sul tempo, sulla legge e sulle Scritture ebraiche, nonché sui padri (Abramo, Mosè)? ²² Il loro significato muta radicalmente se le si deve immaginare sulla bocca di un giudeo o se esse stanno sulla bocca di un gentile che guarda il popolo ebraico dal di fuori o anche di un giudeo che ha rigettato la propria identità e appartenenza. ²³ La nostra posizione è che il QV debba essere considerato espressione di un autore e di una comunità che non aveva affatto rinnegato la propria fede ebraica e che si era aperta ad accogliere i gentili, semplicemente in forza della convinzione che il messia d'Israele fosse ormai venuto e che il suo insegnamento implicasse questa dilatazione degli orizzonti.

¹⁹ CASALEGNO, «I personaggi: i giudei e Gesù nel Quarto Vangelo», 115-117. Gli autori su cui Casalegno dichiara di fondare la sua posizione sono Sanders, Jossa, Pesch, Nicolaci.

²⁰ Per CASALEGNO, «I personaggi: i giudei e Gesù nel Quarto Vangelo», 105-107 il gruppo è esistito già al tempo di Gesù, ma resta vero che Gv ne parla alla luce degli eventi della sua epoca.

²¹ WENGST, *Il Vangelo di Giovanni*, 14: «Una messa in luce del senso del testo sganciata dalle sue situazioni – da quella del suo autore e da quella dei suoi ricettori – sarebbe un'esegesi astratta. Un'affermazione, ripetuta in una mutata situazione, non rimane la medesima affermazione». Beutler ha sostenuto che l'antigiudaismo del QV scaturirebbe dalla sua collocazione nel canone del NT e dalla nuova prospettiva di lettura che tale collocazione imporrebbe al testo giovanneo: cf. J. BEUTLER, «The Identity of the "Jews" for the Readers of John», in R. BIERINGER – D. POLLEFEY – F. VANDECASTEELE-VANNEUVILLE (edd.), *Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium 2000*, Royal Van Gorcum, Assen 2001, 229-238. La sua tesi è che la confusione tra i vari sensi del sintagma οἱ Ἰουδαῖοι «fu creata o almeno accresciuta dal fatto che il vangelo di Gv diventò parte di un più ampio corpus letterario, il nostro Nuovo Testamento, dove tali distinzioni non sembrano trovare dei paralleli» (*Ivi*, 231). Mentre il lettore giovanneo era in grado di percepire le diverse sfumature con cui l'evangelista usava il termine, colui che legge Gv dentro il NT non sarebbe più in grado di farlo.

²² Sono questi, per sommi capi, i punti critici su cui va complessivamente verificato l'atteggiamento del QV verso il giudaismo: cf. l'indice del volume di BEUTLER, *L'Ebraismo e gli Ebrei nel Vangelo di Giovanni*.

²³ TANZER, «The Problematic Portrayal of "the Jews" and Judaism in the Gospel of John», 112: «La comunità giovannea e la sua controparte non condividono alcuna identità, anche se possono averla condivisa in passato. È possibile che in precedenza le due comunità avessero una relazione stretta».

La determinazione delle precise circostanze storiche all'interno delle quali è avvenuta la produzione del testo rappresenta un criterio fondamentale per la ricostruzione dell'intenzione dell'autore.²⁴ Fare giustizia a un testo significa innanzitutto riascoltarlo dentro il suo contesto originario. Una «concessione» minimale che si deve fare all'evangelista e alla sua comunità, prendendo in carico il momento storico della redazione del vangelo, viene così formulata dalla Reinhartz.²⁵

... la retorica del passo [Gv 8,31-59] mette la sordina ai giudei e li spoglia della loro identità. Nel contesto del I secolo questa manovra retorica esprime la relazione ostile tra giudei e cristiani sperimentata dalla comunità giovannea, ma anche il comprensibile bisogno dei primi cristiani di definire se stessi e difendere la propria legittimità contro il giudaismo, che a quel tempo dentro l'impero romano era molto meglio stabilito del movimento cristiano. Benché le forti emozioni ostili che alimentano il discorso siano evidenti a qualunque lettore, la situazione politica della comunità cristiana del tardo I secolo non offriva le possibilità all'interno delle quali la loro animosità poteva tradursi in atto. Al contrario essi si sentivano le vittime del potere ebraico a questo proposito (cf., per esempio, 9,22). Uno spostamento nella bilancia del potere, però, potrebbe aver creato le condizioni in cui l'ostilità del testo verso i giudei giovannei sarebbe giunta a realizzarsi in atti ostili contro dei giudei in carne e ossa. Inoltre, tali atti potrebbero essere stati giustificati sulla base della retorica e del linguaggio del testo stesso. Un lettore che fa opposizione, cioè che legge dal punto di vista di quanti sono oppressi dal testo stesso, può aiutare a riconoscere che alcuni testi possono essere pericolosi.

Il punto più delicato è, tuttavia, se, per quanto riguarda il QV, si possa parlare di una separazione già avvenuta tra cristiani ed ebrei; per la Reinhartz ciò è fuori discussione. Altri studiosi sono, tuttavia, di parere opposto e sostengono la collocazione del QV all'interno della casa comune dell'ebraismo tra le due guerre giudaiche. Veniamo a presentare questa linea di ricostruzione storica, che ci pare sostanzialmente la più convincente,²⁶ non senza avere prima ricordato un paio di autori che sottolineano in modo specifico l'influsso dell'impero romano sul processo di separazione tra giudaismo e cristianesimo.

Alcuni studi recenti hanno introdotto nel dibattito sulla separazione delle strade l'elemento del *fiscus Judaicus*.²⁷ Questi autori suppongono che il contesto in cui il *corpus johanneum* ha visto la luce sia la diaspora ebraica dell'Asia minore; una posizione assolutamente tradizionale e ancora oggi largamente accettata. Per le comunità sinagogali in Asia Minore, per il resto socialmente ben collocate e integrate, la ripercussione più importante dell'esito disastroso della guerra giudaica, fu certo l'introduzione da parte dall'autorità romana, del *fiscus Judaicus*, come tassa punitiva allo Zeus capitolino, al posto dell'antica tassa per il

²⁴ Così anche *Dei Verbum* n. 12.

²⁵ A. REINHARTZ, «John 8:31-59 from a Jewish Perspective», in J.K. ROTH – E. MAXWELL (edd.), *Remembering for the Future. The Holocaust in an Age of Genocide, II. Ethics and Religion*, Palgrave, London 2001, 787-797, qui 795-796. Ci pare, questo, il testo in cui questa studiosa distingue meglio il senso del vangelo in origine e il suo significato nel mutare delle situazioni.

²⁶ In essa si colloca anche E.-M. GERIGK, *Wahlverwandtschaften. Die Herkunfts- und Verwandtschaftsmetaphorik im Johannesevangelium als Suche nach den jüdischen Wurzeln christlicher Identität. Ein Zugang unter besonderer Berücksichtigung des Gebetes zum Vater (Joh 17)* (Münsteraner Theologische Abhandlungen 71), Oros Verlag, Laer 2008. La Gerigk studia la funzione della metafora dell'origine e della parentela per quanto riguarda l'auto-comprensione della comunità giovannea in dialogo con la cultura ebraica maggioritaria, definita in modo farisaico. A suo giudizio il processo religioso di scoperta dell'identità (trasmessoci in forma comunicativa nel QV) si svolse come dialogo costruttivo della comunità giovannea con la cultura ebraica maggioritaria: contenuti centrali dell'identità religiosa e culturale del protogiudaismo definito in senso sapienziale vengono inclusi in esso (*Ivi*, 37-38).

²⁷ M. HEEMSTRA, *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways* (WUNT II 277), Mohr Siebeck, Tübingen 2010; J. FREY, «Das Johannesevangelium und seine Gemeinden im Kontext der jüdischen Diaspora Kleinasien», in R. DEINES – J. HERZER – K.-W. NIEBUHR (edd.), *Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur. Wechselzeitige Wahrnehmungen. III. Internationales Symposium zum Corpus Judaico-Hellenisticum Novi Testamenti 21.-24. Mai 2009, Leipzig* (WUNT 274), Mohr Siebeck, Tübingen 2011, 99-132. Su tale questione Frey aveva già scritto nel 2004: cf. MARCHESELLI, «Antigiudaismo nel Quarto Vangelo? Presentazione e bilancio degli orientamenti recenti nella ricerca esegetica», 409-415.

tempio.²⁸ Ma chi poteva essere considerato un ebreo? Chi era ritenuto dover pagare questa tassa? Non molto tempo dopo la sua introduzione, questa divenne una questione cruciale. Le circostanze concrete di esazione del tributo provocarono conseguenze notevoli tra coloro che fino a quel momento gravitavano attorno alle sinagoghe, compresi i credenti in Gesù di provenienza giudaica, ma anche gentile.²⁹ Fu, infatti, allestita una speciale autorità per l'esazione e la riscossione del *fiscus* rese necessario che tutti i giudei, uomini, donne e bambini, fossero pubblicamente indicati come tali attraverso «liste di stato civile». Ciò, da un lato, rese i giudei più consapevoli della propria posizione speciale nella società romana, ma, dall'altro, modificò il modo di valutare l'appartenenza o meno alla sinagoga: si deve ritenere che queste circostanze politiche abbiano contribuito in modo essenziale alla separazione di comunità sinagogali e seguaci di Gesù. Nella valutazione di Frey le comunità giovanee all'epoca della redazione del vangelo e delle lettere non si trovavano, pertanto, più all'interno della lega locale delle sinagoghe (*Synagogenverband*). Dalla ricostruzione proposta Frey ricava la conclusione che riferirsi all'introduzione della *Birkat ha-minim* non è di nessun aiuto a capire il tema giovanee dell'espulsione dalla sinagoga: le circostanze della diaspora sono state molto più influenti che non l'influsso degli sviluppi in Palestina.

Su questo punto è di diverso avviso Heemstra, per il quale si può, invece, sostenere una linea diretta che corre dall'amministrazione del *fiscus Judaicus* sotto Domiziano (81-96), via la definizione di eretici formulata sotto Gamaliele II (ancora durante il regno di Domiziano) e avente di mira i seguaci di Gesù, via la riforma del *fiscus Judaicus* sotto Nerva (96-98), fino al vangelo di Gv, coprendo un periodo di circa 15 anni (dall'85 al 100 ca. d.C.). Per lui molti dei tratti caratteristici del QV si spiegano col fatto che i giudeo-cristiani vennero etichettati come eretici dalla corrente principale del giudaismo durante il regno di Domiziano e, di conseguenza, furono colpiti dalla riforma del *fiscus Judaicus* da parte di Nerva e, per questo, persero il loro *status* giuridico di ebrei all'interno dell'impero.³⁰

Per questi autori la separazione è già avvenuta; anche se ciò – a nostro giudizio almeno – non esclude che la comunità giovanee possa percepirsi come erede autentica della tradizione ebraica. Su questo punto Frey è, comunque, abbastanza reticente: egli si limita ad affermare che le comunità giovanee – prese ormai le distanze dal giudaismo sinagogale – di esso conservano lo stampo.³¹

Una diversa valutazione della collocazione del QV rispetto al processo di separazione tra giudaismo e cristianesimo è quella di Harrington:³² «Non voglio suggerire che la definitiva divisione delle strade sia già avvenuta nel NT. Piuttosto il mio argomento è che all'interno del NT è possibile scoprire diversi elementi che infine portarono a ciò che ora è noto come divisione delle strade». Questo autore ricorda che negli studi recenti è diventato usuale interpretare Gv (e pure Mt) sullo sfondo della crisi del 70 d.C.³³ Dopo la distruzione del tempio c'era tra i vari gruppi ebraici una fiera battaglia su chi avesse meglio preservato e

²⁸ Riprendiamo qui FREY, «Das Johannesevangelium und seine Gemeinden im Kontext der jüdischen Diaspora Kleinasiens», 129-131.

²⁹ Cf. FREY, «Das Johannesevangelium und seine Gemeinden im Kontext der jüdischen Diaspora Kleinasiens», 100: il giudaismo della diaspora rappresenta il contesto d'origine di queste comunità e a esso potrebbe essere stata vicina, in precedenza, anche una parte essenziale dei componenti delle comunità etnico-cristiane, come timorati di Dio o simpatizzanti. In queste comunità «cristiane» della diaspora l'influsso del pensiero e della vita ebraica è, dunque, ancora riconoscibile.

³⁰ HEEMSTRA, *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways*, 159-189.

³¹ FREY, «Das Johannesevangelium und seine Gemeinden im Kontext der jüdischen Diaspora Kleinasiens», 99-102.

³² D.J. HARRINGTON, «The Gradual Emergence of the Church and the Parting of the Ways», in P.A. CUNNINGHAM et alii (ci sono altri 4 editori!), *Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships*, Eerdmans – Gregorian and Biblical Press, Grand Rapids – Roma 2011, 92-104, qui 93.

³³ HARRINGTON, «The Gradual Emergence of the Church and the Parting of the Ways», 97-101.

portato avanti l'eredità di Israele. A dispetto delle loro diversità letterarie e teologiche, i due vangeli di Gv e Mt insistono sul fatto che l'eredità di Israele dopo il 70 è meglio conservata e portata avanti dal movimento raccolto attorno a Gesù di Nazaret, come suo maestro e interprete definitivo. Tutto nel QV suggerisce che i cristiani giovannei si vedessero come praticanti una forma di giudaismo più perfetta di quella dei loro predecessori e dei loro rivali («i giudei» del QV). Rispetto al giudaismo, Gv e Mt probabilmente non si consideravano apostati, ma rappresentanti autentici della tradizione ebraica, prolungando l'eredità ebraica in rapporto a Gesù. Al tempo stesso, la loro visione sembrò probabilmente ad altri oltrepassare i confini del giudaismo.

Affermazioni ancora più nette si trovano nella Prefazione alla seconda edizione del primo tomo del commentario al QV di Wengst.³⁴ «Non si può davvero negare che il NT abbia radici giudaiche. La maggior parte degli scrittori neotestamentari erano giudei o avevano un'immagine giudaica di se stessi. Chi si pone la domanda da quando esista il cristianesimo, si rende conto che non è per niente facile dare una risposta. Rivendicare i testi neotestamentari come “cristiani” di fronte ai testi giudaici, è con tutta probabilità un anacronismo. [...] In questo commentario [...] presuppongo l'origine di Gv in una situazione di conflitto intragiudaico. [...] L'Autore si trova di fronte la maggioranza della gente del suo paese che è stata plasmata dalla scuola di Jamnia». Gv «fu scritto nel contesto di un'aspra controversia scoppiata tra giudei, i quali ritenevano che Gesù fosse il Messia, e la maggioranza dei loro connazionali, che rifiutavano decisamente questa fede e che avevano dei motivi per farlo».³⁵

Sulla impossibilità di stabilire, per l'epoca che ci interessa, delle precise linee di demarcazione tra giudaismo e cristianesimo Boyarin è intervenuto a più riprese: a suo giudizio, ciò che è chiaro è che i confini non sono chiari.³⁶ «Nel confondere le linee di demarcazione tra “ebrei” e “cristiani” non facciamo che rileggere in una luce nuova la situazione storica e gli sviluppi del primo “giudaismo” e della cristianità. [...] Parlare dei confini tra ebraismo e cristianesimo è molto più complicato (e interessante) di quanto potessimo pensare». Non possiamo più confermare l'anacronismo teologicamente fondato «di un Gesù (e quindi anche di un popolo del Gesù ebreo) più o meno “ebraico” a seconda di come ci si approccia alla religione dei rabbini».³⁷ Nei suoi studi, Boyarin contesta a un duplice livello l'idea – sostenuta dagli ebrei – che il cristianesimo si sia appropriato della Bibbia ebraica e l'abbia modificata ai propri fini (non ebraici), distorcendone il senso. Innanzitutto, perché il cristianesimo si è impossessato non solo dell'AT, ma anche del NT, strappando quel testo di natura ebraica dalle sue radici culturali per trasformarlo in un attacco alle tradizioni ebraiche. Poi, perché il NT è molto più immerso nella vita e nel pensiero ebraici dell'epoca del secondo tempio di quanto molti abbiano finora immaginato, persino in quei precisi momenti che normalmente consideriamo di rottura tra cristianesimo ed ebraismo, come «l'idea di una divinità sdoppiata in Padre e Figlio, l'idea di un Redentore che sarà al contempo Dio e uomo, e l'idea che questo Redentore soffrirà e morirà nel corso del processo di salvezza».³⁸

³⁴ La prima edizione tedesca del primo tomo (cc 1–10) è del 2000, la seconda del 2004: in essa Wengst risponde alle critiche che gli sono state mosse dopo la pubblicazione del Commentario.

³⁵ WENGST, *Il Vangelo di Giovanni*, 10-11.15.

³⁶ Riprendiamo alcune affermazioni dall'ultimo libro di Boyarin apparso in italiano: D. BOYARIN, *Il vangelo ebraico. Le vere origini del cristianesimo* (Le Navi), Lit Edizioni Castelvechi, Roma 2012, 23-40 +141-142 («Introduzione») e 137-139 + 174 («Epilogo. Il Vangelo ebraico»). Questo libro, dal taglio molto divulgativo e piuttosto sbrigativo in vari passaggi, presta il fianco a varie critiche: cf. la recensione apparsa in *Teologia* 38(2013), 128-130 a cura di M. Crimella. Le posizioni di Boyarin sono indubbiamente meglio fondate in altri suoi lavori, una parte dei quali è stata da noi esaminata nell'Osservatorio già più volte citato.

³⁷ BOYARIN, *Il vangelo ebraico*, 38-40.

³⁸ BOYARIN, *Il vangelo ebraico*, 137. «Non intendo negare la creatività di Gesù o dei suoi successivi discepoli: intendo solo suggerire con forza che tale creatività si trova in tutta la sua ricchezza e il suo fascino all'interno del mondo testuale e intratestuale ebraico. Essa è la camera d'eco di un panorama sonoro ebraico risalente al Primo secolo dopo Cristo» (BOYARIN, *Il vangelo ebraico*, 139).