

Teologia della sostituzione e Nuovo Testamento

Due constatazioni che generano sconcerto: la teologia della sostituzione è stato uno degli assi portanti della teologia cristiana; oggi diciamo che di essa non c'è traccia nel NT. Nasce una domanda: «Come è possibile?».

Premettiamo che la seconda affermazione non è altrettanto condivisa quanto la prima: per vari commentatori il NT contiene (già) una teologia sostitutiva.

In questo percorso parto con da un esempio di storia dell'interpretazione (Cirillo) e poi faccio una serie di affermazioni appoggiandomi a studi che ho redatto in varie occasioni. I riferimenti prevalenti sono al vangelo di Giovanni.

1. Il commento a Gv di Cirillo.

L'impostazione sostitutiva di Cirillo affiora a ogni piè sospinto. A mo' di esempio si possono vedere alcuni passaggi del suo commento al primo segno di Cana, al passaggio di Gesù in Samaria, al racconto della guarigione dell'infermo di Gv 5.

L'impianto sostituivo è l'inevitabile e diretta conseguenza del fatto che, per Cirillo, la chiesa è «chiesa dei gentili».

2. Il caso di D. Boyarin

Stralcio un paio di passaggi da M. MARCHESELLI, «Antigiudaismo nel Quarto Vangelo? Presentazione e bilancio degli orientamenti recenti nella ricerca esegetica», in *Rivista Biblica* 57(2009), 399-478

2.1 La posizione di Boyarin in sintesi. NB Non mi interessa qui dimostrarne la validità.

Gli studi di Boyarin collocano la discussione sull'antigiudaismo nel QV all'interno di un orizzonte storico estremamente vasto. E, tuttavia, è solo questo orizzonte ad offrire una cornice ermeneutica davvero pertinente a tale discussione. La lettura degli studi di questo autore rafforza l'impressione, già affiorata in precedenza nel corso di questa rassegna di posizioni, che non è possibile formulare un giudizio sensato sulla connotazione che ha il linguaggio giovanneo e sulla posizione che il QV assume verso «il giudaismo», se si prescinde da una ricostruzione complessiva delle origini di cristianesimo e giudaismo. Il processo storico che fece di giudaismo e cristianesimo due realtà religiose completamente separate è oggi un ambito vivacissimo di studi e il nostro tema (l'eventuale antigiudaismo in Gv) costituisce un tassello di questo mosaico e acquista significato solo dentro l'intero quadro.

Le riflessioni di Boyarin stanno al centro di questo snodo cruciale, che alcuni chiamano «la separazione delle strade». A questa immagine egli ne preferisce un'altra, quella del parto gemellare¹. Tutti i suoi studi, infatti, concorrono a mostrare come, tra le due realtà che oggi chiamiamo giudaismo e cristianesimo, non ci sia un rapporto genealogico: si tratta piuttosto di due gemelli che vengono alla luce contemporaneamente.

Il punto qualificante della riflessione di Boyarin sul QV si riassume tutto nella risposta che egli fornisce alla domanda: Gv è dentro o fuori il giudaismo? Egli afferma senza esitazioni che il QV è un esempio di «letteratura giudaica non canonica» del I secolo². Certo la cristologia giovannea è impensabile entro i confini del giudaismo attuale, ma proprio questo è il punto: i confini del giudaismo attuale si sono stabiliti in conseguenza dell'attività di eresiologi su entrambi i fronti, in un'epoca decisamente posteriore alla redazione di Gv³.

Qui è contenuta anche la risposta (radicale) che Boyarin fornisce all'accusa di antigiudaismo mossa al QV. La teologia giovannea farebbe parte della koinè ebraica del I secolo e il suo specifico

¹ Cf. BOYARIN, *Morire per Dio*, 230-231.

² Questa è la tesi ribadita insistentemente in «What Kind of A Jew Is An Evangelist?». Sarebbe probabilmente più corretto dire «letteratura non canonizzata», per evitare di suggerire in modo equivoco che la lista dei libri canonici ebraici (e pure cristiani) sia già chiusa nel I secolo.

³ Questa era già un'acuta riflessione di Ashton: J. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1991, 159.

consisterebbe soltanto nell'applicazione di alcuni *theologumena* largamente diffusi al giudeo Gesù. Boyarin non vede alcuna teoria o cristologia sostituzionista nel QV, come dice a più riprese. La polemica giovannea verso «i giudei» è esclusivamente rivolta ad un particolare gruppo egemonico all'interno della società ebraica del I secolo e questo tipo di polemiche era parte integrante della vita ebraica.

2.2 Perché Boyarin non può essere accusato di un impianto sostitutivo? Perché si tratta di un dibattito interno all'ebraismo! È molto istruttiva la valutazione che un ebreo (Kraus) dà di un altro ebreo (Boyarin).

Ancora più decisivo di ciò che si dice è chi lo dice. Kraus osserva⁴: «Proclamando che i cristiani ereditarono, compresero e svilupparono un precetto teologico ebraico comune, Boyarin può difficilmente essere accusato di una visione sostitutiva, proprio perché ebreo». Ci sono cose che un ebreo può dire ad un altro ebreo, mentre un gentile non potrebbe. Il caso di Boyarin è istruttivo, anche come paradigma per capire il quarto evangelista: le medesime espressioni, indirizzate ad un uditorio ebraico, non hanno lo stesso significato nel caso che provengano da un ebreo o da un gentile.

Giunti a questo punto potremmo anche concludere la nostra riflessione. In questi primi due paragrafi (§§1-2) è già contenuta tutta la problematica che ci interessa.

Nei paragrafi che seguono (§§3-7) torniamo sulle questioni che abbiamo già posto sul tappeto cercando semplicemente di metterne in luce alcuni risvolti e implicazioni.

3. Un esempio studiato da vicino: il supposto impianto sostituzionista del QV

In 3.1 e 3.3 si trovano stralci da M. MARCHESELLI, «Il Vangelo di Giovanni nel giudaismo. Un'identità in tensione», in *Rivista Biblica* 61(2013), 297-330

3.1 Partiamo da una tesi di dottorato discussa a Leuven. L'autore è un certo Thettayil che ha scritto la sua dissertazione sotto la guida di R. Bieringer.

Si leggano in sequenza le due citazioni seguenti: «Sebbene ci siano studiosi che sostengono la continuità tra giudaismo e cristianesimo, ce ne sono pochi che negano esplicitamente l'ideologia della sostituzione del QV» (Thettayil); «La comprensione giovannea del credo giudaico ha avuto una parte essenziale nello sviluppo della teologia cristiana della sostituzione» (Vandecasteele-Vanneuville).⁵ Dettagliamo un po' quest'accusa di «sostituzionismo», rivolta al QV, a partire dalla tesi di Thettayil pubblicata nel 2007. Nel suo studio su Gv 4,19-26 questo autore accusa direttamente Gv di avere elaborato una teologia della sostituzione (*replacement / supersessionism theology*), anzi più propriamente un'ideologia dell'annichilimento (*annullationist ideology*). Il risultato della sua analisi esegetica di Gv 4,19-26 è che «Gesù è la sostituzione di ciò che i cristiani persero / o a cui rinunciarono nella “divisione delle strade”». ⁶ L'ultimo capitolo della sua indagine ha un impianto meno esegetico e più sistematico; esso reca il titolo «Johannine Replacement Theology». ⁷ Thettayil parte dalla constatazione che tra gli studiosi del QV è diffusa l'idea che, nella teologia giovannea, non solo Gesù sostituisce il tempio, ma che egli sostituisce il giudaismo con la sua comunità: in questa interpretazione di Gv 4,24 (il detto sull'adorazione in spirito e verità) è contenuta l'essenza della teologia della sostituzione. Egli non nasconde di essere condizionato dagli studi e dalle discussioni sugli approcci interreligiosi nelle società moderne: sono i parametri ricavati da questi studi a suggerire che il QV ha in vista una teologia della sostituzione. Tuttavia, in senso stretto, né «sostituzione» né alcun'altra delle categorie suggerite da vari studiosi riguardo all'approccio giovanneo agli Ἰουδαῖοι sembra interpretare adeguatamente il QV. Gv è più sottile nel suo approccio di quanto si sia disposti ad accreditargli: in esso non è all'opera una teologia della sostituzione, quanto piuttosto un'ideologia dell'annullamento. Mediante la ricostruzione della storia della comunità cristiana che sta dietro il vangelo, possiamo raggiungere una ragionevole comprensione del fondamento logico che sta dietro a questa ideologia, che – secondo Thettayil – è la proiezione nel testo, da parte dell'evangelista, di una propria comprensione soggettiva. Tuttavia, alla luce del ritratto di Dio che si trova nella Bibbia

⁴ KRAUS, «New Jewish Directions in the Study of the Fourth Gospel», 148-150.

⁵ Cf. THETTAYIL, *In Spirit and Truth*, 468; VANDECASTEELE-VANNEUVILLE, «Johannine Theology of Revelation, Soteriology, and the Problem of Anti-Judaism», 178.

⁶ THETTAYIL, *In Spirit and Truth*, 428. Evidentemente per questo autore la divisione delle strade è ormai un dato di fatto e «cristiani» implica «non ebrei».

⁷ THETTAYIL, *In Spirit and Truth*, 428-471.

ebraica, la teologia della sostituzione è in conflitto con gli insegnamenti biblici sulla relazione di alleanza di Dio con il popolo d'Israele o il giudaismo. La sua posizione verso il QV, quanto alla presenza di ideologie sostitutive e di annullamento, è critica, ma non sprezzante: «A dispetto delle ideologie che vi si trovano, affermiamo che il vangelo è parte delle nostre Scritture. Per cui, le affermazioni e gli eventi raccontati nel vangelo richiedono una corretta comprensione per evitare alcuni pericoli».⁸

3.2 Riportiamo e discutiamo alcune considerazioni di R. Bieringer e D. Pollefeyt.⁹

NB La nostra valutazione si trova più sotto, al §6.

A giudizio di questi due autori alcuni studiosi contemporanei sono convinti che la cristologia del QV non sia sostitutiva e che, per interpretare Giovanni, si debbano usare le categorie del ristabilimento di Israele o del compimento.¹⁰ Criticando questa impostazione, Bieringer e Pollefeyt osservano che, se in teoria c'è una differenza tra compimento e sostituzione, in pratica il tipo di compimento sviluppato per secoli dalla tradizione cristiana non è possibile senza sostituzione. Gv a quale tipo di compimento rende testimonianza? A quello teoricamente possibile o a quello che storicamente si è regolarmente verificato?

I due autori valutano criticamente l'utilità del concetto di sostituzione (*supersessionism*) per l'interpretazione di Gv. Essi affermano (p. 18) che l'atteggiamento di Gv verso il giudaismo è descritto in modo inadeguato come «sostituzionismo» (*supersessionism*). La posizione di Gv è molto più sottile: egli distingue non tra due entità che si succedono dal punto di vista storico, ma tra due linee parallele (veri e falsi israeliti, veri e falsi discepoli di Mosè). La comunità dei discepoli non è il *nuovo* Israele, bensì il *vero* Israele, quello genuino. Gv ritiene che il rifiuto ebraico di credere in Gesù sia il proseguimento (o forse piuttosto la manifestazione) dell'infedeltà giudaica alla propria fede ebraica; la disponibilità a credere in Gesù è in continuità con l'adesione fedele alla fede ebraica. Le attestazioni in merito nel QV sono molteplici e tra esse si deve annoverare 5,39 (cf. 7,22, 10,34). Abramo, Mosè e Isaia sono tutti testimoni per Gesù. Chi è nella loro scia non può non credere in Gesù. Tutto ciò implica che la sostituzione non è una categoria adatta a interpretare il modo in cui Gv si rapporta all'eredità ebraica.¹¹ I rimproveri di Gv ai giudei, nella prospettiva giovannea, non sono rivolti al giudaismo in quanto tale, ma a coloro che l'evangelista considera infedeli alla loro stessa fede ebraica. Li avrebbe potuti rivolgere egualmente a molti ebrei del periodo precedente a Cristo. Gv non si oppone in nessun modo al giudaismo come entità razziale o etnica, né al giudaismo come religione in quanto tale. La polemica giovannea ci ricorda un tratto centrale della tradizione biblica: la polemica dei profeti per l'infedeltà del popolo all'alleanza.

Tutto ciò, però, non farebbe che aggravare la posizione del quarto evangelista: il criterio della divisione, infatti, è la fede in Gesù. Ed egli spiega l'incredulità dei giudei soltanto in base a corruzione morale, mancanza di comprensione o infedeltà alla loro stessa fede ebraica.

L'antigiudaismo che si trova in Gv è, dunque, sottile e complesso: esso consiste nel fare della fede in Gesù la condizione per la genuinità della fede ebraica. Così Gv non lascia possibilità per la fede di persone che sono fedeli al loro credo ebraico, ma non credono in Gesù.

⁸ THETTAYIL, *In Spirit and Truth*, 471.

⁹ R. BIERINGER – D. POLLEFEYT, «Open to both Ways...? Johannine Perspectives on Judaism in the Light of Jewish-Christian Dialogue», in M. LABAHN – K. SCHOLTISSEK – A. STROTMANN (Hrsg.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*, Fs. J. Beutler, Paderborn – München – Wien – Zürich 2004, 11-32. Ci soffermiamo esclusivamente sul §1 di questo studio (pp. 13-22), dal titolo: «Antigiudaismo e cristologia giovannea».

¹⁰ Ecco la galleria degli «imputati» che usano queste categorie: F.-W. Marquard (1990); B. Klappert (2001, Leuven 2000); S. Motyer (2001, Leuven 2000); J. Zumstein (2001, Leuven 2000).

¹¹ Qui i nostri due criticano – a ragione – le posizioni purtroppo grossolanamente sostituzioniste del vecchio Brown (Commentario del 1966).

3.3 La pretesa di verità giovannea.

Il trattamento che Gv riserva al personaggio collettivo οἱ Ἰουδαῖοι è visto a volte come l'esito della pretesa di verità giovannea e del fatto che essa è formulata in modo tale da non lasciare spazio ad altre posizioni.¹² La scuola di Leuven (Bieringer, Pollefeyt, Vandecasteele-Vanneuville) sottolinea questo aspetto con notevole insistenza.¹³ la questione davvero cruciale è se gli elementi anti giudaici del vangelo siano intrinseci alla teologia esclusivista e cristocentrica di Gv. Per questi autori lo sono. In un modo simile Theobald, concludendo l'introduzione al suo Commentario al QV, afferma che la polemica giovannea contro «i giudei» è solo «il sintomo più evidente di una concezione che – senza farle torto – si lascia caratterizzare come “monismo cristologico”: ogni esperienza di Dio è qui misurata sulla fede in Cristo; se non le corrisponde si consegna al verdetto della fantasia e dell'illusione. La concezione cristocentrica delle Scritture dell'evangelista, la sua interpretazione dualistica del mondo, la sua consapevole risposta negativa a un'autonoma teologia di Israele, la sua ecclesiologia, eccetera, stanno in funzione di questo suo “monismo cristologico”».¹⁴

Se questo genere di riflessione, da un lato, riporta il supposto anti giudaismo al cuore dell'annuncio giovanneo e della sua struttura teologica, dall'altro, lo priva paradossalmente della sua peculiarità: l'atteggiamento del QV verso i giudei altro non sarebbe, dunque, che la concretizzazione del suo atteggiamento verso gli increduli.¹⁵ Anche la Reinhartz, tra gli altri, intravede che il problema è come il QV tratta gli increduli; questi increduli, nella fattispecie, sono chiamati «i giudei».

4. La questione se c'è *supersessionism* o no, non si risolve con l'esegesi dei singoli passi o versetti; occorre prendere posizione sulla collocazione di Gv nella traiettoria che porta alla «separazione delle strade».

4.1 Stralcio da M. MARCHESELLI, «L'anti giudaismo nel Vangelo di Giovanni», in *Ricerche Storico Bibliche* 20(2008), 157-180

Occorre passare dall'esegesi di singoli passi alla valutazione del contesto in cui sono stati prodotti. La risposta al quesito sull'anti giudaismo del QV non sta nei testi.¹⁶ sta fuori di essi, nel contesto che li ha

¹² È questo un tratto su cui insiste notevolmente la Reinhartz: cf. MARCHESELLI, «Anti giudaismo nel Quarto Vangelo?», 452-467.

¹³ POLLEFEYT – BIERINGER, «*Hoi Ioudaioi*», 189 ricordano che vari suggerimenti sono stati fatti per ridurre il potenziale anti giudaico dell'espressione «i giudei»; tuttavia, secondo loro, nessuna proposta si rivolge alla questione soggiacente della cristologia di Gv. Nella medesima linea, Vandecasteele-Vanneuville ritiene che gli aspetti etici e teologici dell'anti giudaismo giovanneo (che, per lui, è – in ogni caso – fuori discussione) sono troppo facilmente trascurati nel dibattito tra gli studiosi: cf. VANDECASTEELE-VANNEUVILLE, «Johannine Theology of Revelation, Soteriology, and the Problem of Anti-Judaism», 175-177. «Molta attenzione è posta allo sfondo letterario e socio-storico dell'anti giudaismo giovanneo, ma – a nostro giudizio – questo approccio è manchevole nella misura in cui ignora la responsabilità teologica ed etica dell'autore. È precisamente questa responsabilità che ci porta al cuore della faccenda e cioè alle affermazioni cristologiche di Gv. Uno studio di queste affermazioni porta in primo piano un esclusivismo teologico intollerante» (177). Si veda anche la posizione di Thettayil, nella sua tesi di dottorato difesa a Leuven e diretta da R. Bieringer, a proposito della unicità di Cristo dal punto di vista salvifico: solo parlando di ciò in termini di certezza provvisoria (*provisional certitude*) possiamo sperare di essere preservati dal diventare arroganti e oppressivi. Cf. B. THETTAYIL, *In Spirit and Truth. An Exegetical Study of John 4:19-26 and a Theological Investigation of the Replacement Theme in the Fourth Gospel* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 46), Peeters, Leuven – Paris – Dudley, MA 2007, 468.

¹⁴ M. THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12* (Regensburger Neues Testament), Pustet, Regensburg 2009, 98-99. L'unica via d'uscita responsabile, per Theobald, è prendere sul serio i due contesti coinvolti nell'atto interpretativo: quello di produzione del testo e quello del lettore. Una lettura che non contestualizzi storicamente il testo, non sarà mai in grado di accettarlo: «soltanto un ascolto attento, il più possibile esatto, del testo, come pure un'accurata riproduzione delle sue strutture formali e contenutistiche, tenendo conto delle sue condizioni d'origine (esplorate nel circolo ermeneutico), abilitano i suoi lettori a un dialogo teologico con esso» (*Ivi*, 99).

¹⁵ Riaffiora qui la classica posizione di Bultmann, la quale, in effetti, ha contribuito a ridurre – e non a maggiorare – il potenziale anti giudaico del QV: così TANZER, «The Problematic Portrayal of “the Jews” and Judaism in the Gospel of John», 113-114. Per una presentazione della posizione di Butlmann sui giudei, che lo collochi dentro la Germania nazista degli anni 30, si veda SMITH, *The Fourth Gospel in Four Dimensions*, 18-19.

¹⁶ Un'esegesi minuziosa dei testi, come quella prodotta dalla Pontificia Commissione Biblica nel documento *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, non riesce a risolvere completamente il nodo fondamentale, che può essere sciolto solo a partire da una corretta valutazione della natura dei testi stessi. La

determinati e al cui interno vanno ricollocati. Si tratta di valutare la peculiare natura storica e teologica del NT, che nel nostro caso specifico è la peculiare natura storica e teologica del QV: *storica*, in riferimento alla composizione concreta della comunità nella quale e per la quale è stato prodotto il testo, e *teologica*, in riferimento al modo in cui viene da essa compreso il suo rapporto con l'ebraismo.¹⁷

Composizione e autocoscienza delle comunità che produssero i testi o per le quali i testi furono prodotti. Il NT è un *corpus* di scritti ebraici? Probabilmente occorre dare risposte diversificate a seconda dei testi che compongono il NT.

4.2 La questione della collocazione è discussa.

4.2.1 La posizione di Beutler: cf. il contributo di questo autore in M. MARCHESELLI (ed.), *Israele e Chiesa nel Vangelo di Giovanni. Compimento, reinterpretazione, sostituzione? Atti della giornata di studio sugli scritti giovannei promossa dal gruppo di lavoro Ecclesia-Israel (Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna, Bologna 29 ottobre 2015)* (Epifania della Parola 14), EDB, Bologna 2016.

Nel mio libro menzionato non ho fatto esplicitamente la domanda, se o in che grado il Quarto Vangelo voglia "sostituire" le istituzioni ebraiche o persino Israele stesso con la nuova comunità della Chiesa di coloro che credono in Gesù come il Messia d'Israele. Questa volta farò la domanda più esplicita. All'inizio cercherò di focalizzare l'attenzione sul punto centrale nel nostro dibattito: la cristologia del quarto Vangelo. Rimane ancora nelle possibilità del pensiero ebraico o lo oltrepassa? Già dall'inizio vorrei però mettere in guardia verso un'opinione che pensa che sia possibile un giudizio "oggettivo" sulla domanda. Le risposte saranno differenti secondo il punto di vista. Ciò che appare ad un cristiano ancora "dentro" del Giudaismo può presentarsi ad un Ebreo già "fuori". Manca un'istanza terza, oggettiva, che possa giudicare. Torneremo a questo problema alla fine della nostra relazione.

4.2.2 La posizione di Crossan.

Stralcio da M. MARCHESELLI, «L'antigiudaismo nel Vangelo di Giovanni», in *Ricerche Storico Bibliche* 20(2008), 157-180

Le critiche che sono state rivolte a Destro – Pesce toccano precisamente la possibilità di stabilire l'asserita distinzione tra giovanatismo e giudaismo: i più ritengono che non sia possibile.¹⁸ Crossan ha espresso efficacemente così le difficoltà sollevate dall'ipotesi Destro – Pesce:¹⁹ posto che esiste una distinzione tra setta e culto (la prima resta all'interno del sistema religioso mentre il secondo rappresenta una novità) chi è che dà il nome? Chi può distinguere una setta da un culto? Basta che i membri della religione madre (tutti? i più? qualcuno?) o le sue autorità (tutte? la maggior parte? qualcuna?) dichiarino che la religione figlia non è una setta, ma un culto, non è una riforma teoreticamente possibile, ma una religione nuova e invalida? La collocazione di Gv fuori dal giudaismo non riesce persuasiva per ragioni teoretiche e pratiche. *Teoretiche*. Non ci sono obiezioni veramente decisive rispetto al fatto che una comunità potesse ammettere dei gentili al suo interno senza abiurare al giudaismo. All'interno della tradizione biblica c'è sempre stata tensione tra sterminio o conversione quale ultima soluzione divina al problema delle genti. La conversione escatologica dei gentili non è pensata come conversione al giudaismo e ai suoi rituali, quanto piuttosto alla giustizia e alla rettitudine del Dio di Israele. Questo è esattamente perché e come tanti dei primi «cristiani», potevano essere integralmente giudei e accettare maschi gentili non circoncisi, come mostra anche il

presentazione che il documento fa del giudaismo postesilico insiste sulla sua varietà e sul fatto che le relazioni tra i diversi gruppi erano di tanto in tanto estremamente tese, arrivando fino all'ostilità. Quest'ultima indicazione (cf. n. 66, alla fine) ha davvero un suo peso, se il NT può essere ritenuto come parte della galassia giudaica. Questo aspetto non viene mai esplicitamente dichiarato dal documento, anche se pare supposto.

¹⁷ A giudizio di Stefani (*Antigiudaismo*, 21-29) proprio la peculiare composizione delle comunità cristiane formate sia da ebrei che da non ebrei «rende arduo considerare la nascita della comunità sotto la categoria del "vero Israele", qualifica che sarebbe adatta ad una Chiesa formata o da soli ebrei o da soli gentili che si pensano subentrati al popolo che ha rinnegato il suo messia». Gli scritti del NT dovrebbero essere ritenuti la radice prima dell'ostilità cristiana nei confronti degli ebrei «solo se già a quell'epoca tutti gli ebrei non avessero creduto in Cristo e tutti coloro che avevano fede in Gesù fossero stati non ebrei: ciò è esattamente quanto *non* avviene nel NT».

¹⁸ J.H. ELLIOTT, «Un nuovo libro di antropologia culturale del Nuovo Testamento», in *RivBib* 46(1998), 93-97 (qui 93).

¹⁹ J.D. CROSSAN, «Reflections on Adriana Destro and Mauro Pesce, *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del vangelo di Giovanni*», in *ASE* 21(2004), 591-595.

racconto di Galati sull'assemblea di Gerusalemme. All'interno di una tale visione escatologico-apocalittica l'accettazione dei gentili dentro la comunità non è affatto non-giudaica né tanto meno anti-giudaica. *Pratiche*. A parte l'accettazione dei gentili, il giudaismo di Qumran segna una presa di distanza di gran lunga più radicale del giovanismo. Il giovanismo resta in un dibattito molto più stretto con qualunque alternativa giudaica tradizionale di quanto non faccia il qumranismo. Insomma, a meno di esplicita apostasia, com'è che un gruppo si sposta da dentro a fuori del giudaismo nel I secolo?

5. Fare esegesi in modo responsabile.

Stralcio da M. MARCHESELLI, «Il Vangelo di Giovanni nel giudaismo. Un'identità in tensione», in *Rivista Biblica* 61(2013), 297-330

Non si fa esegesi in una torre d'avorio e affrontare un tema come quello del rapporto tra il QV e il giudaismo non può prescindere dal farsi carico di cosa è in gioco oggi nei rapporti della chiesa con l'ebraismo.²⁰ Se, da un lato, ribadiamo ancora una volta che non si può abbandonare il terreno dell'indagine letteraria, storica e teologica, dall'altro, concordiamo assolutamente con quanti sottolineano che ci sono importanti atteggiamenti personali e comunitari da assumere e che c'è una prassi da orientare.²¹

Come abbiamo più volte affermato nell'arco della nostra esposizione, riteniamo che il QV possa e debba essere letto come espressione di letteratura ebraica del I secolo. Se questa posizione non dovesse trovare d'accordo tutti gli studiosi (e di fatto non li trova d'accordo) ci pare in ogni caso che, nel cono d'ombra in cui ci si deve rassegnare a stare, sia opportuno assumere un atteggiamento responsabile verso l'oggi e verso il futuro della chiesa e dei suoi rapporti con l'ebraismo. A proposito dell'approccio al QV sostenuto nel suo commentario, Wengst dichiara:²² «Non pretendo naturalmente di offrire la “esatta” interpretazione del vangelo di Gv, spero solo che sia una delle interpretazioni possibili». Perché egli offra *questa* lettura, tra le varie possibili, è così spiegato:²³ «Per me si tratta [...] dell'assunzione di una accresciuta responsabilità storica anche nell'esercizio del lavoro esegetico. Come esegeta cristiano non desidero più fare alcuna affermazione teologica [...] che ferisca l'integrità giudaica. [...] Non devo più percepire come autonome le affermazioni della tradizione giudaica, ma [...] posso comprenderle quali testimonianze intorno allo stesso Dio con il quale attraverso Gesù Cristo, come membro della chiesa e uomo dei gentili, mi trovo messo in relazione».²⁴

Ci pare, questo, un punto teologicamente rilevante. Esso dice qualcosa del rapporto tra testo e storia degli effetti, tra testo e storia della sua interpretazione: occorre orientare in modo responsabile l'interpretazione. Il testo finisce per diventare – almeno in parte – come noi lo interpretiamo, pur conservando la capacità di riprendersi un giorno quella dignità che, a volte, gli abbiamo negato.

²⁰ Un punto questo su cui insiste opportunamente M. NEUBRAND, «Das Johannesevangelium und “die Juden”. Antijudaismus im vierten Evangelium?», in *Theologie und Glaube* 99(2009)2, 205-217. L'esegesi ha un rilievo a livello di politiche sociali e di pastorale. A nostro giudizio, è tuttavia necessario conservare una distinzione tra l'istanza del dialogo con l'ebraismo contemporaneo e l'impegno direttamente storico ed esegetico nell'interpretazione dei testi: questi due aspetti si condizionano a vicenda, ma ci si deve guardare dal perdere il senso della loro differenza.

²¹ Cf. TANZER, «The Problematic Portrayal of “the Jews” and Judaism in the Gospel of John», 116-118. La Tanzer suggerisce pure un atteggiamento estremamente responsabile da parte ebraica: anche i giudei devono cercare di mettersi nei panni dei cristiani ed assumere un atteggiamento empatico verso il dilemma che il vangelo pone loro; nel contesto del dialogo, essi debbono evitare di ritrarre se stessi nel ruolo delle vittime.

²² WENGST, *Il Vangelo di Giovanni*, 12.

²³ WENGST, *Il Vangelo di Giovanni*, 11.

²⁴ È questo anche l'atteggiamento di B.D. JOHNSON, «“Salvation Is from the Jews”. Judaism in the Gospel of John», in F. LOZADA – T. THATCHER (edd.), *New Currents through John. A Global Perspective* (SBL Resources for Biblical Study 54), SBL, Atlanta 2006, 83-99. Egli si domanda: è proprio necessario vedere Gv entro un contesto di duro dissenso con i giudei? Contro quella che giudica la linea di tendenza dominante, Johnson suggerisce che è possibile immaginare una più positiva appropriazione di temi e simboli del giudaismo. Se molti parlano di appropriazione all'interno di un conflitto, il suo studio dimostra che è possibile immaginare un uso di questi stessi temi per presentare una particolare interpretazione del loro *focus*, correttamente compreso. Raramente si nota che l'uso giovanneo di temi dal giudaismo è quasi interamente positivo: ecco allora che questo saggio esamina l'uso di temi del giudaismo in Gv per capire se essi possono essere visti positivamente anziché negativamente.

6. Muoviamo alcune osservazioni critiche all'impostazione di R. Bieringer e D. Pollefeyt (cf. *supra* §3.2) e all'accusa di esclusivismo che nascerebbe dal «monismo cristologico» (cf. *supra* §3.3).

6.1 Intanto riconosciamo volentieri che il termine *novus Israel* deve essere completamente abbandonato. La categoria *verus Israel* invece conserva una sua pertinenza, ma solo nella misura in cui è usata dai giudeo-cristiani: non la si può riferire alla Chiesa in quanto tale, ma solo alla sua componente di origine ebraica.

Il giudizio per cui l'impostazione giovannea sarebbe una forma di anti giudaismo peggiore del sostituzionismo sembra, però, scaturire dall'inconfessata persuasione che la fede in Gesù non sia una forma di ebraismo possibile nel I secolo della nostra era. A noi, invece, pare del tutto comprensibile – e non ci sembra che si tratti di una forma di anti giudaismo – che un giudeo della seconda metà del I secolo (cioè l'evangelista) ritenga che la sua fede nel messia di Nazaret sia precisamente quella forma di giudaismo che Dio ha progettato per Israele dopo la distruzione del (secondo) tempio.

Quali sono i requisiti perché si possa parlare di anti giudaismo? Che ci sia un giudizio di condanna, per motivi religiosi e non etnici, rivolto alla totalità del popolo ebraico da qualcuno che ebreo non è.

La rivendicazione che ci sia, all'interno dell'Israele etnico, un *verus Israel* affiora anche in Paolo: in Rm 9,6b egli fa un discorso molto simile a quello di Gv («non tutti quelli che provengono da Israele sono Israele»). È difficile però accusare Paolo di anti giudaismo! Si potrà dire che le affermazioni paoline sono violente, che esse hanno generato comportamenti anti giudaici, ma difficilmente si potrà dire che Paolo è anti giudaico: questa accusa implica, infatti, che ci sia un giudizio negativo (basato su motivi religiosi e non etnico-razziali) portato sull'insieme del popolo ebraico, dall'esterno di quel popolo. Ora, Paolo resta un giudeo. Ci si dovrebbe ricordare che la stessa cosa vale per il quarto evangelista: Giovanni resta un giudeo.

Se Gv è un testo ebraico, i termini del problema mutano sensibilmente: siamo davanti a un conflitto in famiglia, per decidere quale sia lo sviluppo autentico della tradizione. Che tipo di ebreo era il quarto evangelista? Era semplicemente un ebreo. Il dramma dell'anti giudaismo scaturisce dalla perdita totale della percezione che Gv parla dal di dentro del mondo ebraico del I secolo della nostra era. Il problema nasce quando dei gentili si appropriano delle dichiarazioni giovannee e ne fanno un uso improprio, contro tutto Israele (nel quale non riconoscono più le proprie radici), giudicandolo ormai dall'esterno.

6.2 La verità giovannea è per forza esclusivista?

Riteniamo che non lo sia necessariamente per due ordini collegati di motivazioni: la verità per il QV coincide con la persona di Gesù, il che implica una dimensione relazionale della verità e dunque l'impossibilità di una sua «detenzione»; la verità per il QV è qualcosa che ci sta di fronte e in cui lo Spirito ci guida.

7. Gv lascia spazio per altre posizioni?

Se l'evangelista fosse disposto ad ammettere la liceità di un'ermeneutica delle Scritture diversa dalla sua è domanda a cui è difficile rispondere. Personalmente non ci pare che egli sarebbe stato tanto propenso a concedere una tale opzione. Come, d'altro canto, nessun profeta veterotestamentario avrebbe mai concesso che il popolo continuasse a vivere la relazione con YHWH in un modo diverso da come lui, il profeta, la proponeva.

Altra questione è se noi, che non siamo ebrei – e che prendiamo in mano il vangelo secondo Giovanni a una distanza di secoli dagli eventi che in esso sono narrati –, possiamo ammettere la legittimità di una ermeneutica ebraica diversa da quella cristiana. In questo caso la risposta è certamente sì. Questo è precisamente il problema di fondo del documento del 2001 su *Il popolo ebraico e le sue sacre Scritture nella Bibbia cristiana*. Il ragionamento

contenuto in questo documento, ripreso con grande forza nella prefazione di Ratzinger, è che la prospettiva cristiana di lettura delle Scritture d'Israele nasce da una opzione che è esterna ai testi biblici: l'opzione di fede nel messia venuto – e identificato con Gesù di Nazaret – rappresenta la chiave ermeneutica di una lettura cristiana dell'AT. Ora una tale opzione di fede – oggi ne siamo consapevoli – non può essere imposta in nessun modo. Se il presupposto di una lettura «giovannea» delle Scritture d'Israele è la fede in Gesù messia e se questa fede non può essere imposta, è evidente che una lettura delle Scritture di altro tipo da quella di Giovanni è legittimata per il semplice fatto che essa è la logica conseguenza di una diversa opzione di fede²⁵.

²⁵ WENGST, *Il vangelo di Giovanni*, 226 fa osservare «se il Dio operante in Gesù è [...] il Dio già conosciuto in Israele», allora non è affatto evidente che chi non percepisce la sua presenza in Gesù non conosce affatto Dio; almeno non lo è per i giudei.