

Giudei, Greci e Romani nel Vangelo secondo Giovanni

Marida Nicolaci

Gli studi più recenti sul giudaismo del periodo ellenistico e romano evidenziano, da un lato, la compattezza che caratterizza, nonostante le diverse articolazioni e modulazioni del rapporto tra fede giudaica ed ellenismo, il giudaismo “cosmopolita” interpretato nella diaspora mediterranea,¹ dall’altro l’enorme varietà e spesso irriducibilità di stili, credenze e atteggiamenti che caratterizzano il giudaismo palestinese non solo prima ma anche dopo il 70 d.C. Non si tratta, infatti, di un “giudaismo normativo” monolitico di impostazione farisaica, ma di un giudaismo estremamente diversificato che era tale prima dello scoppio della prima guerra e lo rimase fino agli esiti disastrosi della rivolta di Bar Kochba, pur restandovi dominante il ruolo dei farisei sia prima che dopo il 70 d.C.² Il compito della ricerca attuale, anzi, è forse proprio

¹ Cf. J.M.G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE – 117CE)*, T & T Clark, Edinburgh 1996. Nel suo studio Barclay mostra bene come l’elasticità culturale che caratterizza il giudaismo della diaspora potesse essere assicurata solo sulla base di un “web di obblighi sociali e religiosi” (Ibid., 442), cioè un sistema di tradizioni, osservanze e pratiche, che garantisse il confine etnico e, dunque, la protezione dell’identità giudaica nell’ambiente circostante, fino al rischio di costituire per esso un’“offesa” sociale e politica.

² Cf. J. Neusner, *Formative Judaism: Religious, Historical and Literary Studies, Third Series: Torah, Pharisees and Rabbis*, Scholars Press, Chico 1983, 83-98; J. Neusner – W.S. Green – E.S. Frerichs (edd.), *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, University Press, Cambridge 1987. Il ruolo dei farisei resta determinante sia per capire la società giudaica al tempo di Gesù sia per capire gli sviluppi della storia giudaica e di quella cristiana tra primo e secondo secolo d.C. Cf., sulla scorta degli studi di M Hengel, le recenti sottolineature di G. Jossa: “malgrado questa pluralità, già dalla fine del II sec. a.C. i farisei erano nel popolo il gruppo in sostanza spiritualmente dominante e avevano il maggior seguito” (M. Hengel, *Il Paolo precristiano*, Paideia, Brescia 1992, 121 citato da G. Jossa, *Giudei o cristiani?*, Paideia, Brescia 2004, 54 n. 1); tenendo conto del ruolo che attribuiscono loro sia Luca (cf. At 5,34-40) che Giuseppe (cf. *AJ* 20,200-203; *BJ* 2,411) in momenti delicati della storia giudaica degli anni tra il 30 e lo scoppio della prima guerra, “non ha senso pensare che poco prima della guerra i farisei abbiano improvvisamente riacquisito una influenza che prima avevano perduto o che siano improvvisamente ritornati «dalla pietà alla politica». Molto più logico è pensare che essi (e in particolare, come è ovvio, i loro capi) comparissero, e che anzi ad essi si facesse ricorso ogni qual volta si presentavano situazioni particolarmente delicate. I farisei erano quindi un gruppo realmente influente del giudaismo dell’epoca e l’immagine che ne forniscono i vangeli si rivela di notevole valore storico” (*Giudei o cri-*

quello di ricordare il dato di un giudaismo complesso e diversificato, capace secondo il NT di strane alleanze trasversali,³ e quello del suo denominatore comune, peraltro anche tipicamente farisaico, rappresentato dalla adesione stretta dei giudei alla Legge, all'elezione e all'alleanza e alle promesse in essa contenute.⁴

In ordine allo studio di questo giudaismo con confini identitari ben marcati rispetto al mondo degli *ethnikoi* (*Hellēnes* e *Rōmaioi*) e in rapporto polemico con un cristianesimo nascente con pretese universalistiche, il Vangelo secondo Giovanni presenta dei dati che ne fanno un campo di indagine e verifica particolarmente interessante nella prospettiva del presente colloquio. Dal punto di vista linguistico, anzitutto, come notava già puntualmente il p. Lagrange, esso costituisce un caso unico nella letteratura evangelica perché fa comparire sulla scena, tanto in relazione a Gesù quanto in relazione ai *lou-daioi*, non solo i *Samaritai* (4,9.39.40; 8,48) ma anche gli *Hellēnes* (7,35; 12,20) e i *Rōmaioi* (11,48) mai citati in quanto tali nei sinottici; ed è soltan-

stiani, 53s). Su questa linea, cf. anche A.J. Saldarini, *Farisei, scribi e sadducei nella società palestinese*, Paideia, Brescia 2003, 184-192 che trova per esempio il quadro giovanneo coerente con la situazione della prima metà del I secolo in Palestina. Oltre a mostrare "significative caratteristiche in comune con la presentazione che Giuseppe ne fornisce per il periodo asmoneo" (184), "la presentazione giovannea dei farisei corrisponde in gran parte a ciò che è noto delle società innestate nell'impero romano. La religione è parte della struttura politica e sociale. A dirigere la società sono le sue guide tradizionali, in questo caso i capi dei sacerdoti sostenuti da addetti ai servizi che nella società adempiono a diverse funzioni e lottano per influenzare chi detiene il potere" (192). In qualità di "collaboratori dei capi dei sacerdoti" i farisei "riassumono in sé i ruoli di scribi e anziani" (189).

³ Si veda, per esempio, quanto afferma J. Taylor, *Why did Paul persecute the church?*, in G.N. Stanton and G.G. Stroumsa (edd.), *Tolerance and intolerance in early Judaism and Christianity*, University Press, Cambridge 1998, 99-117 a proposito della "sacriliga alleanza" tra partiti normalmente contrapposti come "i farisei" e "gli erodiani" che compaiono insieme in Mt 22,15-22// e Mc 3,6. Nella stessa linea già M. Hengel, *Jésus et la violence révolutionnaire*, Cerf, Paris 1973, 106.

⁴ Cf. l'impostazione del rapporto tra "giudaismo" e "giudaismi" in J.D. Dunn, *Gli albori del cristianesimo. 1 La memoria di Gesù. Fede e Gesù storico*, Paideia, Brescia 2006, 271-276.296-309. Secondo M. Hengel, *Giudaismo ed ellenismo*, Paideia, Brescia 2001, 635, il giudaismo palestinese, non meno che quello della diaspora, partecipò in pieno della «koiné religiosa» del suo ambiente. Esso, non meno di quello della diaspora, aveva ugualmente "nonostante la sua disorientante eterogeneità, un punto di riferimento centrale e dominante nella torà, che proprio in virtù della lotta che esso affrontò per la difesa della propria identità spirituale acquistò la sua assolutezza...La legge, per quanto il retto modo di intenderla e interpretarla fosse oggetto di discussioni e contrasti aspri e irrisolvibili, continuò a rimanere espressione dell'unità del popolo giudaico, dal momento che proprio in virtù sua esso si distingueva da tutti gli altri popoli. Al tempo stesso la legge offriva, anche nelle cerchie ellenizzate della diaspora, la garanzia della coesione nazionale-religiosa, infondendo, grazie al suo monoteismo etico, un sentimento di superiorità rispetto ai culti ellenistici".

to giovannea la precisazione che il titolo della croce, *Gesù il Nazareno, il re dei Giudei*, era scritto in tre lingue: *hebraïsti, rōmaïsti, hellēnistï* (Gv 19,20).⁵ Dal punto di vista narrativo, poi, il IV Vangelo fa emergere più degli altri il volto complesso del giudaismo palestinese: asserragliato come *ethnos* attorno alla propria Legge e al Luogo santo (cf. Gv 7,35; 11,48; 18,35; 19,7), pronto, nella persona dei farisei, a constatare con sconforto che il *kosmos* “è andato dietro” a Gesù (cf. 12,19) e contemporaneamente, nella persona dei suoi sommi sacerdoti, pronto a sacrificare le proprie attese e i postulati della propria esistenza al fine di mantenere la pace col Cesare (cf. 19,15: “non abbiamo re se non Cesare”). Sotto il nome-titolo di *Ioudaïoi*, nella narrazione giovannea, vengono indicati in particolare dei personaggi zelanti, fanatici della Toràh, concentrati sul Tempio e su Gerusalemme, che, pur avendo un cuore genuinamente farisaico, tanto in relazione ad una certa appartenenza “partitica” quanto al livello dell’ideale religioso condiviso, non si identificano *tout-court* con i farisei né con i sommi sacerdoti o con le autorità gerosolimitane e rivelano talvolta una vena apocalittica e un orientamento messianico estremista (cf. 8,22.28) sospettabile di tradursi in un attivismo anti-romano (cf. 11,46-48; 12,10s). Enigma degli enigmi del quarto Vangelo, questi *giudei* di Giovanni, messi in relazione a *samaritani, greci e romani*, costituiscono un caso interessante da indagare anche sul piano teologico: sono infatti i protagonisti principali nei capp. 5-12 e il “carattere” che il narratore definisce con più cura, attraverso le azioni, gli atteggiamenti, i discorsi diretti che attribuisce loro e, soprattutto, attraverso i commenti e le affermazioni che fa a loro riguardo. Nonostante l’atteggiamento globalmente negativo che essi assumono nei riguardi di Gesù, nella trama narrativa del Vangelo non sono solo i suoi peggiori antagonisti ma anche i suoi interlocutori privilegiati e di loro, diversamente da quanto avviene per i “farisei” e per i “sommi sacerdoti”, è atte-

⁵ Cf. J.M. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean*, Gabalda, Paris 1927³, CXXXIss, nel paragrafo dedicato al *milieu historique* del quarto Vangelo. Le sue osservazioni sono state opportunamente riprese da L. Devillers, *La Fete de l'Envoyé. La section johannique de la Fete des Tentés (Jean 7, 1-10, 21) et la Cristologie*, Gabalda, Paris 2002, 162s: quelli che vedono nell’uso dell’espressione “i giudei” una stigmatizzazione voluta dell’intero popolo giudaico, non tengono presente il “procedimento stilistico della sineddoche” per il quale si designa una parte per il tutto. «Già molto tempo fa, Lagrange aveva fatto, a proposito dell’uso della sineddoche da parte dell’evangelista, una riflessione tanto rara quanto giudiziosa. Il fondatore dell’*École Biblique* aveva notato che Giovanni non parlava solamente dei *Ioudaïoi* ma anche dei *Romani*. Questo piccolo dettaglio, apparentemente irrilevante, merita di essere notato: in effetti, Giovanni è il solo evangelista a designare gli occupanti con il loro nome e non solamente attraverso il loro rappresentante (Ponzio Pilato) o i suoi subalterni (centurione, soldati, coorte). Ora, una cosa è certa: il fatto che Giovanni menzioni «i romani», nell’evocazione della distruzione del tempio, non significa in alcun modo che egli voglia rendere *tutti i romani* responsabili della distruzione del tempio».

stata almeno in tre occasioni nei capp. 5-12 una forma di fede in Gesù (8,30-31; 11,45; 12,11): una fede tanto preziosa in potenza (cf. 8,31s) quanto ambigua e rischiosa in concreto (cf. 8,30-31.59), temuta dai farisei e dai sommi sacerdoti per la sua forza coinvolgente e le sue conseguenze politiche e religiose (cf. 11,47-48); una fede difficile, quasi impossibile (cf. 5,44; 10,25-26) ma, in ogni modo, letale per Gesù e non solo per lui (cf. 11,47-53; 12,10-11). Questi “giudei” non sono quindi personaggi “piatti” né statici, ma “figure ambivalenti, divise”⁶ di cui, in ultima analisi, l’evangelista fa i “focalizzatori” del racconto.⁷ La complessa identità giudaica che essi mediano e incarnano risulta quanto mai stimolante, quindi, in ordine al nostro tema perché può essere compresa fruttuosamente, sullo sfondo della polemica che attraversa anche le tre lettere di Giovanni, nel quadro delle diverse riletture neotestamentarie della storia delle relazioni tra un “giudaismo” in crisi, sconvolto dalla guerra e dalla distruzione del tempio, e un “cristianesimo” nascente che si manifesta sempre più irriducibilmente diverso nella professione della propria fede e nella propria prassi e sempre più sensibile all’universalità della salvezza donata agli uomini da Dio nel suo Cristo.⁸

⁶ Così S. Motyer, *Your Father the Devil? New Approach to John and 'the Jews'*, Paternoster, Carlisle 1997, 52-53. L'autore mette in evidenza l'attitudine insieme positiva e negativa del Vangelo nei riguardi dei Giudei (è l'ambivalenza verso “i giudei”) e dei Giudei nei riguardi di Gesù (è l'ambivalenza tra “i giudei” del Vangelo). Secondo l'autore, come anche secondo la maggior parte degli studiosi che vedono in questa doppia attitudine verso il “giudaismo” rappresentato dai “giudei” il segno del rapporto conflittuale tra chiesa nascente e sinagoga, questa doppia ambivalenza è “sintomo” di una relazione delicata e complessa tra l'autore del Vangelo e i suoi destinatari da comprendere alla luce della storia del “giudaismo” superstita alla distruzione del 70. Dal nostro punto di vista, l'ambivalenza tra i Giudei è la prima cosa da spiegare storicamente: come l'ambivalenza verso i Giudei, così l'ambivalenza tra i Giudei nei riguardi di Gesù è il “sintomo” di una relazione delicata e complessa che merita di essere esplorata con cura non minore della prima.

⁷ L'identità de “i giudei” del IV Vangelo costituisce una *vexata quaestio* negli studi giovannei, ancora non esaurita, che deve essere affrontata con una pluralità di metodi, non solo letterario-sincronici ma anche storico-diacronici. Allo stato attuale della ricerca sembra si possano considerare assodati alcuni elementi: a) i “giudei” non si identificano con i farisei, né nel testo né nella storia, ma l'anima farisaica li attraversa e la leadership politico-religiosa dei farisei li caratterizza; b) i “giudei” hanno quindi una consistenza autonoma, tanto sul piano letterario quanto sul piano storico, derivabile dai modelli religiosi che mostrano di condividere (concentrazione rigida sul monoteismo, sulla Torà e sul Tempio) e dal modo in cui ad essi si rapportano. I “giudei” incarnano per questo un tipo di giudaismo; c) tanto sul piano letterario che su quello storico, questi “giudei” sono molto vicini a Gerusalemme e alla regione giudaica ma non sono esclusivamente legati ad essa. Anche in questa mobilità geografica si manifesta quindi il carattere trasversale che ne rende la figura così interessante dal punto di vista storico e teologico. Cf. per questo M. Nicolaci, *Egli diceva loro il Padre. I discorsi con i Giudei a Gerusalemme in Gv 5-12*, Città Nuova, Roma 2007, 84-88.325-332.

⁸ Per questi due aspetti della ricerca sulla letteratura giovannea e sul quarto Vangelo in particolare si confrontino, rispettivamente, la messa a punto di A. J. Köstenberger, *The Destruction of*

Il modo tipico di Giovanni di riferirsi a *Greci*, *Romani* e *Giudei*, mettendo in rilievo la relazione dei *Giudei* con gli uni e con gli altri, ci sembra offerta dunque due tipi di indicazioni:

1. in merito alla sua interpretazione del “genere vangelo”, cioè al suo appello alla fede in Gesù Cristo veicolato nella forma di racconto-testimonianza della “storia di Gesù” e offerto come tale ad un uditorio di origine giudaica ambientato in diaspora;

2. in merito al suo modo di concepire i *Giudei* in rapporto alla vocazione e missione universale di Israele. I *Giudei* si definiscono infatti essenzialmente in rapporto a *Romani* e *Greci*: non sono isolati dal mondo, e nemmeno lo rappresentano semplicemente nelle sue ambiguità, ma sono parte di esso in senso attivo, nel senso cioè che le loro scelte determinano radicalmente la storia del mondo. Il “mondo” che va dietro Gesù in 12,19 e in mezzo al quale si fanno avanti alcuni *Greci* in 12,20 è infatti un “mondo” costituito anzitutto da *Giudei* raccolti a Gerusalemme per la Pasqua.

Il ritratto giovanneo di Gesù, Messia di Israele e Salvatore del mondo, emerge dal modo in cui l’evangelista dispiega la narrazione dei suoi “segni” nel crogiuolo delle relazioni in atto tra i *Giudei*, i *Romani* ed i *Greci*. Le relazioni di Gesù con il suo popolo sono infatti collocate e rappresentate nel contesto storico più ampio delle relazioni dei Giudei con i Greci e con i Romani e proprio nel contesto di quelle sono evidentemente rilette e interpretate, come si evince in modo netto tanto dal racconto del ministero pubblico, quanto da quello della passione.

Giudei di fronte a Romani: il particolarismo nazionale giudaico e il Vangelo giovanneo come annunzio messianico-escatologico universalistico in una situazione di discorso intra-giudaica

Una delle questioni ancora dibattute in merito alla redazione finale del IV Vangelo e alla stesura delle tre lettere ad esso collegate è se queste si collocino in un contesto/situazione di discorso ancora intra-giudaica, pur se segnata dalla separazione dolorosa tra la comunità giovannea e la sinagoga,⁹ o,

the Second Temple and the Composition of the Fourth Gospel, in *Trinity Journal* 26NS (2005), 205-242 e quella di X. Leveils, *Juifs et Grecs dans la communauté johannique*, in *Biblica* 82 (2001), 51-78. Per la “polemica giovannea”, cf. R.A. Whitacre, *Johannine Polemic. The Role of Tradition and Theology*, Scholars Press, Chico 1982.

⁹ Cf. G. Jossa, *Giudei o cristiani?*, 165s.171s e Id., *La separazione dei cristiani dai Giudei*, in M.B. Durante Mangoni e G. Jossa (a cura di), *Giudei e cristiani nel I secolo. Continuità, separazione, polemica*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2006, 109.

viceversa, nel contesto del suo allontanamento dal *milieu* giudaico di origine cui sarebbe subentrato un radicamento missionario ormai greco-pagano. Il modo tipicamente giovanneo di riferirsi ai *Giudei* sarebbe uno dei maggiori argomenti in quest'ultima direzione.¹⁰ Può risultare rappresentativa, e anche più organica rispetto ad altre, la tesi ultimamente sviluppata a riguardo da Peter Tomson:¹¹ *a*) il IV Vangelo può essere letto come una eziologia della comunità che lo supporta; *b*) la “traiettorie” giovannea è determinante per risolvere le “aporie” connesse all’uso del termine “i giudei”; *c*) in questa traiettoria il Vangelo mostra di custodire le tracce di una tradizione giudeo-cristiana primitiva che si riflette in uno dei suoi strati letterari, quello in cui i termini “giudeo” e “israelita” ricorrono e si possono spiegare coerentemente in relazione al mutare della situazione di discorso degli interlocutori implicati: non omogenea, cioè tra un “giudeo” e un partner non giudeo, nel primo caso; omogenea, cioè tra partners “giudei”, nell’altro; *d*) la redazione finale del testo si collocherebbe però in un contesto ormai etnico-cristiano (*non Jewish setting*) in cui i lettori del Vangelo non sono più di origine giudaica: il redattore finale del Vangelo avrebbe così operato una estensione generalizzante del termine “giudeo” a tutti i protagonisti giudei della storia di Gesù appiattendo ogni differenza di ruoli per produrre un “effetto di estraniamento” laddove gli interlocutori sono tutti realmente “giudei” e “stigmatizzare” così i nemici di Gesù (e della comunità) stimolando, peraltro, un processo di “simpatizzazione” del lettore con gli interlocutori (anch’essi giudei) graditi al redattore; *e*) sembra, tuttavia, che il redattore finale non abbia proceduto in maniera proprio sistematica a questa opera di generalizzazione, lasciando spuntare ogni tanto, qua e là, la diversa caratterizzazione degli interlocutori giudei di Gesù (per es., farisei/giudei, *archōntes*, sommi sacerdoti, gerosolimitani, folla etc). Questa operazione, anzi, non gli sarebbe riuscita per niente bene perché, fa-

¹⁰ Cf. W. Gutbrod, Ἰσραὴλ, in *GLNT IV*, 1158-1165 che riconduce in parte l’uso giovanneo di “giudei” ad una “distanza cronologica e spaziale” da essi dei destinatari di Giovanni. Il Vangelo viene da ed è destinato a funzionare in una situazione di discorso extra-giudaica. Così, anche secondo X. Levieils, *Juifs et Grecs*, 67s: “la façon typique dont Jean désigne les contemporains de Jésus – les Juifs – ne vise aucune catégorie spéciale du peuple, mais revêt plutôt une signification générale servant à qualifier la réalité d’un groupe ethnique devenu ou en voie de devenir étranger à la communauté”.

¹¹ «*Jews*» in the *Gospel of John as Compared with the Palestinian Talmud, the Synoptics, and some New Testament Apocrypha*, in R. Bieringer – D. Pollefyet, *Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium 2000*, Assen 2001, 176-212; *Jésus et les auteurs du Nouveau Testament dans leur relation au judaïsme*, Du Cerf, Paris 2003; *The wars against Rome, the Rise of Rabbinic Judaism and of Apostolic Gentile Christianity, and the Judaeo-Christians: elements for a synthesis*, in P.J. Tomson and D. Lambers-Petry (edd.), *The image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature*, Mohr Siebeck, Tubingen 2003, 1-31.

cendo l'operazione del taglia-incolla tipica del redattore, avrebbe finito col produrre il "significato multiplo del nome «Giudeo» che risulta così confusivo e che, se letto sincronicamente, è così aspramente contraddittorio";¹² *f*) Tomson si orienta comunque in modo diverso quando si tratta delle tre lettere di Giovanni: l'assenza del riferimento ai "giudei", nel permanere tuttavia dello stesso linguaggio e degli stessi contenuti polemici del Vangelo, potrebbe dimostrare sia che ci si trovi in una situazione di discorso totalmente "extra-giudaica" (totale estraniamento e contesto pagano-cristiano) sia che ci si trovi, al contrario, in una situazione di discorso totalmente "intra-giudaica" che renderebbe per ciò stesso insensato un riferimento ai "giudei".¹³ Il caso di 3Gv 7 in cui l'autore, esprimendosi con un linguaggio tipicamente giudaico, definisce i missionari cristiani come coloro che "sono usciti per il Nome (*hyper tou onomatos*) senza prendere nulla dai pagani (*apo tōn ethnikōn*)", manifesta infatti un punto di vista tipicamente giudaico.¹⁴

Quale che sia l'ordine cronologico tra Vangelo e Lettere, di una "missione presso i gentili" che avrebbe rimpiazzato la più antica missione presso i giudei non si può dunque parlare con certezza.¹⁵ Il *milieu* dei cristiani gio-

¹² «*Jews*» in the Gospel of John, p. 198.

¹³ R.E. Brown, *Le lettere di Giovanni*, Cittadella Editrice, Assisi 1986, 88-93, optava chiaramente per una situazione di discorso extra-giudaica ma non mancava comunque di ammettere, nel caso di 1Gv, che "il linguaggio dualistico con cui il Vangelo aveva contrapposto i discepoli di Gesù ai Giudei forma l'arsenale polemico dell'autore della lettera" (Ibid., 146)!

¹⁴ Cf. Id., *Jésus et les auteurs du Nouveau Testament*, 349s. *Ethnikoi*, qui come anche in Mt 5,47; 6,7, 18,17 e, in forma avverbale, Gal 2,14, non è antonimo di "cristiani" ma di "giudei". Il Nome può essere sia un modo giudaico per riferirsi a Dio stesso, sia, più probabilmente nel contesto, un modo giudeo-cristiano di riferirsi a Gesù come "la presenza di Dio nella carne" (R.E. Brown, *Le lettere di Giovanni*, 961).

¹⁵ Cf. J.-L. Martyn, *A Gentile mission that replaced an Earlier Jewish mission?*, in R.A. Culpepper and C.C. Black (edd.), *Exploring the Gospel of John*, Luisville 1996, 124-144 rifiuta l'ipotesi. Lo stesso Tomson afferma che l'ipotesi secondo cui le tre lettere di Giovanni si troverebbero ancora, diversamente dal Vangelo, "nella corrente giudaica della tradizione giovannea", non è incompatibile con la supposizione ragionevole di una loro stesura posteriore a quella del Vangelo. Se nel Vangelo è tratteggiata "la rottura catastrofica tra «cristiani» e «giudei»", nelle lettere si manifesta ancora il *milieu judeo-johannique* (cf. Id., *Jésus et les auteurs du Nouveau Testament*, 350). Il primo epilogo del Vangelo (Gv 20,30s) adopera comunque un codice comunicativo giudaico che difficilmente potrebbe ritenersi destinato a funzionare presso un pubblico di origine non giudaica. Molto oculato ci sembra il giudizio di P. Grelot, *Les Juifs dans l'évangile selon Jean: enquête historique et réflexion théologique*, Gabalda, Paris 1995, 170: le allusioni bibliche di cui l'evangelista intese il suo testo potevano essere comprese solo da giudei. L'identità e l'appartenenza giudaica dell'evangelista "è talmente marcata che l'apertura della sua opera in direzione dell'universalità del messaggio evangelico deve essere afferrata a volo in qualche passo: quelli in cui il confronto drammatico tra Gesù e il suo popolo fa intravedere una fuga verso il «mondo» dove «i figli di Dio sono dispersi» (11,52)".

vannei, per quanto segnato da una “espulsione dalla sinagoga” (cf. 9,22; 12,42; 16,2), potrebbe restare sempre giudaico, seppure ormai aperto all’ingresso dell’elemento non giudaico, e lo sfondo della loro polemica ancora strettamente connesso con le loro relazioni con il giudaismo. Esprimono di fatto questa convinzione alcuni contributi monografici sulle controversie tra Gesù e i *Giudei* in Gv 5-12¹⁶ come anche la recente monografia di T. Griffith dedicata alla prima lettera di Giovanni a partire dal suo monito finale “figlioli, guardatevi dagli idoli” (1Gv 5,21), letto come allusione non al sincretismo dei pagani ma al “giudaismo visto nella sua interezza” quale grave tentazione per gli apostati giovannei. Secondo l’autore, la 1Gv è infatti “il prodotto di un dibattito che continua tra giudei e giudeo-cristiani sulla questione se Gesù sia il Messia in un periodo in cui alcuni giudeo-cristiani appartenenti alla cristianità giovannea erano ritornati al giudaismo”.¹⁷

È in questa direzione che intendiamo muoverci rilevando anzitutto alcuni dati linguistici ricavabili dal racconto della riunione sinodiale in cui sommi sacerdoti e farisei prendono la decisione definitiva di uccidere Gesù (11,47-53) e in cui si trova l’unica occorrenza del termine *Rōmaioi* nel Vangelo:

“⁴⁷I sommi sacerdoti e i farisei riunirono dunque (un) sinedrio e dicevano: «che facciamo, dato che questo uomo fa molti segni? ⁴⁸Se lo lasciamo (fare) così, tutti crederanno in lui e verranno i Romani e estirperanno il nostro tempio e la nostra nazione». ⁴⁹Uno di loro, però, Caifa, che era sommo sacerdote in quell’anno, disse loro: «voi non sapete nulla ⁵⁰né considerate il fatto che è bene per voi che un solo uomo muoia per il popolo piuttosto che sia l’intera nazione a perire». ⁵¹Questo però non lo disse da se stesso, ma, essendo sommo sacerdote di quell’anno, profetizzò che Gesù doveva morire per la nazione ⁵²e non per la nazione soltanto, ma per radunare in unità anche i figli di Dio dispersi. ⁵³Da quel giorno, dunque, determinarono di ucciderlo”.

¹⁶ Cf. il già citato S. Motyer, *Your Father the Devil*, e M. Asiedu-Peprah, *Johannine Sabbath Conflicts as Juridical Controversy*, Mohr Siebeck, Tübingen 2001.

¹⁷ *Keep Yourselves from Idols. A new Look at 1John*, Academic Press, Sheffield 2002, 1. L’a. mostra efficacemente la prossimità tra la polemica di Geù con i Giudei nel Vangelo e quella dell’autore di 1Gv con gli scismatici della sua comunità e, dopo aver valutato attentamente i possibili significati della anomala conclusione della lettera, afferma: “la topica dell’idolatria si adatta ad un contesto più largo in cui è il Giudaismo la materia di discussione”; la lettera si comprende meglio su uno sfondo giudaico “come una risposta ai membri della comunità giudeo-cristiana giovannea che sono ritornati al giudaismo negando la confessione distintiva della messianicità di Gesù, il Figlio di Dio. In questo contesto, gli idoli sono un riferimento al Giudaismo visto nella sua interezza” (Ibid., 204). Cf. la recensione critica ed evidentemente positiva del suo lavoro fatta da C. Conway in *Review of Biblical Literature* 09/2003 [versione on-line in <http://www.bookreviews.org>].

Nel testo si parla della venuta di *hoi Rōmaioi*; questa viene messa in relazione ad un loro “prendere violento”, strappare, estirpare (*airein*) che ha come oggetto sia il “santuario” di Gerusalemme (*topos*) sia la nazione la cui identità e unità esso rappresenta, cioè l’*ethnos* (giudaico). Compare poi, nel discorso di Caifa opportunamente commentato dall’evangelista, il sintagma *apothnēskēin hyper* + genitivo riferito al popolo giudaico, di cui si parla prima come *laos* e poi come *ethnos*. Compaiono dunque simultaneamente termini ed espressioni che, attentamente valutati, avvicinano lessico e temi del racconto giovanneo a quelli familiari alla storiografia giudaica di epoca ellenistica, palestinese o della diaspora, rappresentata per esempio dal primo e secondo libro dei Maccabei e danno al suo modo di raccontare una significativa coloritura politico-religiosa:

a) l’aggettivo sostantivato *hoi Rōmaioi*, anzitutto, non ricorre mai nell’Antico Testamento greco prima dell’epoca maccabaica e di fatto ricorre soltanto in 1-2 Maccabei (1Mc 8,1.23.27.29; 12,16; 14,40; 15,16; 2Mc 4,11; 8,10.36; 11,34), dove i “romani” sono considerati ancora “amici” dei Giudei, anzi i loro protettori contro i siriani, e una volta in Dn 11,30 ove la LXX, a differenza della versione di Teodoziona, traduce l’ebraico *kittim*. Nel Nuovo Testamento, invece, è soltanto negli Atti che si parlerà ancora di “romani”: in quanto potenza occupante, in quanto popolo che possiede le sue tradizioni e i suoi costumi giuridici e, soprattutto, in forma aggettivale per dire la cittadinanza di Paolo (7 volte su 11). Il termine in Giovanni ha dunque una valenza storico-politica che risulta confermata anche nel ricorrere della forma avverbiale *rōmaisti* in 19,20 per indicare la lingua della potenza occupante; cosa che accade, per esempio, in AJ 14,191 dove, come in Gv 19,20, *rōmaisti* compare insieme ad *hellēnistī* per indicare le due lingue in cui doveva essere reso pubblico il decreto con cui Giulio Cesare designava Ircano II, figlio di Alessandro Ianneo, etnarca e sommo sacerdote dei Giudei (cf. AJ 14,189ss);¹⁸

b) un secondo elemento linguistico rilevante è il ricorrere in 11,48 del verbo *airein* con un doppio complemento oggetto: il “tempio” e la “nazione”. Usato 26 volte nel Vangelo, frequentemente nel senso neutro di “prendere”, “levare”, “sollevare”, compare talvolta per indicare un “rimuovere”, “sradicare”,

¹⁸ Nella *lectio* di Lc 23,38 offerta da alcuni importanti codici, quali, tra altri, il κ, A, D, W, Θ, e da alcune versioni compreso la Vulgata, la precisazione secondo cui la scritta sul capo di Gesù era “in lettere *hellēnikois [kai] rōmaikois [kai] hebraikois*” viene considerata una glossa ricavata proprio da Gv 19,20. Non se ne potrebbe spiegare facilmente l’omissione, infatti, nel p⁷⁵ e nel B. Cf. B. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, London 1971, ad. loc. Quale che sia la sua origine, riflette anch’essa un modo di parlare tipico della letteratura storiografica e serve appunto ad indicare la funzione pubblica e ufficiale del titolo della croce. Cf. il ricorrere di γράμμασιν Ῥωμαϊκοῖς καὶ Ἑλληνικοῖς in AJ 14,197.

“prendere con violenza”. È il caso di 10,18 (“togliere l’anima”, cioè la vita) e di 19,15 dove i “Giudei” chiedono a Pilato di “togliere”, cioè di eliminare Gesù uccidendolo (ἀρον ἄρον, σταύρωσον αὐτόν). I *Romani*, che in 19,15 sono rappresentati da Pilato, in 11,48 sono soggetto diretto del verbo in qualità di dominatori invasori che costituiscono una minaccia radicale per la sussistenza della nazione giudaica. Con lo stesso verbo, nel primo libro dei Maccabei, viene espressa la relazione tra i seleucidi, i dominatori di turno rappresentati da Antioco IV, e Israele: in 1Mc 3,29 Antioco viene accusato di “estirpare (ἄραι) le usanze legali (τὰ νόμματα) in vigore dai tempi antichi”; in 3,35 si parla dell’incarico da lui affidato a Lisia di “mandare contro gli abitanti di Giudea e di Gerusalemme milizie per distruggere ed eliminare (ἐξἄραι) le forze di Israele e quanto restava in Gerusalemme e strappare (ἄραι) il ricordo di Israele dal luogo (ἀπὸ τοῦ τόπου)”; in 3,58, infine, Giuda Maccabeo invita i suoi uomini a dar battaglia ai pagani che si sono raccolti “per distruggere noi (ἐξἄραι ἡμᾶς) e il nostro santuario (τὰ ἅγια ἡμῶν)” (cf. anche il ricorrere di ἐξἄραι con il sostantivo *laos* come complemento oggetto in 1Mc 7,26). Con soggetto i “romani”, dunque, il verbo *airein* acquista una valenza politica ed indica l’azione distruttrice che i romani possono fare ai danni dei giudei così come Pilato la farà personalmente ai danni di Gesù. Significativamente, però, durante il ministero pubblico, è Gesù che viene accusato dai Giudei di “togliere loro l’anima”, tenerli cioè con il fiato sospeso con il suo enigmatico messianismo (10,24). L’abituale uso giovanneo di parole a *double entente* e il ricorrere dello stesso sintagma nel contesto prossimo con il significato di “togliere la vita” (10,18) spinge a pensare che, nell’interpretazione dell’evangelista, i Giudei, seppure per motivi opposti, percepiscono Gesù come i farisei e sommi sacerdoti percepiscono i Romani: come una minaccia, cioè, per la loro esistenza sul piano religioso e politico.¹⁹ E, di fatto, è nell’intenzione di preservarla che gli uni e gli altri risolvono di chiederne la morte a Pilato;

c) l’uso del sostantivo *topos* in forma assoluta e in senso tecnico, per indicare cioè il tempio, è raro nel NT e, nei Vangeli, si ritrova solo in Mt 24,15 dove è comunque accompagnato dall’aggettivo *haghios*.²⁰ In Giovanni si dà soltanto in 11,48 e in 4,20 ed è conforme all’uso linguistico tardo-giudaico che si riflette nel greco di 1 e 2 Mc in cui il sostantivo, “che in origine serviva come traduzione dell’ebraico *māqom* in tutte le sue accezioni, assume un significato equivalente” a quello del greco *temenos* e, a differenza di questo

¹⁹ Cf. M. Nicolaci, *Egli diceva loro il Padre*, 302-306.

²⁰ Cf. H. Köster, τόπος, in *GLNT XIII*, 1358.

usato per i santuari pagani, indica il tempio giudaico di Gerusalemme (cf. 1Mc 6,57.62 e 2Mc 1,29; 2,18; 3,2.18.30.38; 5,19s; 8,17; 10,7; 13,23; 15,34).²¹ Un simile uso tecnico di *topos*, raro nel Nuovo Testamento, compare sempre in un contesto di discorso intra-giudaico anche se polemico (cf. At 6,13s e 21,28 dove si trova anche in parallelo a *laos*) o esprime il punto di vista giudaico (cf. Gv 4,20);

d) il ricorrere del sostantivo *ethnos* in 11,48.51-52 e, in parallelismo con *laos*, in 11,50 merita anch'esso attenzione. La prima cosa da notare è che tanto il Vangelo che le lettere di Giovanni non utilizzano mai *ethnos* al plurale per riferirsi ai "pagani" (*ta êthne*) e nel Vangelo il singolare viene usato per indicare il popolo giudaico, qui e poi soltanto in 18,35 in bocca a Pilato (μήτι ἐγὼ Ἰουδαῖός εἰμι; τὸ ἔθνος τὸ σὸν καὶ οἱ ἀρχιερεῖς παρέδωκάν σε ἐμοί·). Se si considera il fatto che nella LXX, eccezion fatta soprattutto per i libri dei Maccabei, *ethnos* corrisponde a *goj* e indica i popoli pagani mentre *laos* corrisponde ad *'am* e indica Israele, il senso di questo dato linguistico sembra chiaro: Giovanni presenta il popolo giudaico in quanto "corpo costituito, riconosciuto come «nazione» autonoma dall'impero romano"²² e cioè non in quanto popolo eletto ma in quanto popolo tra i popoli, culturalmente, geograficamente e politicamente identificabile. Non è necessario vedere subito in questa scelta una intenzione polemica (i "giudei" sono i rappresentanti del "mondo" e, quindi, alla stregua dei pagani): essa è giustificata infatti dal contesto di discorso in cui ci troviamo nelle occorrenze giovannee, un contesto di discorso in cui del popolo eletto si parla in quanto entità storica, "mondana", misurabile e misurata storicamente dal rapporto con gli altri popoli. Nel caso specifico, con i Romani. Giovanni, anche questa volta, si trova in agevole compagnia con i libri dei Maccabei e con Luca: nel Nuovo Testamento, infatti, eccezion fatta per 1Pt 2,9 (che dipende però da Es 19,5s), è soltanto in Lc-At che si parla di *ethnos* in riferimento al popolo giudaico e lo si fa sempre in un contesto di discorso in cui sono implicati i romani.²³ Nella letteratura maccabaica, invece, *ethnos* è un modo usuale di riferirsi al popolo dei Giudei (*ethnos tōn ioudaion*); *laos*, che pure viene usato spessissimo, è riferito talvolta anche ad altri popoli, non è usato sempre nel senso teologico, e solo in qualche caso è messo in parallelismo antitetico con *ethne* per indi-

²¹ *Ib.*, 1343s.

²² P. Grelot, *Les Juifs*, 100.

²³ Cf. Lc 7,5 si parla in rapporto al centurione romano; 23,2 in dialogo con Pilato; At 10,22 parlano gli inviati del romano Cornelio; At 24,3.10.17 l'interlocutore è Felice; At 26,4 l'interlocutore è Agrippa II ma alla presenza di Festo e in sede di udienza romana; At 28,19 Paolo parla del suo popolo in rapporto a Cesare, cui si è potuto appellare in quanto romano.

care Israele (cf. 1Mc 4,31; 2Mc 14,15 in contrapposizione diretta con i pagani e in un contesto di preghiera). Il motivo è il medesimo: i “giudei” sono protagonisti storici di guerre e/o di alleanze con altri popoli ed è della storia delle loro relazioni, una storia religiosamente significativa, senza alcun dubbio, che si parla (cf. 1Mc 3,59; 8,23.25.27; 9,29; 10,5.20; 14,35 e passim; 2Mc 6,31 martirio di Eleazaro; 7,37 martirio dei sette fratelli; 10,8 decreto di indizione della celebrazione della Dedicazione e passim). Significativo tra tutti, per la prossimità tematica e linguistica con il testo giovanneo, è il testo di 2Mc 5,19-20 in cui viene stigmatizzato l’orgoglio di Antioco IV, saccheggiatore del tempio: se il popolo non si fosse trovato implicato in molti peccati il Signore non avrebbe permesso ad Antioco la sua audacia, “ma”, argomenta l’autore, “il Signore aveva eletto non già la nazione a causa del tempio (οὐ διὰ τὸν τόπον τὸ ἔθνος), ma il tempio a causa della nazione (ἀλλὰ διὰ τὸ ἔθνος τὸν τόπον). Perciò anche il tempio, dopo essere stato coinvolto nelle sventure piombate sulla nazione, da ultimo ne condivise i benefici”. Il sostantivo *ethnos*, come si vede, ha una connotazione tanto politica quanto religiosa: la nazione-popolo è responsabile di “peccati” e, per questo, soggetta a sventure e ad abbandono e delle sue sorti partecipa anche il *topos* scelto per amore e in rappresentanza del popolo. Nel sostantivo *ethnos*, utilizzato sia nella storiografia greca sia da Filone e da Giuseppe Flavio per parlare dei Giudei in rapporto agli altri popoli, è dunque in primo piano l’aspetto nazionale e storico dell’identità giudaica che non sopprime e non oblitera necessariamente quello religioso-teologico ma lo lascia volutamente in posizione di minor rilievo.²⁴ Ciò per dire, da un punto di vista squisitamente giudaico, che il dramma della relazione tra Gesù e il suo popolo (i *Giudei*) si spiega esattamente alla luce e in rapporto a quello della relazione tra i *Giudei* e i *Romani*. Ed è per questo un dramma “storico”, segnato tanto dalla “necessità” delle Scritture, una necessità teologica, quanto dalle contingenze della storia, dalla libertà degli uomini e dalla dinamica delle loro relazioni (cf. anche Gv 12,37-43).

I dati fin qui rilevati potrebbero illuminare anche altre scelte linguistiche

²⁴ Il sostantivo *laos*, nel suo significato teologico di titolo del popolo eletto, è usato in tutta la letteratura giovannea soltanto in Gv 11,50, dove è comunque in parallelismo sinonimico con *ethnos*, in 18,14 che riproduce 11,50 e in Ap 18,4 dove dipende implicitamente da Is 48,20-21; 52,11. Gv 8,2 non può essere considerato in quanto appartenente ad una pericope non originariamente giovannea. Nel caso di Ap 21,3, dove probabilmente il sostantivo va letto in forma plurale, il significato di elezione da esso veicolato è comunque esteso a tutti gli uomini abitanti della Gerusalemme nuova. Sull’importanza del concetto di *ethnos* per definire il “giudaismo” antico insiste a ragione S. Mason, *Jew, Judeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History*, in *Journal for the Study of Judaism* 38 (2007), 457-512, sp. 483-486.512.

giovannee come quella della forma greca *Hierosolyma* per indicare Gerusalemme nel Vangelo, l'uso pervasivo di *Ioudaioi* nel Vangelo per riferirsi tanto a usi e costumi giudaici quanto a protagonisti della storia di Gesù e, infine, il ricorrere del sintagma “morire per” + genitivo in bocca a Caifa cui potrebbe ricondursi tematicamente la duplice ricorrenza della parola *hylasmos* in 1Gv 2,2 e 4,10.

Il ricorrere nel Vangelo della forma greca *Hierosolyma* (12x su 63x nel NT) e mai della trascrizione dall'ebraico *Ierousalēm* (77x nel NT di cui solo 3 nell'Apocalisse) non è un dato esclusivamente giovanneo: lo stesso accade in Marco e, se si fa eccezione di Mt 23,37, anche in Matteo, mentre in Luca *Hierosolyma* ricorre solo 4x (22x in At) rispetto alle 27x in cui compare *Ierousalēm* (37x in At). A differenza dell'altra, la forma grecizzata ricorre nella LXX solo nei libri dei Maccabei (28x) e 7x in Tb Gr I.²⁵ Sembra preferita in generale dagli scrittori giudeo-ellenistici, come Giuseppe Flavio e Filone,²⁶ probabilmente perché vi si avvertiva l'assonanza con il termine *hieron*, “santuario”: Gerusalemme risultava essere la *hieropolis* di tutti i Giudei,²⁷ “una delle più imponenti e celebri città-tempio dell'impero romano”²⁸ posta al cuore della Giudea e punto di riferimento territoriale dell'*ethnos* giudaico.²⁹ Il termine Ἱεροσολυμίτης, coniato per indicarne gli abitanti e usato nel quarto libro dei Maccabei e da Giuseppe Flavio, non si ritrova nell'AT greco che in Sir 50,27 dove sembra definire l'origine di Gesù ben Sira. Viene usato però in Gv 7,25 per indicare gli abitanti di Gerusalemme attivamente partecipi del dibattito relativo a Gesù durante la festa delle Tende.³⁰ La scelta dell'evangelista potrebbe dunque confermare, oltre che la prossimità del suo uso linguistico con quello giudaico-ellenistico, anche il suo tipo di prospettiva storico-religiosa sugli eventi del ministero di Gesù a Gerusalemme. Il modo pervasivo di riferirsi ai *Ioudaioi* sia in contesti puramente descrittivi (usi, feste, tradizioni dei Giudei) sia in contesti in cui di essi si parla come di protagonisti del racconto potrebbe spiegarsi nello stesso senso. Letto alla luce dell'uso lin-

²⁵ La forma grecizzata si trova due sole volte in Tb 1,6 Gr II.

²⁶ Cf. E. Lohse, Σιών κτλ, in *GLNT* XII, 322.

²⁷ *Ib.*, 336.

²⁸ M. Hengel, *L'ellenizzazione della Giudea nel I sec. d.C.*, Paideia, Brescia 1993, 41.

²⁹ Secondo M. Hengel, *L'ellenizzazione della Giudea*, si può vedere nella grecizzazione di Gerusalemme in *Hierosolyma* non soltanto la sua qualificazione quale città-tempio ellenistica ma anche un collegamento “al prototesto «canonico» dei greci, l'*Iliade*, dove si parla del «glorioso popolo dei Solimi» (6,184), mentre nell'*Odissea* i «monti Solimi» si trovano vicino all'Etiopia (5,283). Interpretazioni di tal fatta dovevano innalzare, agli occhi dei greci, l'importanza della città e del popolo giudaico” (64).

³⁰ Nel resto del NT “gerosolimitani” compare solo una volta in Mc 1,5.

guistico della letteratura giudaico-ellenistica in cui l'espressione "i giudei" veniva usata anche da Giudei per parlare di se stessi mentre il nome "Israele" veniva riservato alla sfera ristretta del linguaggio religioso, questo modo potrebbe non implicare necessariamente una stigmatizzazione dei Giudei quali avversari irriducibili di Gesù e nemici della chiesa e, dunque, una situazione di discorso ormai extra-giudaica.

Anche in questo caso i libri dei Maccabei ci vengono in aiuto. Secondo Kuhn, in 1Mc si rivelerebbe l'uso palestinese dell'espressione "i giudei" che viene utilizzata in bocca a non giudei (10,23; 11,50), nei documenti diplomatici nelle relazioni con stati e sovrani non giudei, per esempio i romani (8,21-32 dove si parla di *ethnos tōn ioudaiōn* e mai di Israele; 12,1-23; 14,20-23; 15,16-24; 10,25-45; 11,30-37), nei documenti ufficiali riguardanti questioni interne ad Israele (cf. 14,27-46.47 dove si parla del sommo sacerdozio e principato garantito a Simone e ai suoi discendenti; 13,42). Nelle monete asmonee, considerabili alla stregua di "documenti interni al giudaismo", si trova l'espressione ebraica חַבְרַת הַיְהוּדִים ("l'assemblea dei Giudei") e dunque si usa costantemente *haj'hūdīm* come nome ufficiale del popolo mentre nelle monete coniate nei periodi delle rivolte giudaiche del 66-70 e del 132-135 ritorna "Israel" per indicare un programma politico-religioso. Si comprenderebbe in questo contesto come mai *Ioudaioi* non si trovi negli scritti di carattere religioso di origine palestinese (come Siracide, Giuditta, Tobia, Baruc, SJSal, 4Esdr, Testamenti dei XII patriarchi, 3Hen) ma solo in quelli che hanno un contenuto storico-politico. Con altrettanta chiarezza, secondo Kuhn, nel 2Mac si rivelerebbe l'uso del giudaismo ellenistico della diaspora: vi si trova solo 5 volte "Israele" e sempre in contesti di preghiera e in formule liturgiche; si trova invece molto più spesso *Ioudaios* usato con la massima naturalezza come auto-designazione dei Giudei. Dunque, la modalità sarebbe quella opposta alla prima. In 2Mc 1,1-10, ad apertura della lettera dei Giudei di Gerusalemme ai Giudei di Egitto, si parla di *hoi adelphoi hoi en Hierosolymois Ioudaioi* che scrivono *tois adelphois kat' Aigypton Ioudaioi*. Si nota inoltre, nei passi paralleli tra 1 e 2 Mc, una frequente sostituzione di Israele in *Ioudaioi* (cf. 2Mc 8,32 al posto di 1Mc 10,46; 2Mc 10,14.15 e 1Mc 5,3; 2Mc 10,8 al posto di 1Mc 4,59).³¹ Letto su questo sfondo, il modo di parlare gio-

³¹ È in questo contesto linguistico che si spiega anche il comparire per la prima volta nel secondo libro dei Maccabei del termine "giudaismo" per indicare la religione giudaica vissuta fedelmente e confessata con coraggio (cf. 2Mc 2,21; 8,1 in paragone con 1Mc 2,42!; 14,38). Secondo S.J.D. Cohen, *Joudaios: 'Judean' and 'Jew' in Susanna, First Maccabees, and Second Maccabees*, in H. Cancik – H. Lichtenberger – P. Schäfer (edd.), *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag, Band I. Judentum*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1996, 211-220, l'ag-

vanneo potrebbe implicare non tanto o non principalmente una distanza “cronologica e spaziale” del Vangelo dal contesto proprio della storia di cui parla, quanto piuttosto un modo di raccontare in “diaspora” la storia vissuta in Giudea, secondo i canoni propri, per esempio, della storia giudaico-ellenistica rappresentata dal primo e, soprattutto, dal secondo libro dei Maccabei segnato, quale “storia patetica” rispettosa delle convenzioni ellenistiche della “storia tragica”,³² dalla scoperta “della dimensione religiosa dell’individuo e della sua salvezza escatologica resa possibile, in chiave esclusivamente personale, dalla «conversione»” e dall’esaltazione del martirio in cui “si univano la certezza del superamento della morte e il risalto conferito al valore dell’individuo”,³³

Il “detto chiave” del racconto di Gv 11,47-53 secondo cui conviene che Gesù solo “muoia per il popolo” e che l’evangelista mette “in bocca al nemico”³⁴ potrebbe acquisire nuovo sapore in questo contesto. Il sintagma *apothnēskēin hyper* col genitivo, riferito a Gesù come soggetto, si trova nel Nuovo Testamento nelle formule di fede verbali che esprimono non solo il fatto ma anche il senso e l’efficacia salvifica della morte di Gesù. Il contesto

gettivo “giudeo” nel senso religioso del termine compare solo a partire dall’epoca maccabaica. Il primo testo che anticipa con certezza l’uso religioso si trova in 2Mc 6,1-11 dove “giudeo” è uno che osserva il sabato, le feste dei padri, aderisce ad una religione e lo confessa (*homologhein*). Avanzando verso l’epoca romana il termine giudeo perderà sempre più la sua connotazione geografica per assumere quella religiosa: circoncisione, sostegno al tempio, sabato, leggi alimentari e di purità erano i confini che separavano i pagani dai Giudei, ma i Giudei potevano essere tali anche non in Giudea.

³² Cf. E. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, vol. 3/1, Paideia, Brescia 1997, 685s e M. Hengel, *Giudaismo ed ellenismo*, 210ss. Il termine “giudaismo” esprime “con una pregnanza inusuale anche per il mondo antico tanto l’appartenenza razziale politica al popolo giudaico, quanto la fede esclusiva nell’unico Dio di Israele e l’incrollabile fedeltà alla torà da lui data”. Giasone di Cirene, proprio mentre si proponeva di raccontare la lotta contro l’*hellēnismos* (2Mc 4,13), “diede alla sua difesa dello *ioudaismos* la veste retorica della storiografia patetica di tradizione ellenistica” (Ibid., 22).

³³ M. Hengel, *L’ellenizzazione della Giudea*, 120.123. “La predilezione per abbellimenti leggendari, particolarmente epifanie angeliche e figure celesti, così come per i martiri eroici, da un lato sono da ricondurre allo stile della contemporanea storiografia patetica, che si propone di suscitare paura e compassione ricorrendo a tinte forti; dall’altro sono una conseguenza della sua pietà hasidica... Presumibilmente, anche i racconti riguardanti i supplizi inflitti ai martiri della fede e la forza redentrice del loro soffrire risalgono a modelli palestinesi; Giasone, combinandoli con il motivo ellenistico dell’*exitus clarorum virorum*, conferì ad essi una forma comprensibile ed efficace per il mondo grecofono, e divenne così il padre della letteratura martiriologica” (Id., *Giudaismo ed ellenismo*, 212).

³⁴ È l’osservazione acuta di R.E. Brown, *Giovanni*, Cittadella, Assisi 1979, 577 secondo cui il fatto che il detto solenne attorno a cui ruota il racconto non compaia sulla bocca di Gesù costituisce il “tratto esclusivo” del racconto giovanneo rispetto ad altri dello stesso genere.

è sempre soteriologico, come emerge dal fatto che spesso la formula è seguita da un *hina* finale (cf. Gv 11,52) e fa riferimento, esplicitamente o implicitamente, alla morte redentrice.³⁵ Di fatto, però, nel quarto Vangelo il sintagma compare in bocca a Caifa (11,50ss // 18,14), del quale esprime un calcolo anzitutto politico, e solo in un secondo momento, come è solito fare, l'evangelista ne riutilizza l'espressione interpretandola in senso teologico e soteriologico. Se la "teologia redentiva" che la formula sembra implicare "appare strana in bocca a Caifa",³⁶ non è strano però il suo ricorrere in bocca al sommo sacerdote della nazione giudaica in un contesto in cui i segni messianici di Gesù mettono in gioco proprio le sorti della nazione nei suoi rapporti con i *romani* perché, in ultima analisi, questo "messia", per quanto capace di attirarsi la fede di "tutti" (cf. 11,48), non viene giudicato altrettanto capace di salvare la nazione dai romani quando si dovesse trattare delle ipotizzabili conseguenze storico-politiche di tale "fede".³⁷ Il "morire per" in bocca a Caifa, poi debitamente spiegato dall'evangelista in prospettiva soteriologica e universale, potrebbe far risuonare ancora una volta, benché radicalmente cambiato di segno, il linguaggio adoperato nei due libri dei Maccabei per riferirsi alla morte dei martiri giudei: al loro "dare la vita/se stessi", "morire" oppure "combattere" "per" l'alleanza, le leggi patrie, i propri fratelli o il proprio popolo (1Mc 2,50; 5,32; 6,44; 9,10; 16,3; 2Mc 6,28; 7,9; 8,21; 14,38).³⁸ Davanti all'incerta e ventilata ipotesi che Gesù possa essere lasciato libero di agire con successo (11,48a), l'ipotesi contraria di sacrificarlo a vantaggio della nazione potrebbe avere un suo significato religioso anche in bocca a Caifa, un significato la cui profondità sarà esplicitata dall'evangelista non sulla linea del particolarismo giudaico ma in quella della salvezza del mondo (cf. anche Gv 1,29; 4,42; 1Gv 2,2; 4,14). D'altra parte, l'espressione "porre/dare la propria anima/vita per" che si trova frequentemente in bocca a Gesù in Gio-

³⁵ Cf. V. Fusco, *Le prime comunità cristiane*, Dehoniane, Bologna 1995, 90ss. Fusco, raccogliendo sotto queste formule anche quelle in cui il verbo non è "morire" ma "consegnare" o "dare", elenca Rm 4,25; 5,8; 8,32; 14,15; 1Ts 5,10; 1Cor 8,11; 15,3ss; Gal 1,4; 2,20; Ef 5,2.25; Gv 3,16; 1Gv 3,16.

³⁶ Così R.E. Brown, *Giovanni*, 572.

³⁷ "I farisei, che si sarebbero forse compromessi con un altro messia – come l'ha fatto R. Aqiba per Bar-Cochébas – non volevano saperla di quello là. Era in gioco la ragion di Stato" (J.M. Lagrange, *Évangile*, 315). L'idea di Caifa è netta: non importa chi Gesù sia, riformatore o bestemmiatore, un pio allucinato o un sincero patriota, ma "la salvezza della nazione esige la sua morte. Gli stessi partigiani di Gesù devono sacrificarlo" (Ibid.).

³⁸ Su questi testi che, eccezion fatta per il testo enigmatico di Is 52,13-53,12, sono i primi ad esprimere l'idea che si possa dare la vita, morire, "per", cf. M. Hengel, *L'ellenizzazione della Giudea*, 123s. F. Büchsel, ἰάσκομαι, in *GLNT IV*, 987 ritiene che i libri dei Maccabei parlino "frequentemente del valore vicario del martirio".

vanni (cf. 10,11.15.17; 15,13) poteva alludere, nel linguaggio giudaico, anche al martirio: nel sangue, infatti, si trova la vita e dare la propria vita poteva significare dare il sangue.³⁹ La stessa soteriologia martiriale potrebbe star dietro all'uso di *hylasmos*, hapax neotestamentario in 1Gv 2,2; 4,10, per indicare la morte espiatrice di Gesù "non per i nostri peccati soltanto, ma anche per quelli di tutto il mondo" (cf. il ricorrere di οὐ μόνον...ἀλλὰ καὶ tanto in Gv 11,52 quanto in 1Gv 2,2 per indicare l'efficacia universale della morte redentrice di Gesù). La morte del Figlio di Dio, Cristo sacrificato e sacrificantesi per la vita del suo popolo (cf. Gv 17,19), diversamente da quella dei martiri Maccabei ha efficacia oltre i confini del popolo giudaico sull'intero mondo (cf. il ricorrere di *ho kosmos holos* in 2Mc 8,18 e 1Gv 2,2; 5,19).⁴⁰

Il rapporto tra il particolarismo nazionale del giudaismo, rappresentato dai protagonisti della riunione sinodiale in relazione simultanea ed antitetica con il loro possibile messia (Gesù) e con i Romani, e l'universalismo cristiano fondato sulla interpretazione salvifica della morte di Gesù giunge così in Gv 11,47-53 ad una prima esplicitazione. Si potrebbe pensare che i *Giudei* di cui Giovanni parla (i protagonisti della storia di Gesù e, indirettamente, quelli della storia della sua comunità) e i lettori cui egli si indirizza, *Giudei* di origine e in diaspora, condividano, almeno in partenza, un modo di concepire il "giudaismo" che può essere bene espresso dall'epopea di liberazione nazionale rappresentata dalla storia dei Maccabei, dai suoi codici linguistici, dall'ideale di zelo per Dio e per la Legge che essa concretizza e sigilla⁴¹ ma anche dalle contraddizioni intrinseche che essa porta con sé essendosi trasformata, realisticamente, in una storia tesa di potere e di relazioni di potere fra i giudei e i regni del mondo, rappresentati nella letteratura giovannea dall'impero romano. Queste contraddizioni traspaiono bene nei diversi ruoli attribuiti ai personaggi giudei del Vangelo e nei diversi atteggiamenti attribuiti ai *Giudei* per antonomasia: "Giudei" sono i rappresentanti dell'*ethnos* davanti a Pilato nel

³⁹ In questo senso estremo si poteva interpretare anche il comando di "amare Dio con tutta l'anima", come si vede in *MBer* 9,6 e dalle parole attribuite a Rabbi Aqiba in *TB Ber* 61b (cf. M. Nicolaci, *Egli diceva loro il Padre*, 304ss).

⁴⁰ Si noti per altro che il termine ἱλασμός è raro anche nella LXX dove compare solo sette volte, una delle quali in 2Mc 3,32s. In quel contesto qualifica il sacrificio compiuto dal sommo sacerdote Onia in favore di Eliodoro, inviato da Seleuco IV a prelevare le ricchezze del Tempio di Gerusalemme per l'erario del re e ridotto in fin vita da un flagello divino. Grazie al sacrificio del sommo sacerdote, il nemico riceve nuovamente la vita e si converte. L'uso di ἱλασμός in 1Gv potrebbe essere ricondotto, come quello unico in Paolo di ἱλαστήριον in Rm 3,25, ad una tradizione cristiana primitiva di marca veterotestamentaria e giudaica.

⁴¹ Dalla conquista romana con Pompeo in poi la speranza di riprodurre il "miracolo maccabaico" animava i giudei palestinesi, convinti che il governo straniero rappresentasse per se stesso una minaccia all'osservanza della legge (cf. M. Hengel, *Giudaismo ed Ellenismo*, 625s).

racconto della passione; “Giudei” sono i farisei e i sommi sacerdoti che decidono di sacrificare Gesù per la sussistenza storica del loro *ethnos*; “Giudei” sono però anche quelli che “credono in Gesù”, che lo interrogano spasmodicamente sulla sua identità e messianicità attendendone una confessione chiara e privata (cf. capp. 8,21ss e 10,2ss); “Giudei” sono quelli che lo ritengono “samaritano”, “indemoniato” o “pazzo” (cf. 8,48) e “Giudei” sono quelli che si fanno i conti che Gesù non può essere un pazzo se “apre gli occhi dei ciechi” come era profetizzato per il Servo di Jhwh (cf. 10,19-21). Questi *Giudei* hanno tutti in comune l’amore per la nazione, sia quelli che vedono in Gesù un messia liberatore nazionale e che *per questo* credono in lui, sia quelli che vedono in lui un potenziale seduttore del popolo ma non vi riconoscono la figura di liberatore che si aspettano e *per questo non* vogliono che altri credano in lui. Di questi ultimi “Giudei”, alcuni possono essere “farisei e sommi sacerdoti” rappresentanti di un ceto medio-alto che non attende un messia terrestre;⁴² altri possono essere “farisei” e *archōntes* sensibili ai segni di Gesù ma incapaci di decidersi pubblicamente a suo riguardo (cf. 12,42s e 20,19); altri possono essere dei farisei radicali, di estrema sinistra, che non ammetterebbero mai un messianismo come quello incarnato da Gesù perché troppo avverso ai loro ideali nazionalistici e per questo fanno paura a chi volesse proclamarne la messianicità (7,13; 9,22; 20,19) e costituiscono una minaccia persino per altri giudei.⁴³ Parlando di questi “Giudei” a cristiani che del loro “giu-

⁴² Cf. le osservazioni di Jossa, *Giudei o cristiani?*, 63: “Simone e rabbi Aqiba erano esponenti di un messianismo politico popolare. Ma dagli ambienti colti del giudaismo sacerdotale e rabbinico di nessun personaggio storico poteva pensarsi che realizzasse veramente la speranza messianica, perché è nella natura profonda della loro speranza messianica che il Messia non arrivi mai, ma resti sempre l’atteso”. Secondo Tomson, tuttavia, il modo giovanneo di parlare di “sommi sacerdoti e farisei” farebbe riferimento ad un tipo di coalizione tra estrema destra ed estrema sinistra tipico del periodo della prima guerra giudaica (cf. Id., *The «Jews»*, 198).

⁴³ Ciò è dimostrato dal ricorrere dell’espressione “per la paura dei Giudei” in 7,13; 19,38 e in 20,19. L’espressione giovannea non costituisce però una novità assoluta: sembra mutuata, infatti, dal testo di Ester 8,17 (LXX: “molti dei pagani si circoncisero e cominciarono a vivere alla maniera dei Giudei per timore dei Giudei”) in cui ricorre per dire la paura che i pagani hanno nei confronti dei Giudei. Il contesto, lì, è il timore della loro *violenza fisica* all’insegna di una santa vendetta contro gli aggressori del giudaismo. Il senso dell’espressione è dato quindi dal contesto dell’esaltazione nazionalistica di un giudaismo scampato provvidenzialmente alla distruzione e autorizzato a contrastare nei modi più radicali e violenti ogni nemico pronto ad insorgere. In Giovanni, però, essa sembra ribaltata e radicalizzata: “non sono più dei pagani che hanno paura dei *Ioudaioi*, ma dei membri di un popolo che temono alcuni dei loro: il pericolo viene *dall’interno*” (L. Devillers, *La Fete de l’Envoyé*, 264s e n. 158. C. d. a.). Della stessa realtà di timore nei confronti dei “giudei” si parla anche in 9,22 a proposito dei genitori del cieco nato. La minaccia costituita dai “giudei” per le “folle”, per singoli ed influenti personaggi, come Giuseppe d’Arimatea, e per i “discepoli” persiste dunque sia prima che dopo la morte di Gesù.

daismo” condividevano probabilmente codici linguistici e modelli ideologici, l’evangelista annunzia invece nettamente che Gesù, in quanto uomo e in quanto Figlio, è il Messia atteso e ciò perché chi crede in un Cristo che è venuto e viene nella carne (Gv 1,114; 1Gv 4,2; 2Gv 7) fino a giungere all’esito storico della morte, “abbia” veramente “la vita” e non sia trascinato, al contrario, verso l’odio e la morte dai molti “pseudo-profeti”/ “seduttori” venuti nel mondo (cf. 1Gv 2,18-26; 3,7-18). Senza troppe difficoltà si potrebbe comprendere l’insistenza sul lessico della vita e dell’amore, pervasivo nel Vangelo come nelle lettere, alla luce della storia di violenza e di morte che attraversò il cammino del giudaismo nell’arco del primo secolo d.C. fino all’esito disastroso della seconda guerra giudaica, non solo in Palestina ma anche in diaspora, producendo anzitutto guerre civili intra-giudaiche e, perché no, conseguentemente, nel seno stesso alle comunità giudaico-cristiane. Un simile background giudaico può spiegare bene l’episodio dell’ultimo scontro verbale tra Gesù e i *Giudei* collocato da Giovanni proprio sullo sfondo della festa della Dedicazione istituita dai Maccabei (10,22-39) e richiamata solo da lui nel Nuovo Testamento.⁴⁴ A questo tipo di giudaismo, cosmopolita forse ma radicalmente segnato dal particolarismo nazionale, il Vangelo veniva presentato come annunzio messianico ed escatologico che travalicava i confini identitari dell’*ethnos* giudaico costituendo l’offerta di salvezza fatta da Dio al mondo tutto.

Giudei e Greci: la missione universale di Israele interpretata e vissuta dal Messia Gesù

Le tre ricorrenze di *Hellēnes* presenti nel Vangelo, due volte in Gv 7,35 e una volta in 12,20, si comprendono bene nel contesto di quanto detto finora e si caratterizzano entrambe per il modo in cui l’evangelista, implicitamente o esplicitamente, collega la presenza dei greci alla funzione mediatrice universale di Israele e al destino di morte di Gesù mostrando come questo destino si comprenda alla luce di quella e, contemporaneamente, come sia incomprendibile dal punto di vista dei *Giudei* e come, per essere compreso ed accettato, richieda anche a loro una “morte”. Le prime due ricorrenze di *Hellēnes* nel Vangelo si trovano nel contesto della reazione dei *Giudei* ad un enigma sul suo destino che Gesù ripete per due volte in 7,33-34 e in 8,21 mentre si trova nel Tempio durante la festa delle Capanne:

⁴⁴ Cf. É. Nodet, *La crise maccabéenne. Historiographie juive et traditions bibliques*, Cerf, Paris 2005, 16; M. Nicolaci, *Egli diceva loro il Padre*, 283-323.

7,33“«ancora poco tempo sono con voi e vado presso colui che mi ha mandato; 34mi cercherete e non mi troverete, e dove sono io voi non potete venire». 35Si dissero dunque i Giudei tra loro: dove deve andare costui cosicché noi non lo troveremo? Intende andare forse nella diaspora dei Greci e ammaestrare i Greci? 36Che significa questa parola che ha detto: «mi cercherete e non troverete e dove io sono voi non potete venire?»”.

L'enigma, in sé, non è rivolto direttamente ai *Giudei*, ma sono essi che vi reagiscono. La prima volta, appunto, ipotizzando una sua missione tra i Greci. La seconda volta, in 8,21, l'enigma si ripete in questi termini:

“21«io vado e mi cercherete e morirete nei vostri peccati; dove io vado voi non potete venire». 22I giudei dicevano allora: «forse si ucciderà, dato che dice: «dove io vado voi non potete venire?»”?

Anche in questo caso i *Giudei* reagiscono senza essere stati direttamente interpellati, ma di fronte alla seconda ripetizione dell'enigma ipotizzano il suicidio di Gesù! In entrambi i casi, le domande che maggiormente premono a questi *Giudei* sono la questione della meta di Gesù (il “dove”: ποῦ in 7,35; ὅπου in 7,36; 8,22; l’“andare”: ὑπάγω in 8,22; πορεύεσθαι in 7,35 due volte) e, ad essa connessa quasi come una sfida, la dichiarazione dell'impossibilità di seguirlo e raggiungerlo. Il contesto in cui è inserito il linguaggio dell’“andare” di Gesù (cf. 7,30.32; 7,44; 8,20) rende chiaro al lettore che il suo ὑπάγειν, come ritorno a Colui che lo ha inviato, ha a che fare con la brusca interruzione del suo ministero e possibilmente con una morte violenta. Gli stessi *Giudei* non potrebbero essere lontani da questa consapevolezza dato che il desiderio di uccidere Gesù qualifica proprio loro (cf. 5,18; 7,1.19.20.25; 8,37.40; 11,8). Ed infatti, questa consapevolezza è infine raggiunta proprio dai *Giudei* che in 8,22 “hanno in realtà colto un aspetto essenziale dell'uso del termine da parte di Giovanni – la sua associazione con la morte”.⁴⁵ Che relazione ci sia tra il compimento della missione di Gesù, indicato con il linguaggio dell’“andare”, e la sua morte non è però chiaro per loro e mentre la prima volta Gesù non offre alcuna risposta alla loro ipotesi interpretativa e il discorso sembra cadere da sé, la seconda volta, al contrario, Gesù reagisce pesantemente all'insinuazione dei *Giudei* attribuendo loro una “natura” incapace di percepire la sua verità (8,23ss). Benché la maggior parte dei commentatori siano concordi nel leggere in chiave ironica e sarca-

⁴⁵ Così J. Ashton, *Comprendere il quarto Vangelo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, 422.

stica le due interpretazioni dei *Giudei*, soprattutto la seconda, poca attenzione viene dedicata generalmente al rapporto tra esse e allo sfondo di pensiero che può renderle comprensibili. In entrambi i casi, però, i *Giudei* si confrontano tra di loro (cf. 7,35: πρὸς ἑαυτούς) e ciò è rilevante per la valutazione delle loro interpretazioni.⁴⁶ Come già in 5,16-18, l'evangelista attribuisce loro una reazione alle parole e azioni di Gesù che rileva direttamente dal loro modo di concepire Dio, la sua Legge e, in questo caso specifico, il ritratto del Messia o del Profeta escatologico atteso da Israele: è infatti della possibilità di identificare in Gesù una di queste figure che si discute nell'arco di tutta la sezione in cui questi enigmi sono contestualizzati (cf. 7,12s.25-27.31s.40-52) e Gesù stesso non fa nulla per dissipare i dubbi o allontanare da sé le attese dei pellegrini, anzi le provoca (cf. 7,16-18.28s; 7,37s; 8,12). È dunque nel contesto dell'attesa di una possibile rivelazione del Messia durante la festa delle Tende e a partire dalla tassonomia ideologica giudaica, che devono essere lette le interpretazioni offerte in 7,35s e in 8,22 dai *Giudei*.

In 7,35s essi sembrano attribuire a Gesù il ruolo di maestro dei pagani nel riconoscimento e nell'adorazione dell'unico Dio di Israele e interpreterebbero così il suo "andare" come una partenza missionaria momentanea per le zone del mondo greco abitate dai *Giudei*, la loro "diaspora". In questi *Hellēnes* destinatari dell'insegnamento di Gesù la maggior parte dei commentatori individua dei pagani; qualcuno preferisce riconoscervi dei timorati di Dio⁴⁷ ma, benché la loro identificazione non si possa risolvere con certezza, l'idea che guida i *Giudei* è comunque quella del ruolo rivelatorio di Israele in ambiente pagano incarnato dal Servo di Jahwé (cf. Is 42,6; 49,6 e, probabilmente, Is 52,13-15). I "Greci" rappresentano così i popoli tra i quali i *Giudei* sono dispersi: non si tratta di un *ethnos* con un suo territorio ben delimitato ma di un ambiente culturale, geograficamente variegato e non specificato, in cui i *Giudei* vivono la loro identità e assolvono alla loro funzione di mediazione per i popoli. Il contesto religioso della festa delle Tende, particolarmente adatto alla proclamazione della regalità universale di Jahwé e promessa dell'afflusso a Gerusalemme di tutte le nazioni (cf. Zc 14), renderebbe comprensibile questa interpretazione ideale del periodo intermedio di assenza di cui Gesù par-

⁴⁶ Per l'argomentazione dettagliata di quanto segue, cf. M. Nicolaci, *Egli diceva loro il Padre*, 206-230.

⁴⁷ Cf. J.M. Lagrange, *Évangile*, 213: "se egli continua a presentarsi come il Messia, forse andrà a portare il suo apostolato ai Gentili, come si poteva dedurre dalle profezie (Is 11,11ss; 49,1.6, ecc)?...I Gentili dovevano essere invitati ai beni messianici; per questo bisognava istruirli". J.L. Martyn, *A Gentile Mission*, 127s identifica nei greci dei timorati di Dio come in Gv 12,20. Cf. per il problema C. Lingad, *The Problems of Jewish Christians in the Johannine Community*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001, 337-339 e K.L. Schmidt, διασπορά, in *GLNT II*, 1005-1007.

la. L'interpretazione dei *Giudei*, che sia o meno una "ipotesi beffarda",⁴⁸ sarebbe dimostrata vera dalla storia della missione cristiana tra i pagani conosciuta dall'evangelista e costituirebbe un esempio classico dell'ironia giovannea. L'interpretazione offerta dello stesso enigma in 8,22 è però difficile da capire nel contesto. Vi si potrebbe leggere il vertice sommo dell'ironia dei *Giudei* e dell'evangelista insieme: se Gesù si uccide da sé, i *Giudei* potranno finalmente smettere di "cercare di ucciderlo"! Eppure, l'idea che Gesù stia contemplando un suicidio è del tutto fuori contesto e non può facilmente essere metabolizzata dall'interprete. Mentre l'interpretazione accennata in 7,35 si può spiegare sia alla luce del contesto evangelico, prossimo (capp. 7-8) e remoto (capp. 5-12), che alla luce della diffusione del cristianesimo tra i pagani, l'interpretazione offerta in 8,22 non ha alcun riferimento e risulterebbe in fondo incongruente con la prima: chi pretende di annunciare (o è veramente ritenuto inviato ad annunciare) la salvezza di Dio ai pagani non andrà certo ad uccidersi. Leggervi un altro esempio di "frintendimento" giovanneo, caratterizzato da una malignità peggiore della prima da parte giudaica, non costituisce una risposta al problema e non rende ragione né del rapporto tra le due interpretazioni né del rapporto tra l'ultima e il prosieguo del discorso da parte di Gesù che, in questo secondo caso, non resta per nulla indifferente alle insinuazioni dei *Giudei* e "diceva loro: voi siete di quaggiù, io sono di lassù; voi siete di questo mondo, io non sono di questo mondo" (8,23). Introducendo in modo apparentemente improvviso nel discorso il linguaggio dualistico tipico di una certa polemica intra-giudaica, attestata dalla letteratura peritestamentaria e religiosamente significativa al suo tempo,⁴⁹ il Gesù di Giovanni potrebbe aver ben compreso e voler contestare radicalmente il modello di pensiero soggiacente all'interpretazione dubbiosa dei *Giudei*: quello cioè di uno zelo religioso, manifestato in qualche modo da Gesù già nel gesto profetico della purificazione del Tempio (2,13-22, sp. v. 17), che avrebbe potuto spingerlo persino al sacrificio della propria vita nel contesto, per esempio, di una guerra contro i pagani per l'instaurazione del regno di Dio. I *Giudei* non ipotizzerebbero in questo caso un suicidio come reato abominevole, di cui non si capirebbe peraltro la motivazione nel contesto narrativo,

⁴⁸ R.E. Brown, *Giovanni*, 411.

⁴⁹ Il lungo lavoro di riflessione sul problema del presunto "anti-giudaismo" giovanneo ha portato a risultati certi sull'origine, funzione e significato del linguaggio polemico dualistico che si trova in Giovanni. Cf. gli studi di L.T. Johnson, *The New Testament anti-jewish slander and the conventions of ancient polemic*, in *JBL* 108/3 (1989), 419-441 e di U. von Wahlde, «*You are of your father the Devil*» in its Context; *Stereotyped Apocalyptic Polemic in John 8,38-47*, in R. Bieringer - D. Pollefeyt (edd.), *Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium 2000*, Van Gorcum, Assen 2001, 418-444.

ma un *suicidio religioso*, forma suprema di dedizione alla causa del Dio di Israele ed eroica testimonianza di libertà e di fedeltà alla Legge e al popolo di Dio, che la storia del giudaismo, dal tempo dei Maccabei fino alla esplosione della guerra contro Roma, aveva avuto e avrebbe avuto modo di sperimentare ed esaltare.⁵⁰

Le due interpretazioni dei *Giudei* lette nel contesto religioso, messianico-escatologico e nazionalistico insieme, della Festa delle Tende, potrebbero riflettere quindi le loro idee sul Messia atteso, una griglia dottrinale complessa che li guida nel loro tentativo di rapportarsi a Gesù e di identificarlo, confrontando le sue parole enigmatiche e i segni contrastanti della sua missione con ciò che essi possono aspettarsi dal Messia. La proclamazione di 8,12 e l'invito alla sequela confermano la verosimiglianza dell'interpretazione proposta in 7,33: Gesù si presenta come "luce del mondo", portatore come il Servo di Jhwh della luce della Legge in mezzo alle nazioni. Su questo sfondo di pensiero, quanto più sconcertante risulta allora ai *Giudei* la riproposizione dell'enigma in 8,21. L'ipotesi di un suicidio che si profila in 8,22 sarebbe ispirata allora ad una tra le tante possibili interpretazioni del ruolo liberatore dell'inviato di Dio, pronto ad assumere il peso del riscatto del suo popolo fino al sacrificio della propria vita. Solo la possibilità che la sua missione implichi una lotta fino alla morte per la libertà escatologica della nazione potrebbe giustificare l'impossibilità di seguirlo. In questa prospettiva e in questo contesto relazionale in cui Gesù è visto dai *Giudei* sullo sfondo del rapporto teologico tra Israele e le nazioni, rappresentate dai Greci in mezzo ai quali i Giudei sono dispersi, l'enigma sull'impossibilità di seguirlo si comprenderebbe bene come un anti-linguaggio provocatorio che, come una lenta e accurata preparazione, può aprire i *Giudei* all'invito coraggioso di Gesù a diventargli *veramente discepoli* (ἀληθῶς μαθηταί), *essenzialmente liberi* (ὄντως ἐλεύθεροι) in 8,31.36. In questo anti-linguaggio, all'attesa del Messia, rivelatore escatologico, instauratore della regalità universale di Dio su tutte le nazioni e guida nella vittoria di Israele sul piano nazionale e teocratico, Gesù risponde con il monito dei profeti, il monito della Sapienza divina, che va cercata e seguita con ogni cura e timore prima che sia troppo tardi (cf. Is 55,6-

⁵⁰ Cf. le riflessioni di M. Hengel, *Gli Zeloti*, Paideia, Brescia 1996, 301-304 nel contesto del capitolo dedicato alla teologia e alla pratica della "disponibilità al martirio" nel giudaismo dell'età ellenistico-romana, dai Maccabei fino ai martiri di Masada (Ibid., 294-309). Hengel sottolinea come le dure parole di Giuseppe Flavio contro i propositi di suicidio dei suoi compagni, normalmente citate dai commentatori per appoggiare la tesi secondo cui il suicidio che i *Giudei* attribuiscono a Gesù sarebbe una colpa abominevole, sono "probabilmente anche una polemica contro l'idea (diffusa negli ambienti giudaici zeloti) secondo cui – date certe premesse – il suicidio sarebbe stato conforme al volere di Dio" (Ibid., 301).

9; Os 5,15; Am 8,11s; Pr 1,28ss), nella disponibilità alla rinuncia, senza desiderio di possesso e nella preparazione all'ora della prova. Questo anti-linguaggio sulla sequela esprime quindi una consapevolezza e un invito. La consapevolezza, di Gesù, riguarda il destino del Messia: egli porterà e sarà la luce delle nazioni non nel modo in cui i *Giudei* sembrano aspettarselo, lottando contro le nazioni come martire della causa di Israele e dell'avvento del Regno, bensì aprendo per loro gratuitamente, col sacrificio di se stesso, le sorgenti di vita che sgorgano da Gerusalemme e dal suo tempio (cf. Is 12,3; 55,1-5; Zc 9,9-10; Gv 12,12-16.20-23; 19,33-37). L'invito, rivolto ai *Giudei*, riguarda il mistero della realizzazione del disegno salvifico universale di Dio, Colui che ha mandato Gesù e che, a differenza di lui, i *Giudei* ancora "non conoscono" (cf. 8,27.54s): in questo disegno salvifico i *Giudei* avranno un ruolo ben preciso proprio come attori dell'«innalzamento» di Gesù sulla croce (cf. 8,28) e dunque come protagonisti del suo destino di morte. L'«andare» di Gesù, che non consente ancora una loro sequela e di cui però essi saranno comunque protagonisti, implica anche per loro una morte.

L'apparire di "alcuni *Hellēnes*" come soggetti attivi in Gv 12,20 si colloca perfettamente su questo sfondo all'interno di una pericope (12,20-36) preceduta dal racconto del suo apparente successo quale messia-re (12,13-19) e seguita dall'attestazione riflessa dell'insuccesso tragico che lo identifica definitivamente con il Servo di Jhwh (12,37-43). La richiesta pressante di questi greci venuti per "adorare in occasione della festa" è preparata dal racconto dell'ingresso solenne a Gerusalemme, che vede "il mondo" andare dietro a Gesù (12,19), e sembra indicare l'apice del suo successo messianico e della sua capacità di coinvolgere gli uomini anche oltre i confini dell'appartenenza piena all'*ethnos* giudaico.⁵¹ I discepoli coinvolti dalla loro domanda,

⁵¹ La disputa tra quanti riconoscono in questi "greci" dei "proseliti" e quanti vi riconoscono solo dei "timorati di Dio" sembra virtualmente irrisolvibile sul piano linguistico. E. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, vol. 2, Paideia, Brescia 1987, 109 sembra identificarli come proseliti; lo stesso, in *Storia*, vol. 3/1, 235, li identifica però come timorati di Dio. Secondo H. Windish, "Ἑλλην", in *GLNT* III, 484-486 si tratta di "semiproseliti di lingua greca", cioè greci di nascita timorati di Dio che hanno già preso contatto con la sinagoga e che vengono richiamati da Giovanni proprio in quanto greci e non in quanto pagani. Dello stesso parere sembra K. Wengst, *Il Vangelo di Giovanni*, Queriniana, Brescia 2005, 490s per il quale questi greci, in qualità di timorati di Dio, sono "simpatizzanti del mondo ellenistico" che non passavano definitivamente al giudaismo per motivi soprattutto di ordine economico e sociale. Per questo motivo, a suo avviso, non li si può considerare simbolo del "mondo" che va dietro a Gesù in 12,19. R.E. Brown, *Giovanni*, 606, al contrario, li identifica senza discussione come proseliti e contemporaneamente come simbolo dei "gentili". Quelli che li identificano come proseliti, spesso, deducono dal testo una allusione alla riuscita della missione della comunità giovannea tra i simpatizzanti del giudaismo o, al più, una riuscita tra i pagani a partire dalla componente giudeo-cristiana di lingua greca

Andrea e Filippo, originari di Betsaida e quindi probabilmente capaci di parlare il greco, con il loro bilinguismo costituiscono già un ponte di unione tra il mondo giudaico e coloro che attorno ad esso gravitano nella diaspora. Se all'inizio del ministero pubblico Andrea era stato intermediario per Pietro (1,35-42) e Filippo per l'israelita Natanaele (1,43-51), alla fine di esso entrambi i discepoli sono intermediari per i Greci che chiedono di poter "vedere" Gesù. La loro esigenza pressante di contatto ("chiedevano dicendo... vogliamo vedere Gesù", v. 21) e la rapidità della comunicazione che essa mette in moto ("viene e dice"... "viene e dicono", v. 22) sembra costituire un racconto di vocazione al contrario, una sorta di chiamata per Gesù. E come tale egli sembra considerarla, nella presentazione giovannea, vedendovi il rintocco dell'ora (v. 23), il segno che la parabola del suo ministero è giunta davvero al suo culmine. La metafora del chicco di grano (v. 24), che unisce abilmente nel suo linguaggio esperienziale l'affermazione della necessità del fallimento ("se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo") e la certezza sul suo esito glorioso ("se invece muore, produce molto frutto"), è la risposta a distanza,⁵² offerta più ai discepoli che ai greci, perché sia reso chiaro quale Messia i discepoli sono chiamati a mediare e come, e perché sia aperta a chi vuole "servire" Gesù la possibilità del successo nella *sêquela* ("dove sono io, lì anche il mio diacono sarà", 12,26b) prima negato ai *Giudei* ("dove sono io, voi non potete venire", 7,34b). Davanti alla chiamata dei Greci e alle implicazioni della sua «ora», Gesù «trema» (12,27) ma l'ora è il fine della sua missione ("per questo sono venuto, per quest'ora", v. 27), tempo del giudizio sul mondo e sul suo principe (12,31), ora decisiva della rivelazione del Figlio dell'Uomo davanti ai regni del mondo ed esercizio escatologico della sua regalità universale: "ed io, se sarò elevato da terra, attirerò tutti a me" (12,32).⁵³ L'«ora» implica la morte (12,33), come la implica la se-

della stessa; gli altri, stimolati soprattutto dalla chiara prospettiva universalistica del Vangelo e di questa pericope in particolare, preferiscono leggere nel linguaggio giovanneo semplicemente una conferma della funzione ed efficacia universale della morte di Gesù. J. Beutler, *Greeks come to See Jesus (John 12,20s)*, in *Bib* 71 (1990), 333-347 ha dimostrato convincentemente il rapporto tra il quarto carne del Servo di Isaia e la struttura del racconto dell'arrivo dei "Greci" in Gv 12,20-36. Quale che sia la loro configurazione religiosa in relazione al giudaismo, nella loro venuta non si può non vedere annunciato l'arrivo delle nazioni che solo la passione del Servo rende possibile: "il Servo sofferente sembra essere la figura guida dietro la cristologia di Gv 12,20-43(44-50). Essa condiziona anche la *soteriologia* della sezione: il Servo deve passare attraverso la morte, ma egli sarà una fonte di salvezza per tutti e speranza e luce (Is 42,4) per le nazioni (49,6)" (354s).

⁵² Cf. P. Iovino, *Greci e Samaritani incontro a Cristo. Confronto sinottico tra Gv 12,20-36 e 4, 4-42*, in *HoTh* NS 1/I (1983), 48.

⁵³ Come si è visto, i commentatori non concordano nell'individuare nei Greci il simbolo del "mondo" che aderisce a Gesù. Ci sembra molto opportuna, in ordine a ciò, l'osservazione di P. Io-

quela che Gesù consente a chiunque si disponga a servirlo (12,25), ma è anche ciò che rende possibile la sequela di Gesù fino al martirio (cf. il ricorrere dello stesso linguaggio di 7,34b e 12,26 in 13,33.36-38; 21,18-19.22) e fa di essa lo spazio universale della salvezza.

Il percorso aperto con la ripetizione dell'enigma (7,33-36; 8,21s) e passante per la "profezia" di Caifa e l'interpretazione giovannea della stessa (11,49-52), trova quindi un punto di arrivo e di comprensione nella risposta offerta da Gesù all'arrivo dei Greci: il Re di Israele (12,13), come Servo, può effettivamente assolvere la funzione a lui destinata in rappresentanza del popolo, a suo vantaggio e a beneficio di tutte le genti, solo passando per la morte comminatagli dai re delle nazioni. Il fatto che in 19,31-32 l'evangelista richiami, con un'analessi, la parola di Gesù in 12,32s per mostrare che la forma specifica della morte che egli subisce, la morte in croce, dipende concretamente dal fatto che egli viene consegnato dai Giudei a Pilato, accentua la sua intenzione di congiungere in e mediante essa *Giudei e Romani*, il Re di Israele e le nazioni. È il rapporto tra *Giudei e Romani* che determina di fatto questa forma di morte che diventa così in se stessa, risignificata con enorme audacia quale "innalzamento" e "glorificazione" del Cristo – Servo, segno universale di salvezza.

vino riguardo al rapporto tra la folla-«mondo» protagonista dell'ingresso di Gesù a Gerusalemme e la presenza dei Greci: "non si può parlare di folla giudaica – anche se i Giudei – stando alle pericopi precedenti – non ne sono pregiudizialmente esclusi, ma non si può nemmeno parlare di solo mondo pagano rappresentato dai Greci, appunto perché – ripetiamolo – ne costituiscono solo una componente". Ciò che permette di chiarire il problema è l'assunzione del doppio significato di κόσμος nel testo giovanneo e nel suo più ampio contesto: il "mondo" non è solo l'universo destinatario della missione salvifica di Gesù (3,16s; 8,12), ma nella persona del suo "principe" ne è anche l'antagonista (1,10; 7,7; 15,18) "ed è per questo motivo che la sua missione, pur indicando la salvezza, comporta anche il giudizio... I Greci, pertanto, emergendo dalla folla unicamente per porre la loro domanda, ne chiariscono il ruolo precipuo di simbolo di tutta l'umanità, e quindi dell'universalità del consenso al Cristo, ma al tempo stesso, della sottomissione a lui di ogni potere avverso" (*Greci e Samaritani*, p. 56). Occorre notare anche che il v. 32, come il v. 24 e parallelo ad esso, è costruito come un periodo ipotetico di secondo tipo ("se sarò innalzato"), non come una proposizione temporale ("quando sarò innalzato"): come il frutto abbondante dal chicco, così anche l'attrazione di tutti gli uomini non scaturisce automaticamente dal ministero di Gesù, ma solo dalla forma che esso assume nella sua libera scelta. Libero egualmente, come una sfida, è il cammino proposto a chi voglia servire (v. 26).

Conclusione. La «giudaicità» di Gesù e l'universalismo intrinseco del suo messianianismo

Il rapporto tra il cosmopolitismo dei *giudei* e l'universalismo soteriologico dei *cristiani* è così bene impostato: nella prospettiva del quarto evangelista, che riporta non a caso solo due episodi di conflitto giuridico tra Gesù e i *Giudei* in materia di *halakah* (la guarigione del paralitico in 5,1-18, richiamata in 7,15-24, e quella del cieco in 9,1-41 entrambe in giorno di sabato), esso non dipende da una più larga (liberale) o più rigida (rigorista) interpretazione della Legge; non dipende dalla capacità di adattarla a diversi contesti di vita, ma semplicemente dal fatto che il Messia di Israele, per un enigmatico disegno divino scrutabile a partire dalle Scritture e, contemporaneamente, per le scelte del suo popolo, auto-interpretantesi come un *ethnos* in mezzo agli altri e in relazione con gli altri, va in «diaspora» dal suo popolo, un po' come Giuseppe venduto dai fratelli, con la morte/glorificazione che lo riconsegna al Padre e che, contemporaneamente, apre il mistero (la Gloria) del Padre al mondo.

Il suo «andare» costituisce un enigma non solo per i *Giudei* ma anche per i discepoli (cf. 13,33) ed è un enigma teologico, nel senso che riguarda l'identità di Gesù nella duplice relazione con Colui che lo ha inviato e con il popolo cui appartiene e, conseguentemente, nelle scelte concrete che ne portano storicamente a compimento la missione. Il modo interamente «giudaico» del suo andare incontro alla morte a causa e in favore del suo stesso popolo e, contemporaneamente, il realizzarsi di questa morte su uno scenario mondiale, quello delle relazioni dei *Giudei* con Greci e Romani ufficializzato nelle tre lingue in cui il titolo della croce, scrittura delle scritture sigillata dai pagani,⁵⁴ resta scritto, dice le dimensioni profondamente umane e storiche dell'identità di Gesù e della sua missione non meno che quelle affidate alla volontà del Padre. L'intreccio tra la volontà/libertà di Gesù in relazione al Padre e al proprio popolo e quella dei *Giudei* in relazione al mondo rappresentato, secondo prospettive diverse, da Greci e Romani produce il «dramma» del IV Vangelo. Giovanni non si limita a criticare il giudaismo, «egli fa una lettura drammatica della storia il cui soggetto è duplice: da una parte, vi mostra il dramma di Gesù che «era nel mondo e il mondo non l'ha riconosciuto», che «è venuto tra i suoi e i suoi non l'hanno accolto» (Gv 1,10s); e

⁵⁴ Si noti in 19,19-22 l'insistenza dell'evangelista sull'azione della «scrittura» a lui particolarmente cara (cf. 20,30s; 21,24s): la radice *graphein* ricorre sei volte in questi versetti e, in modo solenne, dice l'irrevocabile verità dell'identità regale di Gesù proclamata dai romani nel titolo della croce a dispetto del rifiuto dei sommi sacerdoti dei *Giudei*.

d'altra parte, evoca il dramma di Israele stesso che, sul piano spirituale, non ha accolto colui che Dio gli aveva inviato. Il progredire dell'azione, nella storia raccontata, segue passo passo questo doppio dramma".⁵⁵ La riduzione linguistica giovannea, così bene sottolineata dal p. Lagrange, serve a dire questo dramma e non riguarda soltanto i *Giudei*: come i nomi dei diversi gruppi giudaici (scribi, sadducei, anziani) scompaiono a favore della coppia fissa "sommi sacerdoti e farisei" e questa, riassunta, nell'espressione *i Giudei*, così vale anche per la rappresentanza politica giudaica o romana: "né senatore (*bouleutēs* come in Mc e Lc) né governatore (*hēghemōn* in Mt e Lc), né tetrarca, né un Erode o degli erodiani figurano sulla scena. Alcun re di nessun tipo viene ad attenuare l'effetto prodotto da questa alternativa: o il vero re di Israele o Cesare. C'è dunque qui una riduzione... giustificata nelle sue lacune perché Giovanni non voleva mettere in scena che i due grandi partiti che macchinarono la morte di Gesù".⁵⁶ L'evangelista, potremmo dire, non fa altro che mettere di fronte in modo solenne i protagonisti del conflitto che molti pii giudei riservavano al momento escatologico della guerra di Jahwe per la liberazione del suo popolo e l'annientamento dei pagani: cioè, il Dio di Israele (*l'Io sono*), il suo popolo (*i Giudei*) e gli eserciti nemici dei *Kittim* rappresentati dai Romani. Lo fa tuttavia in modo storico mettendo l'uomo Gesù, Messia e Figlio, al cuore stesso dell'atteso scontro e rileggendone l'identità e il destino come la vera apocalisse della storia. Con l'accettazione agonica della propria morte (cf. 12,27-28a) e del tradimento di *Giuda* che ne esprime la necessità, questo Messia vince la battaglia escatologica (cf. 16,33) operando la deflagrazione dentro al giudaismo stesso. È l'ultima assunzione di responsabilità personale che chiude la catena di segni di sé posti durante il ministero e introduce definitivamente, a partire dalla risurrezione, l'"io" di Gesù (e in lui l'Io divino) nel cuore di ogni "figlio di Dio disperso". L'attrazione e la fede si operano a partire da lui, secondo Giovanni, al livello individuale e non nazionale, come si vede limpidamente nello stile impiegato nel Vangelo, nelle lettere, e non meno nell'Apocalisse stessa, per comunicare l'appello della fede (*pās ho*, "ognuno che"; *ean tis*, "se qualcuno"; *ho nikōn* "colui che vince" nell'Apocalisse; etc.). L'individualismo o personalismo giovanneo, in questo senso, è uno dei segni più marcati del suo universalismo. È ai singoli giudei, come ad ogni singolo uomo, individualmente che il "pro-

⁵⁵ P. Grelot, *Les Juifs*, 176. Secondo Grelot, il discepolo amato che sta dietro alla tradizione giovannea ha una personalità interamente giudaica; si tratta di qualcuno che "aveva partecipato al dramma vissuto da Gesù nel paese giudaico" (Ibid., 170). Sul carattere drammatico della narrazione giovannea Grelot ha insistito a ragione (cf. Ibid., 169-176).

⁵⁶ J.M. Lagrange, *Évangile*, CXXXII.

blema della fede è posto: lo fu allora per la presenza di Gesù in mezzo a loro, come lo è adesso attraverso l'annuncio del Vangelo. Si entra così in una situazione inestricabile...La nazione giudaica era diventata, come corpo costituito, il supporto storico del «popolo di Dio», perché era la sola nazione chiamata comunitariamente alla fede. Se Gesù fu l'inviato del Padre a questa nazione, ciò fu per operare la sua ultima mutazione e fondare in essa il «culto in Spirito e verità»: era dunque collettivamente che l'istituzione giudaica era, in linea di principio, chiamata a seguire la logica della sua fede per realizzare il «compimento» di cui Gesù le apriva la via. Ma era possibile ciò in un mondo in cui tutti gli individui, massa e capi, sono sotto la dominazione del Peccato? Fu dunque il contrario che si produsse e il risultato del rifiuto condusse Gesù alla morte (cf. 1,29; 11,50.52)...Simultaneamente, attraverso la morte del Messia di Israele, l'orizzonte della vocazione nazionale era superato per sempre⁵⁷.

Ai *Giudei* che avevano creduto e che ancora avrebbero creduto nel Messia Gesù resta aperta, in direzione verticale e orizzontale, la strada della sequela, via di verità, libertà, osservanza del comandamento unico che è quello dell'amore: «figlioli, ancora per poco sono con voi; voi mi cercherete, ma come ho già detto ai *Giudei* «dove io vado voi non potete venire», così ora dico anche a voi. Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri. Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se vi amerete reciprocamente» (Gv 13,33-35). L'ultima *reductio ad unum* giovannea è fatta in relazione alla Legge. E ciò a partire dall'interno («gli uni gli altri»), come è dal seno dei *Giudei* che viene la salvezza (Gv 4,22).

⁵⁷ P. Grelot, *Les Juifs*, 180. Nella stessa linea, anche se in relazione alla novità dell'annuncio evangelico in generale, si muove M. Hengel, *Giudaismo ed Ellenismo*, 636s. La cristologia, sostitutiva della torologia giudaica, diventava la «espressione della libera e incondizionata rivelazione salvifica di Dio nella storia, al di là di ogni frontiera nazionale o storica. Così il cristianesimo primitivo, considerato specialmente proprio nella comunità giudeocristiana di lingua greca,...si presenta come movimento escatologico rivoluzionario all'interno del giudaismo stesso; in esso, la missione «storico-salvifica» del popolo di Dio, fondata sulla «pienezza del tempo» e sull'attesa imminente dell'*eschaton*, si realizzò attraverso la rinuncia alla propria specificità nazionale» (Ibid., 637). Come sottolinea bene S. Mason, *Jews*, 512, «mentre i *Ioudaioi* furono compresi non come una «religione consentita» (*religio licita*) ma come un *ethnos*, i seguaci di Gesù si trovarono davanti ad enormi problemi per spiegare esattamente cosa fossero e ciò quanto più essi si distanziavano da, ed erano sconfessati dal ben noto *ethnos*».