

Il «conflitto» tra Gesù e «i giudei» in Gv 5-12

Una questione ancora aperta

Maria Armida Nicolaci

La presente nota, partendo dalla recente pubblicazione della dissertazione dottorale di M. Asiedu-Peprah sulla natura e significato della “metafora giuridica” impiegata nelle controversie sul Sabato del Vangelo di Giovanni,¹ intende attirare l’attenzione su alcuni aspetti problematici di quello che sembra imporsi ed assumersi, anche a livello delle Introduzioni manualistiche alla letteratura giovannea o al IV Vangelo, come il consenso raggiunto dagli specialisti a proposito della genesi del IV Vangelo, della storia della “comunità” che gli ha dato forma, del suo scopo e dei generi letterari in esso adoperati, questioni tutte strettamente connesse e particolarmente delicate quando si tratta delle *controversie* o *dispute* di Gesù con “i giudei” che occupano la parte centrale del Vangelo (5-12) e che, per il duro linguaggio accusatorio che le caratterizza, hanno meritato ad esso le peggiori accuse di “antigiudaismo”.² Il dibattito su tali questioni e sulle ricadute di senso delle soluzioni proposte è di fatto ancora molto vivo, come dimostrano le numerose monografie recentemente dedicate ai capitoli centrali del Vangelo o al supposto antigiudaismo di cui sarebbero il prodotto,³ e merita di essere richiamato

¹ M. Asiedu-Peprah, *Johannine Sabbath Conflicts As Juridical Controversy*, Mohr Siebeck, Tübingen 2001.

² La “retorica anti giudaica” del IV Vangelo è diventata oggetto di discussione soprattutto quando, dopo la seconda guerra mondiale, si è intensificato il dibattito doloroso sull’antisemitismo cristiano e sulle sue radici nel NT. Per un dossier aggiornato sull’accusa di antigiudaismo mossa al vangelo di Giovanni, si possono consultare utilmente R. Bieringer – D. Pollefeyt (edd.), *Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium 2000*, Royal van Gorcum, Assen 2001, con ampia rassegna bibliografica, e la recente monografia di L. Devillers, *La Fête de l’Envoyé. La section johannique de la Fête des Tentés (Jean 7,1-10,21) et la Christologie*, Gabalda, Parigi 2002, il cui terzo capitolo (117-133) è dedicato al problema.

³ Si possono citare a titolo esemplificativo, oltre all’opera di Devillers sopra indicata, la monografia di M. Diefenbach, *Der Konflikt Jesu mit dem «Juden». Ein Versuch zur Lösung oder johanneischen Antijudaismus-Diskussion mit Hilfe des Antiken Handlungsverständnisses*, Aschendorff, Münster 2002 e gli studi pubblicati tutti nello stesso anno di L. Camarero Maria, *Revelaciones Solennes de Jesús. Derás cristológico en Jn 7-8 (Fiesta de las Tiendas)*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1997; G. Caron, *Qui sont les «Juifs» de l’évangile de Jean?*, Bellarmin, Quebec 1997; S. Motyer, *Your Father the Devil? New Approach to John and ‘the Jews’*, Paternoster Press, Carlisle 1997.

sulla scia delle suggestioni dello studio di Asiedu-Peprah le cui conclusioni vanno in una direzione diversa da quella comunemente battuta nell'ambito degli studi giovannei.

I conflitti sul sabato come controversia giuridica bilaterale

Lo studio dell'A. nasce dall'esigenza di rivedere, alla luce degli studi più recenti sulle diverse procedure giuridiche conosciute dall'AT,⁴ la tesi diffusa secondo cui l'intera vita di Gesù sarebbe raccontata nel quarto Vangelo come un grande processo in cui "i giudei" e Gesù svolgerebbero il ruolo rispettivamente di accusatori e di accusato, trasformandosi tuttavia i primi da accusatori in giudici, sempre pronti a rendere esecutiva una sentenza di condanna, e Gesù a sua volta da accusato in accusatore e giudice dei suoi stessi accusatori. Una tale interpretazione della struttura narrativa del quarto Vangelo, pur essendo motivata dal ricorrere di un lessico tipicamente giuridico che caratterizza le relazioni tra i protagonisti (testimoniare, testimonianza, testimoni, legge, giudicare, giudizio, accusare), presenta a giudizio dell'A. evidenti punti deboli: a) un processo in tribunale presuppone una procedura trilaterale (accusatore, accusato, giudice), mentre il conflitto tra Gesù e "i giudei" appare «essenzialmente bilaterale in natura»;⁵ b) in un processo che si rispetti l'accusatore non può esercitare anche la funzione del giudice, avendo ovviamente il proprio interesse nella causa; c) un imputato non può essere processato sempre per gli stessi motivi senza che si arrivi mai ad un verdetto; d) infine, obiezione maggiore dal punto di vista contenutistico, nel caso in cui il ruolo di Gesù si dovesse trasformare da quello di accusato in quello di giudice, si dovrebbe anche assumere che il suo compito nel conflitto sarebbe quello di processare e condannare "i giudei", ma «questo ruolo condannatorio è certamente contrario a quanto il lettore apprende in merito allo scopo di Gesù nelle narrazioni dei conflitti sul sabato, cioè la salvezza di quelli che mettono in questione le sue attività e le sue pretese cristologiche (cf. 5,34b.40)».⁶

Per verificare la possibilità di una diversa interpretazione della struttura narrativa del Vangelo e del suo linguaggio giuridico, l'A. ha scelto di concentrare il suo studio sui due racconti che il quarto vangelo dedica ai "conflitti" determinati dalla questione legale dell'osservanza del sabato (5,1-47 e 9,1-10,21), proponendosi un triplice obiettivo: determinare la natura precisa della metafora giuridica in essi impiegata, esaminarne il ruolo retorico nella narrazione e ricostruirne il *Sitz im Leben* nella storia della comunità che sta dietro al quarto Vangelo, prospettan-

⁴ Per la sua ricostruzione l'A. si basa quasi interamente sul noto studio del Prof. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, Biblical Institute Press, Roma 1986.

⁵ M. Asiedu-Peprah, *Johannine Sabbath Conflicts*, 2.

⁶ *Ib.*, 23.

done poi la possibile funzione sociale. La struttura del lavoro, distribuito in sei capitoli, risponde adeguatamente al triplice obiettivo che la ricerca si propone.

Nel primo capitolo l'A. illustra dunque la struttura, il contenuto e la funzione di una procedura giuridica non necessariamente forense quale il *riβ* veterotestamentario, definito come controversia giuridica bilaterale su questioni di Legge. I due racconti giovannei sui conflitti generati dalla questione del sabato sono quindi riletti singolarmente, secondo la struttura propria di ciascuno, e poi in parallelismo, nello sviluppo determinato dalla sequenza narrativa, alla luce del *riβ* che l'A. considera come il vero antecedente biblico, storico e letterario del genere narrativo usato nei due testi giovannei che ad esso corrisponderebbero sia nella forma che nel contenuto. Come afferma lo stesso A., è questa la tesi che dà allo studio la sua originalità e allo stesso tempo giustifica la necessità di sottoporre le narrazioni giovannee dei conflitti sul sabato ad una nuova ricerca.⁷

Il secondo, il terzo e il quarto capitolo costituiscono la parte centrale del lavoro: la tesi proposta viene infatti verificata nell'esegesi accurata dei testi in esame letti secondo la struttura formale del *riβ* nel più ampio contesto narrativo dei capp. 5,1-10,42 la cui trama letteraria e teologica rivela, secondo l'A., un particolare interesse dell'evangelista per il motivo del sabato e per l'identità di Gesù che si manifesta in occasione dei conflitti da esso determinati. Letti in parallelismo tra loro e nel progredire della narrazione, i due conflitti si richiamano formalmente e contenutisticamente, costituendo un'unica controversia aperta nel cap. 5, in occasione della guarigione del paralitico in giorno di sabato, non risolta a conclusione di esso per la mancata reazione dei "giudei" alla protesta di innocenza di Gesù e dunque riaperta nel ripresentarsi del motivo giuridico del conflitto, la guarigione del cieco nato di nuovo in giorno di sabato.⁸ Le relazioni tra Gesù e "i giudei", tratteggiate mediante il ricorso continuo al linguaggio e alla metafora giuridici, non si dovrebbero comprendere dunque nel quadro interpretativo di un processo. Nel caso delle due controversie prese in considerazione, infatti, la funzione del giudice non va attribuita né a Gesù né ai "giudei". Il fatto che entrambe le parti, alternativamente, sembrino scambiarsi i ruoli di accusato e accusatore si può invece spiegare bene alla luce del *riβ* che prevede, nella protesta di innocenza dell'accusato, una contro-accusa che dimostri la legittimità delle proprie posizioni e

⁷ *Ib.*, 11 n. 2.

⁸ L'A. propone la seguente struttura parallela (cf. 24s):
 evento che porta alla controversia (5,1-9b), evento che porta alla ripresa della controversia (9,1-15);
 accusa e minaccia di sanzione (5,9-16.18), riproposizione dell'accusa (9,16);
 richiesta dei testimoni da parte dell'accusa (9,28-38);
 controversia di difesa e sue conseguenze (9,28-38);
 risposta dell'accusato (5,17.19-47), risposta con "parabola giuridica" e sua applicazione (9,39-10,18);
 conclusione della controversia (10,19-21).

l'errore di valutazione della parte avversa con argomenti di difesa e di attacco che possano convincere e condurre alla riconciliazione, cioè ad una soluzione pacifica del conflitto che resta così bilaterale dall'inizio alla fine. In questa luce, secondo l'A., andrebbe spiegato il linguaggio "occasionalmente polemico" che si ritrova nei discorsi di Gesù nei due conflitti sul sabato: «lunghi dall'essere di condanna, sono discorsi riconciliatori, in quanto cercano di illuminare i suoi accusatori sulla vera natura delle sue attività e delle sue affermazioni cristologiche e di portare così la controversia ad una fine».⁹ La conclusione generale della controversia, identificata dall'A. in 10,19-21, mostra, tuttavia, che il *rib* tra Gesù e i "giudei" non si è risolto nel modo sperato, con la persuasione della parte accusante e la riconciliazione. Posto che le questioni in gioco non sono state risolte, l'unica opzione restante è quindi il ricorso ad un tribunale imparziale che pronuncerà il verdetto, tribunale che l'A. identifica senza alcuna difficoltà con il tribunale romano di Pilato: in quella sede, il conflitto continua, i capi d'accusa restano i medesimi, ma la natura della controversia si è trasformata da bilaterale in giudiziaria.

La controversia bilaterale come strategia narrativa a servizio della cristologia

Nel quinto capitolo, servendosi ampiamente del metodo e dei risultati del *narrative criticism* applicato al quarto vangelo già, tra altri, da M.W.G. Stibbe,¹⁰ l'A. riconsidera il genere letterario della controversia giuridica bilaterale come una strategia narrativa scelta dall'evangelista per veicolare, attraverso la forza retorica di persuasione che la caratterizza, la propria fede cristologica e formare così la fede del lettore, che crescerebbe insieme al crescere e all'approfondirsi dei temi e degli argomenti oggetto della controversia. Poiché scopo primario di ognuna delle parti in causa in una controversia bilaterale è quello di convincere la parte avver-

⁹ *Ib.*, 34.

¹⁰ *John as Storyteller: narrative criticism and the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge 1992. L'approccio narrativo al quarto Vangelo, pur essendo relativamente recente, conosce ormai una ricca storia. Oltre allo studio di R.A. Culpepper che ha aperto la strada (*Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Fortress, Philadelphia 1983), meritano di essere ricordati i contributi di A. Rakotoharintsifa, *Les séjours de Jésus à Béthanie au-delà du Jourdain selon le chronotope de l'évangile de Jean*, in G.J. Brooke and J.-D. Kaestli (edd), *Narrativity in biblical and related texts*, Peeters, Leuven 2000, 119-130; J.-L. Staley, *The Print's First Kiss. A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel*, Scholars Press, Atlanta 1988; F.F. Segovia, *The Journey(s) of the Word of God: A Reading of the Plot of the Fourth Gospel*, in *Semeia* 53 (1991) 23-54; J. Zumstein, *L'évangile de Jean. Une lecture narratologique*, Animation biblique œcuménique romande, Lausanne 1993. In ambito italiano, cf. il contributo di V. Mannucci, *Giovanni il Vangelo narrante. Introduzione all'arte narrativa del quarto Vangelo*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1993.

sa della legittimità della propria posizione, «la controversia è marcata da una forte retorica di persuasione... È questa forte retorica di persuasione che il narratore cerca di usare al fine di convincere il lettore riguardo al messaggio cristologico di Gv 5 e 9,1-10,21. Il narratore cerca di comunicare la sua comprensione di Gesù al lettore e di guidare la risposta del lettore alle affermazioni cristologiche delle due narrazioni. La controversia giuridica è così usata con lo scopo retorico preciso di persuadere il lettore sull'identità e sul significato di Gesù».¹¹ Nella misura in cui l'argomentazione del Gesù giovanneo progredisce, in vista della persuasione dei suoi interlocutori "giudei", avanza anche la comprensione cristologica del lettore la cui fede in Gesù viene in questo modo plasmata dalla fede dell'evangelista che i discorsi di Gesù esprimono. La controversia giuridica, vista come strategia narrativa, risulta essere dunque uno strumento di "persuasione cristologica".

Il *Sitz im Leben* della controversia bilaterale nella storia della comunità giovannea

Nel sesto capitolo l'A., chiedendosi quale situazione storica potrebbe aver spinto i cristiani giovannei a veicolare il loro messaggio cristologico e la loro fede nella forma di una controversia giuridica bilaterale su questioni di Legge, passa dall'analisi della forma letteraria del testo alla analisi della funzione sociale che essa sembra svolgere e, conseguentemente, alla ricostruzione del contesto storico che potrebbe averla resa necessaria o opportuna. Cerca anzitutto di delineare il ritratto dei destinatari del vangelo che sarebbero non soltanto i cristiani della comunità giovannea con le loro necessità,¹² ma potenzialmente, nell'intenzione dell'evangelista, anche i giudei non cristiani appartenenti alle diverse correnti rappresentative della fede giudaica del periodo seguente alla distruzione del 70, per i quali lo strumento letterario e retorico della controversia giuridica avrebbe realmente potuto mediare l'appello alla fede in Gesù. «Come popolo familiare con il modello della controversia giuridica e con il suo uso nella sfera religiosa come esemplificato nell'AT, essi sarebbero stati capaci di percepire Gv 5 e 9,1-10,21 come una controversia giuridica. Inoltre, come persone che dovevano ancora credere in Gesù, essi si sarebbero sentiti specificamente interpellati dal testo e lo avrebbero capito come un appello volto a persuaderli intorno all'identità e al significato di Gesù nel contesto storico del giudaismo del primo secolo».¹³

¹¹ M. Asiedu-Peprah, *Johannine Sabbath Conflicts*, 184.

¹² Pur sentendosi in qualche modo costretto da alcuni inconfutabili dati evangelici (i capp. 13-17 che vedono protagonisti Gesù e i discepoli soltanto; la prima conclusione del Vangelo in Gv 20,30; la problematica intraecclesiale che le lettere di Giovanni fanno intravedere) ad ammettere che i destinatari del vangelo sono "primariamente" i cristiani giovannei, ad essi e alla funzione del testo per loro l'A. dedica veramente poche righe (213; 232 n. 76; 241-242).

¹³ *Ib.*, 213s.

In questa prospettiva, il quarto Vangelo e la forma polemica che spesso il suo linguaggio sembra assumere nei confronti dei “giudei”, non sarebbero affatto il segno di una irreparabile frattura tra la comunità cristiana nascente (quella giovannea nel caso specifico) e la sinagoga, tra cristianesimo e giudaismo, come oggi comunemente si sostiene,¹⁴ ma al contrario la testimonianza della piena e ancora attiva partecipazione dei cristiani al dialogo intra-giudaico nel periodo di crisi scoppiato con la distruzione del tempio di Gerusalemme: «l’uso della controversia giuridica come strategia narrativa indicherebbe così che la relazione tra i cristiani giovannei e i loro oppositori non si è ancora irreparabilmente spezzata e che la comunità stava ancora tentando di convincerli e portarli alla fede in Gesù».¹⁵ In questa ricostruzione del contesto storico religioso che avrebbe generato le controversie studiate, bisogna certamente riconoscere una delle scelte interpretative più originali, determinate e interessanti dell’A. Risulta particolarmente efficace in questo senso il confronto dallo stesso proposto con la suggestiva ipotesi formulata da J. Ashton che vedeva nelle controversie con “i giudei” qualcosa di simile a una “disputa familiare”.¹⁶ L’A. considera questa come la descrizione più appropriata della natura dei conflitti nei capitoli 5 e 9,1-10,21 ma ne ribalta il significato e le implicazioni: mentre per Ashton queste “dispute familiari” sono il segno e il sigillo di una separazione compiuta tra giudei e cristiani e costituiscono un classico esempio di *odium theologicum*,¹⁷ per il nostro A. «dalla prospettiva dei cristiani giovannei, riconciliazione e pace con quelli dell’altro lato del dibattito cristologico dovevano costituire il loro ultimo scopo in Gv 5 e 9,1-10,21 e dovevano essere ancora considerate come una reale possibilità».¹⁸

Un’intuizione, la tesi e la sua verifica esegetica

Con la sua rilettura della “metafora giuridica” impiegata nel quarto Vangelo alla luce del *rib* veterotestamentario, l’A. ha messo in questione la correttezza di una interpretazione della struttura narrativa del vangelo quasi unanimemente condivisa, inserendosi discretamente, senza indulgere a polemiche ma con determi-

¹⁴ Si pensi, per esempio, al recente documento *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (Città del Vaticano 2001) che la Pontificia Commissione Biblica ha presentato come contributo allo sforzo dei cristiani di approfondire con la ricerca e la riflessione la questione dei loro rapporti con il popolo ebraico e in cui «il punto di vista dell’esegesi biblica allo stato attuale della ricerca» (n. 1), sul problema del presunto “antigiudaismo” insito nel modo di parlare di Gesù nel quarto Vangelo, viene riassunto in questi termini: «questo modo di parlare riflette soltanto una situazione di netta separazione tra le comunità cristiane e quelle ebraiche» (n. 77).

¹⁵ M. Asiedu-Peprah, *Johannine Sabbath Conflicts*, 215s.

¹⁶ *Comprendere il quarto Vangelo*, LEV, Città del Vaticano 2000, 139-152.

¹⁷ *Ib.*, 142.

¹⁸ M. Asiedu-Peprah, *Johannine Sabbath Conflicts*, 229.

nazione, nel dibattito sui tanti “enigmi” del quarto Vangelo.

La problematica che maggiormente può giovare del giusto richiamo dell’A. al genere letterario del *rib* e alla sua funzione sociale, è certamente quella del linguaggio accusatorio di Gesù nei confronti dei “giudei” del cui autentico significato evangelico, nonostante i tanti tentativi di soluzione, si fa ancora fatica a rendere conto teologicamente.¹⁹ Attribuire la responsabilità di tale linguaggio accusatorio alla “comunità giovannea” piuttosto che a Gesù, indicandone le cause storiche, la legittimità religiosa e il carattere convenzionale,²⁰ non risolve infatti il problema, semplicemente lo sposta aggravando anzi l’accusa di antiggiudaismo mossa al quarto Vangelo che sarebbe il frutto (evangelico?) di un cristianesimo nascente che, per affermare la propria identità, è costretto a distruggere quella giudaica.²¹ Va dunque riconosciuto ad Asiedu-Peprah il merito di una intuizione che può cambiare il modo di affrontare i problemi posti dal linguaggio dei discorsi di Gesù con “i giudei” e dare nuova luce e nuovo spessore all’indagine storica, letteraria e teologica sui capitoli 5-12 del quarto Vangelo. Non si può fare a meno, tuttavia, di distinguere accuratamente la giusta intuizione dell’A. sull’importanza decisiva del *rib* per la comprensione del linguaggio accusatorio di Gesù nei discorsi con i “giudei” dall’applicazione che di essa viene fatta ai capp. 5 e 9,1-10,21 del Vangelo e dalla sua verifica esegetica che risulta lacunosa su alcuni fronti.

Dal punto di vista del metodo va certamente sottolineata ed apprezzata la risposta dell’A. all’esigenza, ormai universalmente riconosciuta in ambito esegetico e quanto mai nell’ambito degli studi giovannei,²² di integrare i metodi sincronico e diacronico, la comprensione della costruzione narrativa del Vangelo e la comprensione della sua storia (la storia del testo ma anche la storia di cui il testo parla). Tuttavia, tanto l’indagine sincronica che quella diacronica rivelano delle debolezze.

Manca totalmente, soprattutto in considerazione degli studi già dedicati al vocabolario e al linguaggio giuridico che caratterizza tutto il quarto vangelo e non solo la sua parte centrale, una indagine lessicografica che legittimi e supporti, mediante il confronto del lessico giovanneo con il lessico ebraico e greco dei testi ve-

¹⁹ Cf. R.A. Culpepper, *Anti-Judaism in the Fourth Gospel as a Theological Problem for Christians Interpreters*, in R. Bieringer – D. Pollefeyt (edd.), *Anti-Judaism*, 68-91.

²⁰ Cf. in questa linea L.T. Johnson, *The New Testament anti-jewish slander and the conventions of ancient polemic*, in «Journal of Biblical Literature» 108/3 (1989) 419-441.

²¹ Cf. S. Freyne, *Vilifying the Other and Defining the Self: Matthew’s and John’s Anti-Jewish Polemic in Focus*, in J. Neusner & E.S. Frerichs (edd.), *To See Ourselves as Others See Us*, Scholars Press, Chico CA 1985, 117-143. Per una critica intelligente di questa interpretazione, cf. C.M. Conway, *The Production of the Johannine Community: A New Historicist Perspective*, in «Journal of Biblical Literature» 121/3 (2002) 479-490.

²² La necessità, oltre che la possibilità, di integrare nello studio del quarto Vangelo l’approccio narrativo e l’indagine storica sulla funzione originaria del testo è stata espressa insistentemente soprattutto da S. Motyer, *Method in Fourth Gospel Studies: A Way Out of the Impasse?*, in «Journal for the Study of New Testament» 66 (1997) 27-44.

terotestamentari assumibili come esempi di *riḅ*, l'applicazione del genere letterario ai testi evangelici studiati. Le conseguenze di tale mancanza risultano in alcuni casi particolarmente evidenti. Non si capisce, per esempio, in che modo la *παροιμία* di Gv 10,1-5,²³ non essendo né un "caso fittizio" né una "storia immaginaria", come i testi veterotestamentari addotti ad esempio,²⁴ quanto piuttosto un "discorso enigmatico" o "scena pastorale con un significato nascosto",²⁵ possa essere interpretata, formalmente e contenutisticamente, come la "parabola giuridica" cui l'accusatore, ruolo che non è quello di Gesù nella struttura narrativa proposta, può eventualmente ricorrere, sfruttando lo sdoppiamento di funzione nell'accusato stesso, per coinvolgerlo nella formulazione di un verdetto sul caso proposto e mostrare in tal modo la verità delle proprie affermazioni.²⁶ Tale vocabolo ricorre altre tre volte in Gv 16,25.29 per indicare il modo in cui Gesù ha voluto comunicare (*λαλεῖν*) con i suoi stessi discepoli. Il significato di *παροιμία* come discorso velato e allusivo che ha bisogno di essere interpretato è chiaro in quel contesto e anche il semplice confronto tra le poche ricorrenze giovanee del termine rende piuttosto inverosimile l'interpretazione di 10,1-5 come parabola giuridica.

Il lettore, poi, pur tenendo presente l'interpretazione offerta nell'esegesi dei singoli versetti, non può rendersi veramente conto del valore semantico da attribuire ai diversi termini giuridici ricorrenti nei testi studiati e nel loro contesto narrativo e, se può concordare con l'A. a proposito del significato da attribuire ai termini giudizio/giudicare quando ricorrono in bocca a Gesù (cf. il commento a 5,22.27-30 e 9,39), difficilmente può convincersi della totale assenza di un atteggiamento e funzione "giudicante" in senso tipicamente processuale da parte dei "giudei" nell'ampio contesto narrativo dei capp. 5-10 in cui i conflitti sul sabato sono inseriti. Durante la festa delle Capanne, per esempio, Gesù si rivolge una seconda volta ai "giudei" (7,21-24 dopo 7,16-19), quasi ignorando l'obiezione indignata della "folla" all'accusa di tentato omicidio loro rivolta (7,20), e riferendosi alle reazioni di "tutti" alla sua guarigione del paralitico in giorno di sabato chiede anzitutto per sé una "giusta sentenza".²⁷ In modo ancora più chiaro, Nico-

²³ Il vocabolo è usato nella LXX per tradurre *פֶּתַח*, cf. F. Hauck, *παροιμία*. GLNT, IX, 829-838.

²⁴ 2Sm 12,1-7; 1Re 20,35-43; Is 5,1-7; Ger 3,1; Ez 23. In nessuno di questi testi il caso fittizio o la storia immaginaria di cui parla l'autore sono definiti *mashal*.

²⁵ Cf. R. Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1977, vol. II, 475-480: «genere letterario ed origine della *paromia*, suo significato e suo sfondo».

²⁶ Per questa definizione della "parabola giuridica", cf. P. Bovati, *Ristabilire la giustizia*, 69. L'A. sembra dare invece per scontato che entrambe le parti in causa, non solo l'accusa, possano ricorrere alla parabola giuridica (cf. 20; 155 n. 152; 156) e su questo basa la sua interpretazione di Gv 10,1-5 come parabola giuridica pronunciata da Gesù in posizione di accusato (cf. 32s; 151-178). Tuttavia nessuno degli esempi di parabola giuridica tratti dall'AT conferma tale possibilità.

²⁷ "...Τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνετε...": l'espressione ricorda da vicino la richiesta di Zaccaria 7,9 ai membri del popolo di Israele: *שִׁפְטוּ בְּדִין שִׁפְטוּ בְּדִין* che i LXX rendono con l'espressione *κρίμα δίκαιον κρίνετε*. Si tratta qui di *mishpa* e non di *riḅ*.

demo, qualificato dall'evangelista come uno dei farisei e "capo" dei giudei, avanza presso le autorità competenti (sommi sacerdoti e farisei) una mozione, diciamo così, a proposito del caso Gesù: «forse la nostra Legge giudica l'uomo se non ascolta prima da lui e non conosce ciò che fa?» (7,51). Le parole di Nicodemo sembrano rimandare i giudici competenti del popolo ad una prassi giudiziaria e non soltanto giuridica: sul ruolo giudicante che essi pretendono di esercitare nei confronti di Gesù non sembrano esserci dubbi. La conclusione dell'A. a proposito della mancanza di un ruolo giudicante nella controversia non sembra quindi risultare corretta se i conflitti sul sabato vengono studiati nel contesto *sincronico* dell'intera sezione narrativa. In esso, infatti, il ruolo di giudici i "giudei" e, soprattutto, i "farisei" lo esercitano di fatto.

Dal punto di vista dell'"analisi dei personaggi", indagine necessaria e caratteristica nell'approccio narrativo ai testi biblici, ci si dovrebbe porre piuttosto la domanda sul rapporto che lega i "giudei" della prima controversia (cf. 5,10.15-18) con i "farisei" della seconda (cf. 9,13-17.40) cui, propriamente, Gesù indirizza la sua difesa. Nella seconda controversia, infatti, "i giudei" intervengono direttamente solo nel confronto con il cieco e con i suoi genitori (9,18-34) e alla fine del discorso di Gesù, commentando tra loro le sue parole e non rivolgendosi a lui (10,19-21). A meno che non si accetti senza discuterla l'identificazione letteraria di "giudei" e "farisei", la relazione tra questi due "caratteri" del racconto dovrebbe essere fatta oggetto di discussione e potrebbe portare a conclusioni storiche, letterarie e teologiche più complesse di quelle, pur consistenti, che il lavoro di Asiedu-Peprah permette di raggiungere. Il problema della relazione tra "giudei" e "farisei" sul piano narrativo si iscrive, infatti, in quello ancor più complicato dell'identità dei *Ἰουδαίου* giovannei che in fin dei conti, sul piano storico, non è stato ancora risolto convincentemente.²⁸

L'A. avrebbe potuto utilmente indagare sul rapporto tra le tradizioni giovannee sui discorsi di Gesù con i giudei presi in esame, al cui valore "storico" fa solo un

²⁸ Per lo *status quaestionis* e la discussione cf. l'ottima sintesi di L. Devillers, *La fête de l'Envoiyé*, 161-268. Al problema storico e letterario rappresentato dai "giudei" giovannei Asiedu-Peprah dedica sostanzialmente solo due note nel corso dell'intera monografia (67s n. 67; 129 n. 51). Nella prima sintetizza velocemente i risultati principali della storia della ricerca sostenendo quale assunto base del suo studio la tesi secondo cui l'espressione "i giudei" si riferisce ad un "carattere specifico" nella trama narrativa del Vangelo che va compreso dentro il testo stesso e non in relazione al mondo fuori dal testo. Nella seconda si limita a giustificare brevemente la sua identificazione tra "giudei" e "farisei" in Gv 9,1-10,21: «dato l'uso apparentemente indiscriminato de "i giudei" e "i farisei" nella presente narrazione (vedi 9,13.15.16.40 [farisei], 9,18.22.24.26.34; 10,19 ["i giudei"]), il lettore deduce giustamente che essi rappresentano lo stesso gruppo». Questa deduzione, tuttavia, non è così spontanea come l'A. la presenta, specialmente se si tiene conto dell'intero contesto narrativo dei capp. 5-12 e, per esempio, della evidente distinzione tra "giudei" e "farisei" suggerita da Gv 11,45-46: «*molti dei Giudei* che erano venuti da Maria e avevano visto le cose che egli (=Gesù) aveva fatto (=la risurrezione di Lazzaro), credettero in lui. *Alcuni di loro* però andarono dai farisei e dissero loro le cose che Gesù aveva fatto».

fugace e aprioristico accenno,²⁹ e la loro trasformazione nel contesto narrativo finale del Vangelo. Avrebbe avuto così buon gioco nel distinguere le dispute continue da un vero e proprio “processo”, ma questo aspetto dell’indagine diacronica non trova spazio nella sua argomentazione. Non a caso, tanto dal punto di vista formale che contenutistico, uno dei limiti più evidenti della tesi dell’A., probabilmente causato dalla forza stessa dell’intuizione che egli ha cercato di rendere operativa nella lettura del Vangelo e dalla eccessiva e esclusiva insistenza sul motivo giuridico dell’inosservanza del sabato come causa della controversia, si rivela proprio nell’articolazione del rapporto letterario e tematico tra le pericopi studiate e strutturate come un unico *rib* in due tappe e la sezione narrativa cui appartengono. L’A. ritaglia dai capp. 5-12³⁰ una “sezione delle feste” (5,1-10,42)³¹ che abbraccerebbe la “festa” anonima di 5,1 (contesto cronologico di 5,1-47), la Pasqua di 6,4 (contesto cronologico di 6,1-70), le Capanne di 7,2 (contesto cronologico di 7,1-10,21) e la Dedicazione di 10,22 (contesto cronologico di 10,22-42), ritenendo quindi che il *rib* determinato dalle azioni e parole di Gesù in giorno di sabato (5,1-47 e 9,1-10,21) stringa in inclusione le feste in cui vengono argomentati i temi dell’origine di Gesù e della sua relazione con il Padre (il cap. 6 e i capp. 7-8) e trovi la sua conclusione nella reazione dei “giudei” suscitata dalle parole di Gesù in 10,19-21. L’unica festa che si sottrae a tale inclusione, quella della Dedicazione, non farebbe altro che comprovare gli argomenti cristologi-

²⁹ Cf. M. Asiedu-Peprah, *Johannine Sabbath Conflicts*, 227.

³⁰ Non è facile, come si sa, individuare il “piano narrativo” del IV Vangelo soprattutto nei capp. 1,19-12,50 che gli studiosi suddividono in vario modo, guidati da indizi cronologici, inclusioni letterarie o tematiche, o da criteri teologici (cf. G.M. Mlakuzhyil, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, Ed. Pontificio Istituto Biblico, Roma 1987). Sarebbe ingenuo, inoltre, pensare a proposte risolutive ed esclusive: il quarto Vangelo coltiva, come molti scritti antichi, l’arte della transizione (cf. X. Leon-Dufour, *Lettura del Vangelo secondo Giovanni*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo [MI] 1990, 45-49). Ritengo che i capp. 5-12 presentino delle caratteristiche che li costituiscono sezione maggiore all’interno di 1,19-12,50: in 5,16.18 si trova il primo accenno alla “persecuzione” di Gesù da parte dei “giudei” e alla loro intenzione di ucciderlo e, da questo accenno, il resto del racconto del ministero pubblico di Gesù, quasi sempre concentrato a Gerusalemme e dintorni (unica eccezione il cap. 6), è condizionato radicalmente. L’intenzione e l’azione dei “giudei” ivi espressa trova la sua conclusione solo nella decisione del sinedrio raccontata in 11,47-53 che introduce a sua volta il racconto, tutto proiettato verso la Passione, degli ultimi giorni del ministero pubblico di Gesù in preparazione della sua ultima Pasqua (11,54-12,50). Un altro dato rilevante è il ricorso dell’evangelista, solo nell’arco dei capp.5-12, ad una forma speciale e variamente sviluppata di proclamazione pubblica di Gesù in merito alla sua identità e al significato della sua parola e missione (5,17.19-47; 6,26-59; 7,14-24.28s.37ss; 8,12-20.21-30.31-59; 9,39-10,18; 10,24-38; 12,23-36; 12,44-50). Né i discorsi di Gesù a Nicodemo o alla Samaritana dei capitoli immediatamente precedenti, né quelli ai discepoli dei capitoli immediatamente seguenti hanno tale carattere di proclamazione pubblica.

³¹ La delimitazione di questa sezione narrativa non è argomentata in alcun modo dall’A. che si limita a rimandare in nota ad alcuni commentatori autorevoli, come R.E. Brown, che propongono questa divisione (cf. 48; 48 nn. 21-22).

ci presentati durante le altre feste e letti dall'evangelista alla luce del *rib* determinato dalla questione del sabato.³² Ora, ammesso che si possa accettare il riferimento alle diverse feste giudaiche che si susseguono come criterio di strutturazione della sezione, facendola quindi cominciare in 5,1, non sembra legittimo, alla luce del rapporto giuridico tra Gesù e "i giudei" di cui si occupa l'A., concluderla in 10,42 dopo la festa della Dedicazione. In 11,55s, subito dopo il segno della resurrezione di Lazzaro e la conseguente decisione del sinedrio, si parla infatti di un'altra festa di Pasqua che si avvicina,³³ determinante per la sorte di Gesù, mentre "molti" dei pellegrini venuti per purificarsi lo cercano nel Tempio domandandosi: «che ve ne pare? Non verrà alla festa?». ³⁴ Dagli eventi che si svolgeranno in questa ultima festa cui Gesù parteciperà con i "giudei" dipende chiaramente, nella comprensione dell'evangelista, il senso, il coronamento e la piena realizzazione della "testimonianza" di Gesù oggetto controverso dei conflitti durante tutte le feste precedenti (cf. 8,28). Se si parla di una "sezione delle feste" da studiare dal punto di vista del rapporto giuridico tra Gesù e "i giudei", sembra dunque poco coerente concluderla prima dell'inizio dell'ultima pasqua, quella decisiva. I capp. 11-12 fanno piuttosto da transizione tra il racconto del confronto tra Gesù e "i giudei" durante le feste e il racconto dell'ultimo "confronto" tra Gesù e i suoi discepoli (capp. 13-17), prima della passione, morte e risurrezione (capp. 18-21): chiudono la "sezione delle feste" e aprono quella dell'ultima festa. Per quanto riguarda la posizione dei capi del popolo, la "sezione delle feste" si conclude con una sentenza di morte poche settimane prima della Pasqua (11,47-53); per quanto riguarda Gesù, essa si conclude invece con un ultimo discorso pubblico "gridato" a voce alta (12,44-50; cf. 7,28.37) che fa risuonare i temi di tutti gli altri accordandoli sulla nota della totale dipendenza di Gesù dal Padre, la stessa con cui il primo discorso si apre (cf. 12,50 e 5,17.19).³⁵

La delimitazione proposta dall'A. per la "sezione delle feste" lascia quindi la narrazione evangelica della riunione del sinedrio, decisiva per la sorte di Gesù, fuori dai suoi confini e il suo giudizio finale sulla forma giuridica del confronto in atto e sulle fasi del suo sviluppo sembra gravemente condizionato da questa de-

³² Cf. M. Asiedu-Peprah, *Johannine Sabbath Conflicts*, 50.

³³ C'è un parallelismo evidente tra l'introduzione della festa delle Capanne in 7,2 (Ἦν δὲ ἐγγὺς ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ἢ σκηνοπηγία) e l'introduzione della festa di Pasqua in 11,55 (Ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων).

³⁴ Anche qui c'è un chiaro parallelismo tra l'atteggiamento dei "giudei" in 7,11 (οἱ οὖν Ἰουδαῖοι ἐζήτουν αὐτὸν ἐν τῇ ἑορτῇ καὶ ἔλεγον ποῦ ἐστὶν ἐκεῖνος;) e quello dei "molti" pellegrini in 11,55 (ἐζήτουν οὖν τὸν Ἰησοῦν καὶ ἔλεγον μετ' ἄλλήλων ἐν τῷ ἱερῷ ἐστηκότες τί ἀκοεῖ ὑμῖν; ὅτι οὐ μὴ ἔλθῃ εἰς τὴν ἑορτήν;).

³⁵ Neanche a dirlo, i capp. 11-12 si possono considerare legittimamente sia come sottosezione autonoma che singolarmente, come accade per le diverse sottosezioni della "sezione delle feste", ma non si possono lasciare fuori, a nostro avviso, da una sezione come quella definita dall'A. e caratterizzata, dal punto di vista redazionale, da una forte continuità e unità letteraria, tematica e teologica che va rispettata nell'interpretazione.

limitazione.³⁶ Per supportare la definizione dei capp. 5,1-47 e 9,1-10,21 come controversia giuridica bilaterale in due parti e la strutturazione della stessa all'interno dei soli capitoli 5,1-10,42, l'A. considera il riferimento in 10,19-21 al dissenso (σχίσμα) provocato dalle parole di Gesù nel fronte giudaico come indizio letterario determinante per decidere il punto di arrivo o conclusione della controversia bilaterale. Tale riferimento non è però un caso isolato nell'arco dei capp. 5-10, si può anzi definire sistematico e funzionale allo sviluppo della trama narrativa,³⁷ e non si può legittimamente usare come indizio di conclusione della controversia nella struttura della sezione proposta:

- ritorna una prima volta, senza il ricorso esplicito al termine σχίσμα, in 7,12: «e c'era molta mormorazione a suo riguardo nelle folle; alcuni dicevano (ἔλεγον): 'è buono', altri invece dicevano: 'no, anzi inganna la folla'»;

- una seconda volta ritorna in 7,40-43 con l'esplicita menzione del dissenso (σχίσμα) risultato dalle diverse opinioni sulla persona di Gesù: «dalla folla quindi, avendo ascoltato queste parole, dicevano (ἔλεγον): questi è veramente il profeta; altri dicevano: questi è il Cristo; altri ancora dicevano: forse che il Cristo viene dalla Galilea?...si creò quindi dissenso (σχίσμα οὖν ἐγένετο) tra la folla a causa sua»;

- se nei due casi elencati il motivo del dissenso riguarda in generale la posizione della "folla" nei riguardi di Gesù, in 9,16, e dunque in un contesto che dovrebbe essere ancor più significativo nella prospettiva dell'A., il motivo ritorna una terza volta stavolta relativamente alla posizione dei farisei. Il parallelismo verbale tra 9,16 e 10,19-21 è troppo netto perché ci si possa accontentare di qualificare il rapporto tra i due testi come «somiglianza che non sfugge al lettore».³⁸ In 9,16 si dice: "dicevano (ἔλεγον) alcuni dei farisei... altri però dicevano... E dissenso (σχίσμα) c'era tra loro". In 10,20 e 21 si dice: "si creò di nuovo dissenso (σχίσμα πάλιν ἐγένετο) tra i giudei per queste parole. Dicevano (ἔλεγον) molti di loro... altri dicevano...". Abbiamo una sorta di parallelismo chiasmico tra i due testi: ἔλεγον... σχίσμα nel primo caso, σχίσμα... ἔλεγον nel secondo. L'imperfetto

³⁶ Non è esclusa in realtà la possibilità che proprio la determinazione aprioristica della forma giuridica della controversia in atto come *rit* abbia impedito all'A. di riconoscere il valore giuridico e il ruolo narrativo della riunione del sinedrio nel piano del Vangelo e in particolare nella struttura dei capp. 5-12. Bisogna riconoscere che anche nell'analisi esegetica dei testi scelti fa un po' difetto la forza di spiegazione e la referenzialità del significato. L'A. ripete spesso che «la lettura esegetica dei conflitti giovannei sul sabato ha confermato la tesi di base» dello studio (cf. 184.212), ma l'esegesi concreta dei testi non aggiunge in verità nulla all'assunto di partenza sul genere letterario delle controversie in esame, è semplicemente condotta secondo la tesi proposta e aiuta a ben interpretare formalmente alcune affermazioni presenti nei dialoghi e discorsi.

³⁷ Cf. per questo L. Schenke, *Joh 7-10: Eine dramatische Szene*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 80 (1989) 173-192. Nelle pp. 177s è dedicato un paragrafo a: *Das "Schisma" als Formelement*.

³⁸ M. Asiedu-Peprah, *Johannine Sabbath Conflicts*, 180.

ἔλεγεν che introduce quindi per due volte la reazione positiva e negativa dei “giudei” in 10,20-21 non può dunque indicare che solo qui, per la prima volta, essi stanno reagendo alle parole di Gesù, segnalando così al lettore la fine prossima della controversia sul sabato.³⁹ Il lettore non percepisce affatto che, con la reazione dei giudei alle parole di Gesù in 10,19-21, «la controversia giuridica sul sabato è effettivamente arrivata ad una conclusione»,⁴⁰ al contrario comprende che tutto è ancora in gioco; il v. 21 si conclude infatti con una proposizione interrogativa («queste parole non sono di un indemoniato! Potrebbe forse un demone aprire gli occhi dei ciechi?»). Nelle affermazioni e nelle domande dei “giudei” dei vv. 19-21 la questione dell’identità di Gesù è quindi tutta aperta, il consenso tra gli accusatori non si è formato e il lettore aspetta ancora la conclusione del conflitto “bilaterale”. Questa, a sua volta, non si raggiunge in alcun modo all’interno della sezione delimitata dall’A., prima cioè della già mensionata riunione del sinedrio che stabilisce con una decisione collegiale la condanna a morte di Gesù (11,47-53) e alla quale, invece, l’A. non fa mai riferimento nel delimitare la “sezione delle feste”, nel determinare la struttura narrativa dei capitoli centrali del Vangelo e, conseguentemente, nel definire la forma giuridica della controversia in atto come *rib*. Non si può sostenere quindi che, riferendo il dissenso tra i giudei in 10,19-21, il narratore abbia dimostrato che le due parti in causa hanno fallito nel tentativo di risolvere il loro conflitto in forma bilaterale, preparandosi in tal modo il ricorso ad un “tribunale imparziale” (quello di Pilato) in cui la natura della controversia cambia e il verdetto viene pronunciato. Il verdetto su Gesù, da parte dei capi dei giudei, viene infatti pronunciato secondo l’evangelista nella riunione del sinedrio sollecitata da ciò che i “giudei” riferiscono ai “farisei” a proposito del miracolo della risurrezione di Lazzaro (11,45-53). In 11,53 non troviamo più l’incerto «cercavano di ucciderlo (ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι)» con cui il conflitto si apre in 5,18 e si alimenta nell’arco dei capp. 6-10 (cf. 7,1.19-20.25; 8,40) ma il deciso «deliberarono di ucciderlo (ἐβουλεύσαντο ἵνα ἀποκτείνωσιν αὐτόν)», segno che la “disputa”, dal punto di vista dei capi dei “giudei”, è arrivata ad una conclusione che va definita propriamente come sentenza. Alla luce di questa deliberazione del sinedrio, si può ancora considerare il ruolo degli accusatori di Gesù non giudicante e il loro *rib* non processuale? La risposta potrebbe essere non del tutto negativa qualora si ipotizzasse una qualche distinzione tra “i giudei” e i “farisei”, tra “i giudei” e i membri del sinedrio, ma questa ipotesi non è presa in considerazione dall’A.

Inoltre, se l’A. avesse distinto chiaramente l’intenzione “giuridica” dei discorsi di Gesù, sicuramente interpretabile alla luce del *rib* profetico, della sua funzione teologica e del ruolo di mediazione svolto in esso dal “profeta”, dall’intenzione non solo giuridica ma anche giudiziaria che, almeno nella forma finale della

³⁹ Cf. *Ib.*, 179.

⁴⁰ *Ib.*

narrazione evangelica, guida “i giudei” nell’accusa, sarebbe riuscito meglio anche a rendere conto del rapporto tra la forma e il contenuto delle due narrazioni studiate e la forma e il contenuto dei capitoli 6-8 che esse racchiudono e in cui l’A. riconosce egualmente un conflitto cristologico in corso e un crescendo nell’ostilità.⁴¹ Tenendo conto di questa netta distinzione si possono capire infatti i continui riferimenti ai “desideri omicidi” dei “giudei” o ai loro tentativi di arresto e di lapidazione nei confronti di Gesù disseminati nel contesto narrativo dei capp. 5-11 (cf. 7,1.19-20.25.30.32.44; 8,20.40.59; 10,31-33.39; 11,8.53.57) e non interpretabili certo come una “sanzione minacciata”⁴² all’accusato in vista del suo ravvedimento.

Fatte queste chiarificazioni di metodo e di contenuto, riteniamo che l’intuizione dell’A. possa risultare veramente illuminante tanto per quello che riguarda il rapporto tra il *rib* veterotestamentario e la relazione tra Gesù e “i giudei” che i discorsi, i dialoghi e le controversie dei capp. 5-12 fanno percepire, quanto per la sua proposta di identificare i destinatari del Vangelo *anche*, indirettamente, nella persona di alcuni possibili gruppi giudaici di fine secolo. Quest’ultima idea, d’altra parte, non è affatto nuova nella storia dell’esegesi giovannea⁴³ ed è stata recentemente difesa, in relazione allo studio di un altro dei discorsi con “i giudei” (Gv 8,12-59), da S. Motyer.⁴⁴

Discutendo sulla questione dei destinatari del IV° Vangelo e sull’ipotesi di identificarli proprio nei “giudei”, variamente qualificati, J. Ashton si chiedeva: «come si può credere che l’evangelista si accingesse a perorare la propria causa con quelli che chiama *ioudaioi* quando ne scortica la perversità e l’ostinatezza quasi ad ogni pagina?». ⁴⁵ La risposta a questa domanda non può ricercarsi che nella stessa logica per cui Osea si aspettava il “ritorno” proprio di coloro che il Signore

⁴¹ Nelle pagine conclusive del lavoro l’A. tenta, inevitabilmente in modo un po’ sommario e aprioristico, di dimostrare brevemente la presenza del *rib* anche in altri testi dei capp. 5,1-10,42, in specie 7,14-24; 8,12-20; 10,22-39 staccati tuttavia dai loro relativi e significativi contesti narrativi. Anche in questo caso sembra che l’A. abbia visto bene l’analogia tra il confronto che si svolge nei testi oggetto del suo studio e quello che si svolge nel resto della sezione, ma la valutazione di questa analogia non influisce minimamente nel giudizio d’insieme sul genere di *rib* in atto. Benché quindi l’A. sostenga esplicitamente che il motivo del sabato e la controversia giuridica che esso genera in 5,1-47 e in 9,1-10,21 «contribuiscono sostanzialmente al piano della narrazione e all’intera costruzione letteraria del quarto vangelo» (234), il lettore non comprende in che modo questo contributo si realizzi nell’interpretazione dell’A. Il nesso risulta di fatto inesistente, quasi che la determinazione del genere letterario dei capitoli iniziali e finali della sezione delimitata non dovesse avere alcuna conseguenza per la determinazione del genere letterario e della struttura dei capitoli intermedi (e viceversa); quasi che il progresso letterario e tematico tra le due narrazioni studiate possa veramente comprendersi a prescindere dal contributo ad esso offerto dal contesto narrativo.

⁴² È l’interpretazione che l’A. dà del «cercavano di ucciderlo» di Gv 5,18 (cf. 26).

⁴³ Cf. la tesi di K. Bornhäuser, *Das Johannesevangelium: Eine Missionsschrift für Israel*, Gütersloh 1928.

⁴⁴ *Your Father the Devil? A New Approach to John and the Jews*, passim.

⁴⁵ J. Ashton, *Comprendere il quarto Vangelo*, 111.

«colpiva per mezzo dei profeti e uccideva con le parole della sua bocca» facendo sorgere come luce il *mishpat* (Os 6,5). La strada alla comprensione dell'autentico significato "evangelico" della narrazione giovannea può essere aperta solo da un confronto approfondito tra le dinamiche di relazione tra Jahwé e Israele, che si esprimono e diventano *rivelazione* mediante il *rib* profetico, e le dinamiche *storiche* di relazione tra Gesù e i "giudei" che il quarto Vangelo ci fa percepire, raccontandoci il loro serrato e continuo "discorrere", gestuale e verbale, perché chi legge possa credere e avere la vita eterna (cf. Gv 20,30s).⁴⁶

Tale confronto, oltre che da una metodica indagine lessicografica, dovrebbe essere ben supportato, dal punto di vista diacronico, dalla ricerca della "tradizione storica" del quarto Vangelo a proposito dei discorsi e conflitti "teologici" tra Gesù e i "giudei" su cui anche i Vangeli sinottici ci danno informazioni di non poco valore, mentre, dal punto di vista sincronico, dovrebbe essere guidato e illuminato da uno studio attento del piano narrativo del Vangelo e della struttura dei capitoli 5-12, e non dovrebbe mai perdere di vista il legame intimo e originario, testimoniato dall'AT, tra la forma della controversia bilaterale che la relazione tra Jahwé e Israele assume nel linguaggio biblico e il *tema* del processo che «è più che una semplice immagine al servizio della predicazione dei grandi profeti di Israele. È una delle chiavi che introducono nel cuore del loro messaggio, un vero modello di lettura che si è loro imposto per comprendere e far comprendere il senso dell'esistenza di Israele davanti a Dio. Processo temibile ma necessario, tanto necessario quanto lo fu il processo del Figlio di Dio, che rivela l'innocenza di Dio e contemporaneamente il peccato degli uomini. Processo di salvezza, perché strappa dall'illusione, svela la diffidenza dei partner, sempre pronti a rinfacciare a Dio di non essere Colui (che essi vorrebbero) e che [...] fa incontrare di nuovo il Dio vero, che non ha pace finché non si sia fatto riconoscere dal suo popolo, da tutti gli uomini e anche da tutti gli dei».⁴⁷

⁴⁶ Cf. in proposito, A.T. Lincoln, *Truth on Trial. The Lawsuit Motif in the Fourth Gospel*, Hendrickson, Peabody (MASS) 2000, 38-54.

⁴⁷ S. Amsler, *Le thème du procès chez les prophètes d'Israël*, in «Revue de Theologie et Philosophie» 24 (1974) 131.