

---

# L'uso rovesciato di Is 66,5 in Gv 15,1–16,33 nel contesto polemico intragiudaico del Vangelo di Giovanni

## Gv 15,1–16,33 all'interno del «discorso di addio» (13,31–17,26)

R. Bultmann fu tra i primi studiosi del Quarto Vangelo (QV) a sostenere la tesi che i cc. 15–17, seppur di origine giovannea, fossero un'inserzione secondaria al discorso che inizia con 13,31 dopo la narrazione dell'ultima cena (13,1-30) e che furono aggiunti da un redattore, discepolo dell'evangelista, in un posto sbagliato, dal momento che il discorso di addio doveva terminare in 14,31 che ben si lega con 18,1.<sup>1</sup> R.E. Brown ritenne che tre unità del discorso (15,1-17; 15,18–16,4a e 16,4b-33) furono amalgamate dall'editore fino al raggiungimento della forma attuale del discorso.<sup>2</sup> Non pochi studiosi ritengono che il c. 14 rappresenti il più antico stralcio nella costruzione delle ultime parole di Gesù e che i cc. 15–16 siano successivi, riconoscendo poi altre caratteristiche nel c. 17 e dunque un'origine diversa.<sup>3</sup>

Se l'aggiunta, o le aggiunte provengono dallo stesso evangelista o da altri editori a lui vicini (la cosiddetta *haburāh* giovannea) è difficile stabilirlo. Di certo il dialogo tra Gesù e i discepoli è predominante in 13,31–14,31, mentre è decisamente poco presente in 15,1–16,33 e del tutto assente in 17,1-26. Dunque il materiale più antico sembra conservare i dialoghi tra Gesù e i discepoli, quello aggiunto più tardi invece, che contiene i testi più importanti per la vita della comunità giovannea,

---

<sup>1</sup> La sequenza migliore per lo studioso tedesco sarebbe 13,1-30; 17,1-26; 13,31-35; 15–16; 13,36–14,31. Cf. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (KEK 11), Göttingen <sup>2</sup>1950, 349-350 e 459-461.

<sup>2</sup> Cf. R.E. BROWN, *The Gospel according to John (xiii-xxi)* (AncB 29A), New York 1971, 584-587 (tr. it. *Giovanni*, volume unico, Assisi 2005).

<sup>3</sup> Cf. J. PAINTER, «The Farewell Discourses and the History of Johannine Christianity», in *NTS* 27(1981), 525-543; F.F. SEGOVIA, «The Theology and Provenance of John 15:1-17», in *JBL* 101(1982), 115-128; R.T. FORTNA, *The Fourth Gospel and Its Predecessors: From Narrative Source to Present Gospel*, Philadelphia, PA 1988, 151.

presenta il monologo del maestro e i suoi insegnamenti principali.<sup>4</sup> Gv 15,1-16,33 potrebbe rappresentare la fase intermedia della tradizione, nella quale coesistono dialoghi e monologhi.<sup>5</sup>

Se si considera come ultima aggiunta la preghiera sacerdotale di Gesù (17,1-26), il «discorso di addio» (13,31-16,33) si presenta abbastanza unitario, in virtù di vari fattori letterari, di tipo semantico, linguistico e formale. La sua coerenza interna, la sua struttura ben fatta attraverso parallelismi, parafrasi e tautologie, è orientata al raggiungimento dell'intenzione del discorso che è di tipo esortativo, inserito nel punto di svolta del vangelo ovvero nella prossimità del racconto della passione, morte e risurrezione di Gesù.<sup>6</sup> La sua parte finale (16,4b-33) rappresenta il picco del discorso dal momento che, descrivendo i vantaggi conseguenti alla partenza di Gesù (rivelazione, gioia e accesso al Padre), dà valore e senso alle prime due parti – introdotte da 13,31-38 – in cui Gesù raccomanda i suoi a credere, ad amare e ad osservare la sua parola per essere consolati (14,1-31) e li invita a dimorare in lui e ad amarsi vicendevolmente per essere sempre a lui uniti anche nelle persecuzioni (15,1-16,4a).<sup>7</sup>

L'intero discorso può essere distinto in due parti: la prima incentrata sulla partenza di Cristo e sul suo ritorno nella gloria del Padre (13,31-14,31) e la seconda che riguarda piuttosto i discepoli che faranno esperienza di questo distacco (15,1-16,4a), durante il quale sono chiamati da una parte a vivere in comunione con il Risorto (15,1-17) e dall'altra a subire l'ostilità da parte del mondo (15,18-16,4a). La chiusura del discorso (16,4b-33) recupera i temi sia della prima parte (l'andare di Gesù al Padre, la promessa del Paraclito) sia della seconda (l'annuncio di un pronto ritorno, l'assistenza nelle persecuzioni).

L'immagine della vite che apre la seconda parte del discorso (15,1-8) è di grande impatto per la vita della comunità. Essa da una parte vuole indicare l'unità profonda che i discepoli devono avere con Gesù

<sup>4</sup> Cf. C.H. DODD, *L'interpretazione del quarto vangelo*, Brescia 1974, 502: «Mentre in 13,13-14,31 l'attenzione era continuamente rivolta alla crisi determinata dalla partenza e dal ritorno di Cristo, il monologo si colloca oltre tale crisi e considera la situazione in cui vengono a trovarsi coloro che ne hanno fatta l'esperienza».

<sup>5</sup> Cf. F.F. SEGOVIA, «John 15:18-16:4a: A First Addition to the Original Farewell Discourse», in *CBQ* 45(1983), 210-230.

<sup>6</sup> Cf. Id., *The Farewell of the Word: The Johannine Call to Abide*, Minneapolis, MN 1991, 284.

<sup>7</sup> Cf. L. SCOTT KELLUM, *The Unity of the Farewell Discourse. The Literary Integrity of John 13.31-16.33* (JSNT.S 256), London-New York 2004, 145-146.

e tra di loro – unità fondata sull'amore di Cristo per i suoi amici che riflette l'amore del Padre verso il Figlio (15,9-17) – e dall'altra anticipa il tema dell'ostilità del mondo verso i discepoli. Il mondo, che dal contesto del discorso sembra essere un riferimento ai giudei, ha odiato prima Cristo e ora odia quelli che sono uniti a lui, e quest'odio si concretizza nella persecuzione che la comunità subiva al tempo della stesura del vangelo proprio all'interno dell'ambiente giudaico (15,18-25), ma durante la quale viene incoraggiata a perseverare sotto la guida del Paraclito promesso da Gesù (15,26-16,4a).

Il riferimento alle persecuzioni del «discorso di addio» (15,18-25) testimonia come il QV sia nato in un tempo di grandi tensioni all'interno del giudaismo (85-100 d.C.) e di come la comunità giovannea non si sia mai sentita fuori da esso, presentandosi piuttosto, nella sequela di Gesù di Nazaret, come la più autentica eredità di Israele, al punto di essere etichettata come eretica dalla corrente principale del giudaismo durante il regno di Domiziano e di perdere quello stato giuridico che l'impero riconosceva agli ebrei.<sup>8</sup>

### **La citazione implicita di Is 66,5 in Gv 15,21. Come il Vangelo di Giovanni utilizza l'AT**

In tutto il «discorso di addio» giovanneo (13,31-17,26) i riferimenti impliciti ed espliciti all'AT sono molteplici, d'altra parte è stata rintracciata negli strati più tardivi dell'AT una precisa tendenza da parte degli autori di questa tipologia di testi a unire l'elemento apocalittico – cioè l'annuncio di un futuro di liberazione come risposta a una forte tensione vissuta nel presente – alla reinterpretazione e attualizzazione di uno o più testi biblici.<sup>9</sup>

In particolare nel contesto degli avvertimenti sulla persecuzione (15,18-16,4a), che Giovanni seguendo Marco inserisce prima del racconto della passione (cf. Mc 13,9-13), possiamo rintracciare due citazioni dell'AT, una esplicita (Gv 15,25 cita Sal 35,19: *mi odiano senza motivo*)<sup>10</sup> e una implicita, ovvero il riferimento di 15,21 a Is 66,5. Gesù

<sup>8</sup> Cf. M. MARCHESELLI, «Il Vangelo di Giovanni nel giudaismo. Un'identità in tensione», in *RivB* 61(2013), 322-323.

<sup>9</sup> Cf. E. CORTÉS, *Los discursos de Adios de Gn 49 a Jn 13-17. Pistas para la historia de un genere literario en la antigua literatura*, Barcelona 1976, 56-61.

<sup>10</sup> Sarebbe meglio dire che si tratta della citazione di Sal 69,5 (*più numerosi sono dei capelli del mio capo quelli che mi odiano senza ragione*) per il fatto che questo salmo è

è presentato, attraverso il riferimento a Is 66,5, come la causa della persecuzione dei credenti (15,21: διὰ τὸ ὄνομά μου) da parte dei giudei che non credono in lui e sui quali proprio per questo motivo incombe il giudizio di Dio, nello stesso modo in cui nel testo isaiano veniva annunciata la rovina di quei giudei che odiavano e respingevano i timorati di YHWH, loro fratelli.<sup>11</sup> Questo il testo completo di Isaia:<sup>12</sup>

Ascoltate la parola del Signore voi che tremate alla sua parola.  
Hanno detto i vostri fratelli che vi odiano, che vi respingono a causa del mio nome:  
«Mostri il Signore la sua gloria, perché possiamo vedere la vostra gioia».  
Ma essi saranno svergognati!

Prima di addentrarci nel problema dell'allusione di tutta la pericope giovannea a Is 66,5 e di fornirne una possibile interpretazione, è bene notare che anche nei vangeli sinottici si riscontra la medesima espressione διὰ τὸ ὄνομά μου e anche qui in un contesto di avvertimento di persecuzioni:

Mc 13,13a	Mt 24,9b	Lc 21,17
καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου	καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν διὰ τὸ ὄνομά μου	καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου
e sarete odiati da tutti a causa del mio nome	e sarete odiati da tutte le genti a causa del mio nome	e sarete odiati da tutti a causa del mio nome

Tutti i sinottici concordano nel presentare, all'interno del discorso apocalittico di Gesù, l'annuncio della persecuzione che subiranno i suoi discepoli e affermano che tale persecuzione sarà operata da parte di «tutti» (Mt aggiunge τῶν ἐθνῶν). Essa viene così ad assumere una precisa connotazione teologica, avendo l'odio verso i discepoli del Cri-

citato pure in Gv 2,17 a proposito dello zelo di Gesù per il tempio, e in 19,29 circa l'aceto bevuto da Gesù sulla croce.

<sup>11</sup> Cf. A.T. HANSON, *The Prophetic Gospel. A Study of John and the Old Testament*, Edinburgh 1991, 186.

<sup>12</sup> Il passo giovanneo, come pure la versione targumica, segue il senso del TM. Per la questione testuale e l'esegesi del passo cf. G. PAGANO, *Il problema di Is 66,5 nella tradizione biblica e nell'identità ebraico-cristiana*, Roma 2015, 9-40. Il passo giovanneo segue il senso del TM, come la versione targumica.

sto la funzione di svelare il giudizio definitivo di Dio sulla storia.<sup>13</sup> La particolare espressione  $\delta\iota\grave{\alpha}$  τὸ ὄνομά μου se fosse un'allusione volontaria a Is 66,5, intenderebbe identificare la persona (o nome) di Gesù, causa della persecuzione dei suoi, con la persona (o nome) di YHWH causa della persecuzione subita dai «tremanti» a cui è riferito l'oracolo isaiano che annuncia appunto l'imminente giudizio di Dio.

È interessante notare come in Matteo tale annuncio di persecuzioni si trovi pure in un altro contesto, nel discorso apostolico (Mt 10,17-22). Qui in realtà l'autore trasferisce proprio i *logia* del discorso apocalittico marciano (Mc 13,9-13), quasi assenti nella sua versione corrispondente (Mt 24) e invece presenti in quella lucana (Lc 21,12-19). Nel suo discorso apocalittico il Vangelo di Matteo conserva della versione marciiana solo l'espressione *sarete odiati da tutte le genti a causa del mio nome* (Mt 24,9b) preceduta da un sintetico annuncio delle persecuzioni (*Allora vi consegneranno ai supplizi e vi uccideranno*: Mt 24,9a) insieme all'incoraggiamento finale (*Ma chi persevererà fino alla fine sarà salvato*: Mt 24,13) che è presente pure in Mt 10,22b. Perché allora sono stati spostati questi versetti in Mt 10,18-22? Forse per evitare una loro lettura solo teologica in chiave escatologica e per riferirsi a una precisa situazione di persecuzione in cui si trovava la comunità matteaana? Non è sbagliato pensare che l'autore voglia riferirsi proprio alla persecuzione sofferta dai giudeo-cristiani a opera dei giudei rabbini emergenti, essendo la comunità destinataria del Vangelo di Matteo (di ambiente antiocheno) di origine e di fede giudaica, che solo progressivamente si aprì all'elemento pagano.<sup>14</sup>

Anche il Vangelo di Giovanni registra la forte tensione tra la comunità giudeo-cristiana a cui si rivolge e quella giudaica, e testimonia lungo tutto lo scritto l'esistenza di una persecuzione che i discepoli di Gesù subiscono da parte dei giudei, ma di questo ci occuperemo più avanti. Ora vogliamo chiederci: in che modo l'autore del QV usa le Scritture? Fu la confessione di fede nel Cristo a spingere l'autore a utilizzare così liberamente, in modo profetico, le Scritture. In questo libro infatti sono state riscontrate diverse allusioni a passi biblici, con

<sup>13</sup> Cf. J. DUPONT, *Les trois apocalypses synoptiques. Marc 13; Matthieu 24-25; Luc 21* (LeDiv 121), Paris 1985, 24-25 (tr. it. Bologna 1987, reprint 2016).

<sup>14</sup> Cf. R.E. BROWN – J.P. MEIER, *Antioch and Rome. New Testament Cradles of Catholic Christianity*, New York 1983, 45-72 (tr.it. Assisi 1992); A.J. SALDARINI, *Matthew's Christian-Jewish Community* (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago, IL 1994, 20-25.

riferimenti più o meno chiari alla Scrittura (γραφῆ),<sup>15</sup> riguardanti insegnamenti di Gesù piuttosto che azioni, tutte ispirate da una connotazione fortemente escatologica.<sup>16</sup>

Il Vangelo di Giovanni sembra usare in modo deliberato l'AT anche quando esso non viene espressamente citato; nella mente dell'autore del QV le Scritture sono collocate nel tessuto stesso della narrazione sebbene non siano citate esplicitamente, sia per non incorrere nella polemica (come accade sistematicamente nel Vangelo di Matteo) sia perché non era interesse primario dell'autore la dimostrazione del loro compimento.<sup>17</sup> Egli sembra comportarsi come l'autore dell'Apocalisse, cosciente di essere un profeta che possiede la pienezza delle Scritture che egli usa con grande libertà, anche se non sta scrivendo un testo «mistico» ma un testo «storico»; in virtù della sua coscienza profetica egli assorbe tutto l'AT nel suo sistema narrativo.<sup>18</sup> La sua attualizzazione delle Scritture è stata accostata alla scuola di Qumran e all'esegesi di tipo *peshet* nella quale il modo in cui le citazioni vengono amplificate contribuisce a una lettura altamente simbolica dei testi prodotti.<sup>19</sup>

L'autore sembra attingere dalla sua memoria una varietà di testi o di combinazioni di testi e di fonti, così da comporre in modo creativo la citazione confacente al suo scopo. È rischioso affermare che citasse sempre a memoria, tuttavia egli potrebbe aver avuto accesso a una versione che non dev'essere stata la LXX o preferì piuttosto tradurre lui stesso dall'ebraico, influenzato anche dalla tradizione targumica. I *targumim* aramaici, molto usati dagli scrittori del NT, rispetto al testo

<sup>15</sup> Cf. J. BEUTLER, *L'ebraismo e gli ebrei nel vangelo di Giovanni* (SubBi 29), Roma 2006, 32-35.

<sup>16</sup> I passi richiamati dal vangelo sono ben esposti in HANSON, *The Prophetic Gospel*, 245-253.

<sup>17</sup> In realtà va ricordato che gli scrittori neotestamentari non sempre utilizzavano l'AT a scopo dimostrativo; molti detti di Gesù o eventi della sua vita, per essere spiegati e chiariti nella loro portata messianica avevano necessariamente bisogno dell'AT. Questo atteggiamento di fondo differenzia il midrash rabbinico, interessato a scoprire elementi celati nelle Scritture, e quello cristiano che assegna la priorità all'evento sul testo. Cf. E.E. ELLIS, *L'Antico Testamento nel primo cristianesimo* (StB 122), Brescia 1999, 125-126.

<sup>18</sup> Cf. T.F. GLASSON, *Moses in the Fourth Gospel* (SBT 40), London 1963, 36.

<sup>19</sup> Cf. C.K. BARRETT, *The Gospel according to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1978, 30. L'interpretazione di tipo *peshet*, tipica degli scritti di Qumran, è quella più vicina agli scritti del NT in quanto si tratta di una lettura che avviene in un momento determinato e non va accompagnata da ulteriori interpretazioni, essendo rivestita di un carattere di definitività. Cf. T.H. LIM, *Pesharim*, Sheffield 2002, 14-16.

ebraico si distinguono per la loro natura parafrastica, di carattere quasi midrashico, ed esprimono, come anche la LXX per il suo verso, l'evoluzione teologica che ha accompagnato le traduzioni aramaiche, soprattutto circa i concetti escatologici di messianismo e di giudizio di Dio. Un passo del Trito-Isaia testimonia come la sua versione targumica abbia suggerito l'idea d'immortalità alla promessa di lunga vita fatta da Dio al suo popolo:<sup>20</sup>

Quali i giorni dell'albero tali i giorni del mio popolo (Is 65,22).  
Come sono i giorni dell'albero della vita così saranno i giorni del mio popolo (Tg-Is 65,22).

Le traduzioni targumiche avevano un carattere quasi omiletico; esse nacquero, si svilupparono e si trasmisero nella liturgia della sinagoga e dunque costituirono una sorta di cultura religiosa media per tutti i giudei del tempo. Da queste tradizioni, ancora più che dalle Scritture dell'AT, fu nutrita la fede e la pietà dei primi discepoli di Gesù,<sup>21</sup> per cui anche l'autore del QV, insieme alle tradizioni ricevute su Gesù, compose il suo scritto sulla base del proprio bagaglio di conoscenze delle Scritture che egli vedeva riferirsi alle parole dette da Gesù e ai gesti da lui compiuti.<sup>22</sup>

In Gv 6,45 per esempio («sta scritto nei profeti: e tutti saranno istruiti da Dio») è citato Is 54,13 in una versione abbastanza libera rispetto sia al Targum che al TM o alla LXX e questo avviene forse perché la citazione di Isaia è fatta pensando pure a Ger 31,34 e soprattutto alla sua versione targumica, il tutto per accreditare l'insegnamento di Gesù e presentarlo come il pane della vita.<sup>23</sup> In realtà tutto il discorso sul pane della vita (6,31-58)<sup>24</sup> mostra l'attitudine dell'autore ad al-

<sup>20</sup> Cf. R. LE DÉAUT, *The Message of New Testament and the Aramaic Bible (Targum)* (SubBi 5), Roma 1965, 21-23.

<sup>21</sup> Cf. *ibid.*, 48.

<sup>22</sup> Cf. P. BORGES, «Response to B. Lindars, "The Place of the Old Testament in the Formation of New Testament Theology"», in *NTS* 23(1976-1977), 73. In particolare il libro di Isaia nella sua versione targumica rappresentò l'accesso fondamentale a certe interpretazioni del testo avanzate da parte cristiana e nello stesso tempo divenne rappresentativo di quella corrente del giudaismo dominante prima del 70 d.C. Cf. R. SYRÉN, «The Isaia-Targum and Christian Interpretation», in *SJOT* 1(1989), 47.

<sup>23</sup> Cf. E.D. FREED, *Old Testament Quotations in the Gospel of John* (NT.S 11), Leiden 1965, 6 e 19-20.

<sup>24</sup> Per le varie ipotesi di attribuzione di Gv 6 nel processo di stratificazione del vangelo, cf. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 161-174; G. RICHTER, «Zur Formgeschichte und literarischen Einheit von Joh 6,31-58», in *ZNTW* 60(1969), 21; R. SCH-

ludere ai testi dell'AT mediante un metodo che è di tipo chiaramente scolastico (citazione libera dell'AT, interpretazione, obiezione, ripetizione dell'interpretazione, soluzione del problema), tipico dell'esegesi giudaica del tempo, detta appunto midrashica.<sup>25</sup>

Tutti gli autori del NT, quando utilizzano l'AT, sembrano andare oltre la semplice intenzione di dimostrare la messianicità di Gesù. L'AT è funzionale alla narrazione, è parte costitutiva di essa, s'intreccia con essa, non rappresenta solo la sovrastruttura di un edificio che si fonda sul *kerygma* apostolico, non è solo una raccolta di testi di valore testimoniale appartenenti alla primitiva tradizione cristiana e a disposizione di essa per parlare o scrivere di Gesù.<sup>26</sup> Più che per obbedire a una tradizione testuale pre-canonica, gli autori del NT utilizzarono quei testi dell'AT mossi dall'intenzione di renderli attuali, di farli interagire con i loro personaggi e dunque con la vita dei loro destinatari. È l'esperienza della fede che consentì loro di interpretare liberamente quei passi, di metterli sulla bocca di Gesù o dei suoi testimoni per raggiungere il loro scopo, ovvero suscitare e rinforzare la fe-

---

NACKENBURG, *Das Johannesevangelium* (HThKNT 4), 4 voll., Freiburg 1965-1984, II, 12-15 (tr.it. Brescia 1977, 17-24); M.-É. BOISMARD – A. LAMOUILLE, *L'Évangile de Jean. Synopse des quatre évangiles en français*, 3 voll., Paris 1977, III, 190-192.

<sup>25</sup> Cf. P. BORGES, «Observations on the Midrashic Character of John 6», in *ZNTW* 54(1963), 232-340: l'autore mostra la somiglianza del testo con la *Mekilta* su Es 16,15 e con un testo di Filone. La maggior parte dell'uso cristiano dell'AT da parte del NT avvenne con il metodo midrashico, ovvero mediante l'accostamento di più passi scritturistici, talvolta nemmeno citati letteralmente, in ordine al raggiungimento dello scopo della narrazione o "istruzione". Questo metodo esegetico è molto utilizzato dall'autore dell'opera lucana nella costruzione dei suoi discorsi, soprattutto negli Atti. Egli, combinando elementi linguistici e narrativi sia ellenistici che giudaici, compone i suoi discorsi in modo da esprimere una precisa modalità di interpretazione delle Scritture, una sorta di «commentario autoriale messo sulla bocca dei suoi personaggi» in cui, utilizzando sempre il testo della LXX, vengono applicati alla fede cristiana i metodi proto-rabbinici che furono propri della scuola di Paolo e dei testi di Qumran. Cf. L.T. JOHNSON, *Septuagintal Midrash in the Speeches of Acts* (Lecture 33), Milwaukee, WI 2002, 29-46.

<sup>26</sup> È la tesi di C.H. DODD, *According to the Scriptures: The Sub-Structure of New Testament Theology*, London 1952, 12-13. Egli divide l'AT utilizzato dal NT in 4 categorie di testi: quelli apocalittici ed escatologici (Gl, Zc, Dn), quelli inerenti al tema del Nuovo Israele (Os, Is, Ger 31), quelli del servo sofferente (II-Is, alcuni Salmi), e quelli non classificati (Sal 2,8,110, Gen 12 e 22, Dt 18). Cf. *ibid.*, 107-108. Dodd adduce come prova dell'esistenza di questi gruppi di testi creati dalla primitiva comunità cristiana (i *testimonia*) l'uso che il Vangelo di Giovanni fa di Is 40,3-5, testo chiaramente citato nell'auto presentazione del Battista (Gv 1,23: *io sono 'voce di uno che grida nel deserto: preparate la via del Signore' come disse il profeta Isaia*) e richiamato in Gv 11,10 nelle parole rivolte a Maria (*vedrai la gloria di Dio*), la cui eco si sente anche nel prologo in Gv 1,14 (*noi vedemmo la sua gloria*). Cf. *ibid.*, 40.



de dei loro lettori.<sup>27</sup> Nel fare quest'operazione essi agirono evidentemente ricorrendo ai metodi esegetici del loro ambiente e alle tradizioni testuali del loro tempo.

Anche il Vangelo di Giovanni risente dello stesso background: le tradizioni, la pietà e gli insegnamenti dell'ambiente giudaico del suo tempo (espresse nella *halakah* e nella *haggadah*) ispirarono l'autore del QV molto più che gli stessi testi dell'AT.<sup>28</sup> Il sostrato giudaico del Vangelo di Giovanni è chiaramente rintracciabile leggendo il discorso su Gesù buon pastore (10,1-30); le tradizioni e le credenze giudaiche sono molto più presenti nel testo dei pur impliciti riferimenti alle Scritture (Sal 23; Is 49,11; Ger 23,1-8; Ez 34; Zc 11).<sup>29</sup> Il capitolo infatti è costruito mettendo insieme due storie in una. Da un testo legislativo che riguarda la punizione di un ladro per furto (cf. Es 22,1.6) si fa derivare l'insegnamento spirituale di Gesù custode del suo popolo<sup>30</sup> che può così far entrare e uscire al sicuro le sue pecore nel recinto (Gv 10,1-18 andrebbe letto sulla base del racconto di Giosuè capo del popolo di YHWH in Nm 27,17). Poi si passa alla promessa di vita per le pecore che conoscono Gesù (Gv 10, 25-30), costruita sulla base dell'oracolo di Michea (Mi 2,11-13) che distingue il vero profeta dal falso profeta e annuncia la vittoria di Dio, re del suo popolo; egli viene seguito dai suoi che vengono fatti passare attraverso una breccia fatta da lui nel muro (Mi 2,13) questa volta non realizzata per rubare, come fanno i ladri, ma per salvare.<sup>31</sup>

### L'allusione all'oracolo di Is 66,5 in Gv 15,1-16,33

Ciò che lega Is 66,5 alla pericope giovannea non è solo l'espressione di Gv 15,21 διὰ τὸ ὄνομά μου (*a causa del mio nome*) presente pure nei passi sinottici paralleli (Mc 13,13; Mt 24,9; Lc 21,17),<sup>32</sup> ma anche la presenza del verbo μισέω (*il mondo vi odia*: 15,18.19) e soprattutto il

<sup>27</sup> Cf. R.B. HAYS, «Kerygma and Midrash: a Conversation with Luke Timothy Johnson and C.H. Dodd», in M.F. FOSKETT – O. WESLEY ALLEN JR. (edd.), *Between Experience and Interpretation. Engaging the Writings of the New Testament*, Nashville, TN 2008, 125.

<sup>28</sup> Cf. R. Le DÉAUT, «Une aggadah targumique et les “murmures” de Jean 6», in *Bib* 51(1970), 80-83; BORGES, «Observations on the Midrashic Character of John 6», 235.

<sup>29</sup> Cf. J. DUNCAN – M. DERRETT, «The Good Shepherd: St. John's Use of Jewish Halakah and Haggadah», in *ST* 27(1973), 25-50.

<sup>30</sup> Questo procedimento è tipico degli scritti rabbinici; cf. *m. Baba Kamma* VI.4.

<sup>31</sup> Cf. *ibid.*, 29-39.

<sup>32</sup> Cf. PAGANO, *Il problema di Is 66,5*, 85-88.

fatto che il vero discepolo di Gesù è caratterizzato con quegli elementi tipici dei fedeli di YHWH di cui ci parla l'ultima unità del libro di Isaia (Is 65,1–66,17) ovvero:<sup>33</sup>

- 15,19: *vi ho eletti* (ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς) rimanda a Is 65,9.15.
- 15,20: *servo* (δοῦλος) è la caratteristica più comune dei fedeli di YHWH descritti nel Trito-Isaia e in particolare viene utilizzata in Is 65,8.9.13.14.15; 66,14.
- 15,20: *se osservano la mia parola* (τὸν λόγον μου ἐτήρησαν). L'osservanza della parola di YHWH è quanto distingue i pii תְּרַחֲמִים (*tremanti*) di Is 66,5 (cf. anche Is 66,2) appartenenti alla comunità post-esilica di cui si parla anche in Esd 9,4 e 10,3 che *tremano a motivo della parola di YHWH*, cioè praticano un'osservanza della Legge spinti da una spasmodica attesa del giudizio escatologico di Dio.<sup>34</sup>

Inoltre in Gv 15,22 («se non fossi venuto e non avessi parlato loro») si trova un'espressione che rimanda a Is 66,4 («ho parlato e nessuno ha ascoltato») ovvero al versetto immediatamente precedente il nostro testo (che è molto simile a Is 65,12). In realtà in tutta questa parte del discorso di addio (Gv 15,1–16,33) si notano molte affinità con l'ultima unità del libro di Isaia (Is 66,1–24), dove troviamo l'immagine della donna nel dolore per le doglie del parto (Is 66,7–14) a cui chiaramente si rifà Gv 16,21–22. Quest'immagine, cara alla letteratura profetica come segno degli avvenimenti dolorosi caratterizzanti i tempi messianici (Is 21,3–4; Ger 30,6; Os 13,13; Mi 4,9), nel testo isaiano ha nella «gioia» il suo tema centrale (Is 66,10) in quanto essa è il segno della ricompensa di YHWH al momento del giudizio per coloro che credono in lui. Parimenti nel «discorso di addio» giovanneo viene presentata la promessa della gioia per i discepoli di Gesù (Gv 15,11; 16,21–24) dopo il tempo della prova e del dolore causato dall'odio e dalla persecuzione che essi subiranno a causa della loro fede in lui (15,18–21; 16,20); Giovanni fa coincidere questa gioia con il momento della «glorificazione» di Gesù che si identifica con quella del Padre (12,16.23.28; 13,31–32; 14,13; 15,8; 16,14; 17,1.4.5.10). Così pure in Is 66,5 la gloria di YHWH (כְּבוֹד יְהוָה) viene collegata alla gioia dei suoi fedeli («mostri YHWH la sua gloria e noi vedremo la vostra gioia»).

<sup>33</sup> Cf. E. ACHTEMEIR, *The Community and Message of Isaiah 56–66*, Minneapolis, MN 1982, 142.

<sup>34</sup> Per le possibili identificazioni di questo gruppo cf. PAGANO, *Il problema di Is 66,5*, 49–52.

Il contrasto polemico interno a Israele al quale si riferisce Is 66,5 insomma sembra rivivere nella polemica intragiudaica nella quale si ambienta tutto il Vangelo di Giovanni e in particolare questa parte del discorso di addio (15,18-16,33) in cui vengono descritti i contrasti tra i discepoli di Gesù e il mondo. Nella categoria «mondo» il Vangelo di Giovanni include i nemici di Cristo di tutti i luoghi e di tutti i tempi, coloro che si oppongono a Dio in genere, ma in questo caso – dal momento che tale opposizione si esercita più direttamente su Gesù e di conseguenza anche sui suoi discepoli – tali oppositori sono da intendere come «i giudei».<sup>35</sup>

Sulle circa settanta occorrenze del termine «giudei» che si trovano nel QV, ben trentatré si riferiscono agli oppositori di Gesù, caratterizzati come coloro che non credono in lui e che rendono i suoi seguaci ἀποσυνάγωγοι, ovvero *espulsi dalle sinagoghe* (9,22; 12,42, 16,2).<sup>36</sup> Questo neologismo giovanneo ἀποσυνάγωγος attesta l'esistenza nella comunità giovannea (certamente dopo il 70 d.C.) di una polemica intragiudaica legata all'alternativa tra la scelta o il rifiuto di credere in Gesù come Messia (cf. 9,22) e più precisamente al riconoscimento in lui di una dignità superiore a quella di un Messia terreno (12,42; 16,2).<sup>37</sup>

Questo termine richiama l'espressione tecnica מְנַדְּקִים (*m'naddêkem*) di Is 66,5 (*che vi respingono*). Il verbo נָדַח (*ndh*) nel *Talmud Babilonese* (*Mo'ed Qatan* 81d) designa in modo specifico proprio coloro che erano scomunicati dalla sinagoga.<sup>38</sup> Il *Mo'ed Qatan* raccoglie le prescrizioni in vigore nei giorni compresi tra il primo e il settimo della fe-

<sup>35</sup> Cf. BROWN, *The Gospel according to John*, 695.

<sup>36</sup> Nei passi paralleli Marco e Luca fanno riferimento alle sinagoghe (Mc 13,9; Lc 21,12; Matteo invece anticipa il tema della persecuzione nelle sinagoghe in Mt 10,17) ma indicano le sinagoghe come luogo di processo e di accusa contro i cristiani al pari delle prigioni e dei tribunali. A differenza del Vangelo di Giovanni, in cui fanno da sfondo i contrasti intragiudaici, i passaggi dei due sinottici sono fortemente segnati dal linguaggio apocalittico, che da una parte rafforza il carattere esortativo di tutte le parole di Gesù e dall'altra intende delineare quale sarà lo sviluppo dell'evangelizzazione fino alla fine dei tempi. Cf. DUPONT, *Les trois apocalypses synoptiques*, 21-24.

<sup>37</sup> Cf. P. STEFANI, *L'antigiudaismo, storia di un'idea*, Bari 2004, 60-62; M. PESCE, «Il Vangelo di Giovanni e le fasi giudaiche del giovanismo. Alcuni aspetti», in G. FILORAMO – C. GIANOTTO (edd.), *Verus Israel* (Biblioteca di cultura religiosa 65), Brescia 2001, 56. Per le varie ipotesi degli studiosi (Barrett, Cullman, Brown, Wengst, Theobald) sul tipo di contrasto esistente all'interno della sinagoga nella prima epoca cristiana cf. P.-R. TRAGAN – M. PERRONI, «Dio nessuno lo ha mai visto» (*Gv* 1,18). *Una guida al vangelo di Giovanni*, Cinisello Balsamo (MI) 2017, 160-167.

<sup>38</sup> Cf. J. BLENKINSOPP, *Isaiah 56-66* (AncB 19B), New York 2003, 300; PAGANO, *Il problema di Is 66,5*, 145-148.

sta di Pasqua e tra il primo e l'ottavo della festa delle Capanne, in cui sono consentiti certi lavori<sup>39</sup> e dunque entra in merito alle condizioni di possibilità di espulsione da parte di coloro che non si attengono alle regole della comunità.

È interessante come l'utilizzo del verbo נדה da parte del trattato talmudico (verbo utilizzato solo da Is 66,5 e da Am 6,3 nel TM e mantenuto nelle versioni targumiche) – caso isolato di tutta la letteratura talmudica che conosce altre parole per esprimere la scomunica<sup>40</sup> – sia fatto in riferimento a infrazioni commesse durante la festa di Pasqua o della festa delle Capanne. Infatti le tre occorrenze del termine ἀποσυνάγωγος in Giovanni si trovano proprio nel contesto di tali feste:

– In 9,22 durante la festa delle Capanne, nel contrasto tra i genitori del cieco nato e i giudei; dopo la guarigione del figlio questi li minacciano di cacciarli dalla sinagoga se riconoscono Gesù come Cristo. Alla fine Gesù dirà al cieco: «Io sono venuto in questo mondo per giudicare, perché coloro che non vedono vedano e quelli che vedono diventino ciechi» (9,39).

– In 12,42 in prossimità della Pasqua (cf. 11,55) dopo l'ingresso messianico di Gesù a Gerusalemme (12,11-19). In questo contesto, mentre alcuni hanno paura di credere in Gesù e di essere cacciati dalla sinagoga dai giudei, egli si auto-definisce «luce che viene nel mondo» (12,46) e annuncia l'imminente giudizio di Dio e la condanna per coloro che non lo accettano come Messia (12,47-48). Proprio questi due elementi, la luce e il giudizio escatologico, sono caratteristiche più della festa di *Pesach* che di quella delle Capanne. Fu nel corso di questa festa infatti (7,1–10,21) che, mentre il tempio era illuminato dalle luci accese per esprimere la gioia di essere stati liberati da YHWH nel deserto nella speranza della liberazione escatologica, Gesù aveva detto: «Io sono la luce del mondo; chi segue me, non cammina nelle tenebre ma avrà la luce della vita» (8,12); ed è in questa «festa dei giudei» (7,2) che Gesù parla esplicitamente della sua identità messianica («chi ha sete venga a me e beva»: 7,37) e si pensa per la prima volta di arrestarlo (7,44).<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Cf. G. STEMBERGER, *Introduzione al Talmud e al Midrash* (Tradizione d'Israele 10), Roma 1995, 113.

<sup>40</sup> I termini più utilizzati sono *herem* in ambiente palestinese e *šammetha'* a Babilonia: Cf. H.M. LAZARUS (ed.), «Mo'ed Katan», in I. EPSTEIN (ed.), *The Babylonian Talmud. Seder Mo'ed*, 18 voll., London 21989, IV, 97 nota 12.

<sup>41</sup> Cf. I. MÜLLER – P. DSCHULNIGG, *Feste ebraiche e feste cristiane. Prospettive dell'Antico e del Nuovo Testamento* (I temi della Bibbia 9), Bologna 2005, 146-147.

– In 16,2a nell'imminenza della festa di Pasqua (13,1), nell'ambito delle raccomandazioni fatte ai discepoli e dell'annuncio delle persecuzioni. A differenza della prima parte del «discorso di addio» (13,31–14,31) – la cui fine naturale è proprio in 14,31 – che ha un carattere cristologico incentrato sull'ora di Gesù, nella seconda (15,1–16,4a) e nella terza parte (16,4b-33) sono piuttosto i discepoli al centro del discorso. L'ora di Gesù diventa l'ora dei discepoli, della loro persecuzione, l'ora del dolore che si tramuta in gioia, secondo l'immagine della donna che deve partorire (16,21); dunque essa è preludio all'ora escatologica del giudizio e della risurrezione.<sup>42</sup> Anche in questo caso abbiamo i due elementi principali della festa delle Capanne: la gioia e il giudizio. Non pochi autori ritengono che questa sezione del discorso (15,1–16,33) sia successiva rispetto alla prima e che rifletta un periodo molto critico della comunità giovannea, ormai in rotta di collisione con l'elemento giudaico.<sup>43</sup> È proprio in questo periodo, presumibilmente verso la fine del I secolo in cui s'inaspriscono i rapporti interni alla Sinagoga, che l'aspetto escatologico diventa predominante e la comunità è incoraggiata ad affrontare le persecuzioni perché a esse seguirà il tempo della gioia (16,22-24).

In questa parte del discorso di addio (15,1–16,33) molte parole di Gesù sono da leggere in una prospettiva giudiziale; lo fanno pensare almeno tre elementi del discorso che sono presenti proprio in Is 66,5:

– il riferimento al fuoco: «chi non rimane in me viene gettato via come il tralcio e si secca e poi lo raccolgono e lo gettano nel fuoco» (Gv 15,6). Gli empi che in Is 66,5 sono presentati come oggetto di «vergogna» in contrasto con la «gioia» dei giusti (così pure in Is 65,13-14), più avanti in Is 66,15-16 vengono giudicati da YHWH attraverso il fuoco.<sup>44</sup>

– il tema della gloria: «in questo è stato glorificato il Padre mio» (Gv 15,8). La «glorificazione» di Gesù si identifica con quella del Padre (12,16.23.28; 13,31-32; 14,13; 15,8; 16,14; 17,1.4.5.10). Questa non

<sup>42</sup> Cf. BEUTLER, *L'ebraismo e gli ebrei nel vangelo di Giovanni*, 125.

<sup>43</sup> Cf. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 459-461; BROWN, *The Gospel according to John*, 601; BARRETT, *The Gospel according to St John*, 454; G.L. BEASLEY-MURRAY, *John* (WBC 36), Waco, TX 1987, 224; FORTNA, *The Fourth Gospel and Its Predecessors*, 151.

<sup>44</sup> Cf. P.A. SMITH, *Rhetoric and Redaction in Trito-Isaiah: The Structure, Growth and Authorship of Isaiah 56-66* (VT.S 62), Leiden 1995, 163; J.L. KOOLE, *Isaiah. III. Isaiah 56-66* (HCOT), Leuven 2001, 487.

può non richiamare al grande tema della *kābôd* di YHWH (Is 66,5) che si manifesta nel suo agire storico («mostri YHWH la sua gloria...») ma che tuttavia si realizzerà pienamente nel futuro escatologico («... e noi la vedremo nella vostra gioia»; cf. Is 40,5; Ez 43–44).<sup>45</sup>

– la presenza della gioia messianica: «affinché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena» (Gv 15,11; cf. 16,22.24). Il tema della «gioia» è centrale nel testo isaiano (Is 66,5.10) in quanto essa è il segno della ricompensa di YHWH al momento del giudizio per coloro che credono in lui.

Nello schema qui sotto presentiamo in parallelo le allusioni di tutta l'unità giovannea (Gv 15,1–16,33) a Is 66,5 e proveremo in seguito a comprenderne il significato:

Is 66,5	Gv 15,1–16,33
<i>Ascoltate la parola di YHWH voi che tremate alla sua parola.</i>	se rimanete in me e le mie parole rimangono in voi (15,7) se osserverete i miei comandamenti (15,10) se fate ciò che io vi comando (15,14)
<i>Hanno detto i vostri fratelli che vi odiano</i>	se il mondo vi odia (15,18) per questo il mondo vi odia (15,19) perseguiteranno anche voi (15,20) hanno odiato me e il Padre mio (15,24)
<i>e vi respingono</i>	sarete espulsi dalle sinagoghe (16,2)
<i>a causa del mio nome:</i>	ma tutte queste cose faranno a voi a causa del mio nome (15,21)
<i>'Mostri YHWH la sua gloria</i>	in questo è stato glorificato il Padre mio (15,8)
<i>e che noi vediamo la vostra gioia'</i>	affinché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena (15,11) e il vostro cuore si rallegrerà e nessuno potrà togliervi la vostra gioia (16,22; cf. 16,24)
<i>Ma essi saranno svergognati!</i>	Chi non rimane in me viene gettato via come il tralcio e si secca e poi lo raccolgono, lo gettano nel fuoco e lo bruciano (15,6)

<sup>45</sup> Cf. C. WESTERMANN, «*kbd*, essere pesante», in *DTAT*, I, 697.

## L'interpretazione rovesciata di Is 66,5 nel contesto di una polemica intragiudaica

In Gv 15,1-16,33 i discepoli sono avvertiti dal maestro che «il mondo» li renderà ἀποσυνάγωγοι (16,2a), ovvero che i giudei li scacceranno dalle loro sinagoghe; in questo testo si riflette la fase storica vissuta dalla comunità giovannea che, pur frequentando la sinagoga e vivendo ancora la liturgia giudaica, sperimentò la persecuzione e il rifiuto da parte di alcuni rappresentanti del popolo giudaico – probabilmente con ruoli di responsabilità e di guida all'interno di esso – che non accettavano i discepoli di Gesù nelle loro assemblee. Questo viene descritto dall'evangelista come la manifestazione dell'inevitabile lotta esistente tra la comunità di Cristo e tutti quelli che si oppongono a lui, lotta che prelude al giudizio di Dio nel tempo escatologico.<sup>46</sup>

L'utilizzo di Is 66,5 in Gv 15,1-16,33 sembra avere proprio la funzione di esplicitare la motivazione di questo rifiuto dei cristiani da parte della Sinagoga. Come già detto, in altri due luoghi del Vangelo di Giovanni abbiamo il termine ἀποσυνάγωγος (9,22 e 12,42) per esprimere la minaccia da parte dei giudei di cacciare dalla sinagoga chi crede in Gesù, giudei intesi non come il popolo giudaico nella sua accezione etnico-religiosa ma come quei giudei che non accettarono Gesù come Messia.<sup>47</sup> Il primo testo in particolare si ambienta nella festa delle Capanne, che l'evangelista chiama esplicitamente «festa dei giudei» (7,2). In essa Gesù attribuisce alla sua persona i simboli della festa (conosciamo il rituale da *m.Sukkah* 3,3-14), ovvero l'acqua, definendosi il nuovo tempio da cui sgorga l'acqua viva (7,37-38), e la luce (*m.Sukkah* 5,2-4 ci dice che le lanterne illuminavano il tempio), presentandosi come il Figlio dell'uomo che è venuto a portare la luce non solo a Gerusalemme e al suo popolo, ma al mondo intero (Gv 9,39).<sup>48</sup>

La festa di *Sukkôt* nel periodo del secondo tempio e in particolare in quello erodiano, collegava la gioia della festa al rituale delle libagioni che si compiva proprio davanti al tempio. Tale rito da una parte

<sup>46</sup> Cf. J. ZUMSTEIN, «The Farewell Discourses (John 13:31-16:33) and the Problem of Anti-Judaism», in R. BIERINGER – D. POLLEFEYT – F. VANDECASTEELE-VANNEUVILLE (edd.), *Anti-Judaism and the Fourth Gospel* (Jewish and Christian Heritage Series 1), Assen 2001, 468-470.

<sup>47</sup> Cf. BEUTLER, *L'ebraismo e gli ebrei nel vangelo di Giovanni*, 151; MARCHESELLI, «Il Vangelo di Giovanni nel giudaismo», 313-317.

<sup>48</sup> Cf. F. PIAZZOLLA, *Il Cristo di Giovanni. Titoli nel quarto Vangelo* (StBi 86), Bologna 2018, 73-77.

rappresentava un atto propiziatorio in vista della stagione delle piogge e dall'altro ravvivava la speranza nell'avvento del messia, conferendo a tutta la festa una caratterizzazione escatologica.<sup>49</sup> Con la distruzione del tempio, la gioia caratterizzante la festa fu ancor di più idealizzata sia come memoria del passato sia come speranza nel futuro, per cui l'elemento escatologico risultò sempre più predominante fino al punto che nelle tende della festa si vedeva l'immagine allegorica della *kābôd* di YHWH che abita in mezzo al suo popolo proprio come abitava al tempo dell'esodo, preludio della sua definitiva liberazione ad opera di Dio.<sup>50</sup>

La predizione di Gesù della persecuzione dei suoi discepoli e del loro essere ἀποσυναγώγοι (Gv 16,2a) arriva in una parte del discorso in cui, evocando Is 66,5, l'elemento escatologico e giudiziale di fatto sembra di primaria importanza. L'ultimo capitolo di Isaia (Is 66,1-24) veniva letto nella liturgia sinagogale come aggiunta (*aftarôt*) alla lettura della *Torah* quando il sabato cadeva nel novilunio, giorno di grande gioia e di grande solennità in quanto il giorno di luna piena era vissuto come giorno di vita nuova.<sup>51</sup> In un commento rabbinico a Nm 10,10, in cui viene prescritto il suono delle trombe per i giorni di festa, i sabati e i noviluni, vengono date alcune interpretazioni del testo in relazione al giudizio escatologico (*Sifre Nm 77:4*) e vengono citati due testi profetici di tipo apocalittico: Is 27,13 e Zc 9,14; alla fine, come ultima interpretazione, viene detto che il passo commentato si riferisce ad Is 66,6, in cui si parla di un rumore (*qôl*) che viene dal tempio, inteso come la voce di Dio che viene a punire i suoi nemici nel giorno del giudizio.<sup>52</sup>

L'uso nel primo giudaismo di Is 66,1-24 in relazione al giudizio escatologico è confermato anche nel trattato talmudico *Rosh Hašānah* (17a) che contiene la discussione rabbinica sui diversi capodanni. In esso troviamo la citazione di Is 66,24 sulla condanna nel fuoco che subiranno gli empi nel giorno del giudizio.<sup>53</sup> Il *Rosh Hašānah*, celebrato il

<sup>49</sup> Cf. J.L. RUBENSTEIN, *The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Periods* (BJS 302), Atlanta, GA 1995, 131-145.165.

<sup>50</sup> Cf. *ibid.*, 225-235 e 275-290.

<sup>51</sup> L'autore di un'omelia su Isaia che fa parte della *Pesikta Rabbati*, testo rabbinico del IV secolo, sottolinea più volte la dimensione escatologica di Is 66,1-24. Cf. M. GALLO, *Sete del Dio vivente. Omelie rabbiniche su Isaia*, Roma 1981, 59-60.

<sup>52</sup> Cf. J. NEUSNER (ed.), *Sifre to Numbers. An American Translation and Explanation. II. Sifre to Numbers 59-115* (BJS 119), Atlanta, GA 1986, 51.

<sup>53</sup> Cf. LAZARUS (ed.), «Rosh Hashanah», in EPSTEIN (ed.), *The Babylonian Talmud*, IV, 65.



primo giorno del mese di *Tišri*, giorno in cui la tradizione fa risalire la creazione del primo uomo, è definito il «giorno del Giudizio», perché l'ebreo lo celebra dedicandosi all'esame e alla riflessione sui comportamenti tenuti durante l'anno, invocando il perdono di Dio e promettendosi un sincero pentimento.

Dunque, non solo in Is 66,5, ma in tutto l'oracolo che chiude il libro di Isaia (66,1-24) è fortemente accentuata la dimensione escatologica mediante il tema del giudizio di Dio che invita alla gioia i suoi fedeli e promette l'imminente condanna dei suoi nemici. Alcuni studiosi hanno collegato l'allusione di Is 66,5 alla festa delle Capanne proprio per l'uso che in sinagoga si faceva durante questa festa dei testi messianici contenuti nell'ultimo capitolo del libro di Isaia (Is 66,1-24),<sup>54</sup> ambientando l'intera parte del discorso (Gv 15,1-16,33), al pari di Gv 7-9, durante la festa di *Sukkôt*, e proponendo di vedere in tutto il QV un vero e proprio ciclo liturgico che si ripete tre volte (in tre anni) e all'interno del quale si svolge tutto il suo filo narrativo.<sup>55</sup>

Nel Vangelo di Giovanni le feste sono, in effetti, funzionali alla progressiva rivelazione del mistero di Cristo<sup>56</sup> e rappresentano il luogo del grande conflitto sorto tra Gesù e le autorità ebraiche del tempo (il primo attrito si trova già in Gv 5,1-18 in seguito a una guarigione fatta

<sup>54</sup> Cf. BARRETT, *The Gospel according to St John*, 479; A. GUILDING, *The Fourth Gospel and the Jewish Worship*, Oxford 1960, 53-54.

<sup>55</sup> Cf. GUILDING, *The Fourth Gospel*, 48. Cf. anche L. MORRIS, «The Gospel and the Jewish Lectionaries», in R.T. FRANCE – D. WENHAM (edd.), *Gospel Perspectives. III. Studies in Midrash and Historiography*, Sheffield 1983, 129-156. Lo studioso australiano ha avanzato l'ipotesi che i vangeli, soprattutto quello di Matteo e quello di Giovanni, siano nati per essere destinati alla lettura liturgica all'interno di uno specifico calendario di feste sorto in antagonismo – anche se in parallelo – ai lezionari giudaici, con l'intento di sottolineare nello stesso tempo la continuità e la discontinuità della fede cristiana rispetto alle sue radici ebraiche.

<sup>56</sup> Invece l'interpretazione sostituzionista delle feste si trova in G.A. YEE, *Jewish Feasts and the Gospel of John* (Zacchaeus Studies. New Testament), Wilmington, DE 1989, 27; M.A. DAISE, *Feast in John. Jewish festivals and Jesus' «Hour» in the Fourth Gospel* (WUNT II 229), Tübingen 2007, 72-81; M. THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12* (RNT), Regensburg 2009, 394-398. Di certo a partire dall'episodio di Cana (Gv 2,1-12), passando per la purificazione del tempio (2,13-22) fino al dialogo con la Samaritana (c. 4), tutta la prima parte del vangelo (1,19-4,54) è tesa a descrivere la gloria di Gesù sullo sfondo delle istituzioni religiose di Israele. Cf. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean (1-12)* (CNT 4a), Genève 2014, 21 (tr. it. Torino 2017); addirittura si potrebbe dire che a Cana ha inizio la missione di Gesù che si concluderà sotto la croce (Gv 19,30), missione che si svolge sullo sfondo delle celebrazioni religiose d'Israele e che è segnata sì dalla novità del suo avvento ma anche dalla continuità con la storia della salvezza. Cf. R. INFANTE, *Giovanni. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 40), Cinisello Balsamo (MI) 2015, 12.

durante lo *Šabbat*), conflitto che si riflette dopo la sua morte tra la comunità giovannea e i giudei. Tale conflitto sembra radicalizzato in alcune parti redazionali del vangelo in cui la liturgia ebraica da parte cristiana sembra ormai superata, come nel discorso eucaristico (c. 6), dove effettivamente assistiamo a una nuova interpretazione della Pasqua ebraica, caratterizzata dalla prospettiva completamente nuova dell'offerta di Gesù «per la vita del mondo» (6,51), e nelle aggiunte del discorso di addio (15–17), dove l'attenzione viene spostata da Gesù – che ancora in 12–14 si muove e parla nel contesto della festa – alla comunità dei credenti e alla loro perseveranza nella fede.<sup>57</sup>

In Gv 16,2b, dopo la predizione dei discepoli ἀποσυναγώγοι, troviamo un'espressione dal forte carattere apocalittico («verrà l'ora in cui chiunque vi ucciderà crederà di rendere culto a Dio») che trova eco in due testi del I sec. a.C. in cui si parla di guerra tra amici che sono diventati nemici e di «odio santo» dei nemici:

In quel tempo gli amici muoveranno guerra contro gli amici come se fossero nemici (*4Esd* 6,24);

Nm 25,13 ti insegna che se un uomo versa il sangue del nemico è come se avesse offerto un sacrificio (*Bemidbar Rabbah* 21,3).

L'espressione di Gv 16,2b sembra rivelare la solenne convinzione e spregiudicatezza con cui si muovevano i persecutori contro i discepoli di Gesù della comunità giovannea al tempo della stesura del vangelo. Il motivo di tanto accanimento contro i cristiani era, come viene testimoniato in Gv 15,21 citando Is 66,5, il nome di Gesù («a causa del mio nome»), ovvero la sua persona. L'uso implicito di Is 66,5 – che descrive «fratelli che odiano» e «scomunicano» altri fratelli a causa del nome di YHWH – in Gv 15,1–16,33 si comprende solo all'interno del contesto polemico intragiudaico in cui nasce il QV.<sup>58</sup>

<sup>57</sup> Cf. J. BEUTLER, «La reinterpretazione della tradizione ebraica da parte di Giovanni. Il caso delle feste», in M. MARCHESELLI (ed.), *Israele e Chiesa nel Vangelo di Giovanni. Compimento, reinterpretazione, sostituzione?* (Epifania della Parola 14), Bologna 2016, 30-31.

<sup>58</sup> Il contrasto intragiudaico (per lo più gerosolimitano) che fa da sfondo al Vangelo di Giovanni sarebbe databile ancora verso la fine del I sec. o al massimo intorno alla prima decade del II sec. d.C. Cf. A.A. EVANS, «Evidence of Conflict with the Synagogue in the Johannine Writings», in R.A. CULPEPPER – P.N. ANDERSON (edd.), *John and Judaism. A Contested Relationship in Context* (Resources for Biblical Study 87), Atlanta, GA 2017, 135-154.

Il giudizio escatologico nell'oracolo isaiano era invocato in un contesto polemico tra gruppi religiosi rivali in cui una parte era odiata e scomunicata dall'altra in nome di Dio; allo stesso modo nel testo giovanneo il giudizio divino viene invocato mentre imperversava la persecuzione dei discepoli di Gesù ad opera dei giudei.

In Gv 15,1-16,33 l'allusione a Is 66,5 rivela così il motivo per cui i giudei cacciavano dalle sinagoghe i discepoli di Gesù, ovvero lo zelo verso il loro Dio; per questo motivo durante la festa di *Sukkot* essi sono descritti nell'atto di minacciare i genitori del cieco nato (9,22) o nella festa di Pasqua nel tentativo di punire chi aveva creduto in Gesù dopo il miracolo di Lazzaro (12,42); la punizione definitiva dei malvagi, degli idolatri e degli eretici – di quello insomma che nel linguaggio giovanneo è «il mondo» – era il contenuto dell'ultimo oracolo isaiano (Is 66,1-24), in cui si profetizzava il grande sabato della storia e si annunciava l'avvento del grande giorno del giudizio di YHWH, della grande vittoria di Dio sui suoi nemici.

L'autore del QV in Gv 15,1-16,33 utilizza Is 66,5, per esprimere in modo esattamente rovesciato il compimento del giudizio di Dio che si svelerà nella comunità dei discepoli di Gesù. Mentre «i giudei» pensano di essere fedeli a YHWH combattendo i cristiani anche fino a ucciderli, non si rendono conto che in tal modo essi opprimono il gruppo amato e scelto da Dio – che sono proprio i discepoli di Gesù – esattamente allo stesso modo in cui agivano gli oppositori degli umili e dei timorati di YHWH di cui parla Is 66,5 che soffrivano persecuzioni da parte dei loro fratelli. I giudei ora odiano i cristiani, li respingono e li scomunicano, ovvero li cacciano dalle sinagoghe. Alla fine dei tempi però questo piccolo gruppo sarà nella gioia, quando, guidato dallo Spirito, raggiungerà la gloria (16,4b-33), mentre «il mondo» – ovvero gli oppositori di Gesù – sarà svergognato e sconfitto per sempre.

GIANPAOLO PAGANO  
 ISSR «Giovanni Duns Scoto»  
 80035 Nola-Acerra (NA)  
 paganogianpop@hotmail.it

## Parole chiave

Discorso d'addio – Allusione midrashica – Trito-Isaia – Scritture – Feste giudaiche – Polemica intragiudaica – Sinagoga – Giorno del giudizio

## Keywords

Farewell Discourse – Midrashic allusion – Trito-Isaiah – Scriptures – Jewish feasts – Intra-Jewish polemic – Synagogue – Day of judgement

## Sommario

L'articolo intende in primo luogo far emergere l'intenzionalità dell'autore del Quarto Vangelo ad alludere a Is 66,5 in una parte del discorso d'addio (15,1–16,33). In secondo luogo, in riferimento allo scontro intragiudaico che fa da sfondo al Vangelo di Giovanni attraverso l'espulsione dalla Sinagoga di alcuni membri della comunità giovannea (9,22; 12,42; 16,2a), l'articolo si propone di interpretare la citazione implicita di Is 66,5 all'interno di tale scontro in cui la liturgia ebraica sembra rivestire un ruolo di primo piano, come suggerisce il contesto delle feste di *Pesach* e di *Sukkôt*. Il contrasto polemico interno a Israele al quale si riferisce Is 66,5 rivive nella polemica antiggiudaica nella quale si ambienta tutto il Vangelo di Giovanni e in particolare questa parte del discorso di addio (15,1–16,33) in cui viene anticipata la lotta escatologica tra i discepoli di Gesù e «il mondo» che culminerà nel giorno del giudizio.

## Summary

Firstly, this article reveals the intention of the author of the Fourth Gospel in alluding to Is 66,5 at one point in the Farewell Discourse (15,1–16,33). Secondly, with reference to the intra-Jewish conflict which is the background to John's Gospel, on account of the expulsion of some members of the Johannine community from the synagogue (9,22; 12,42; 16,2a), the article proposes to interpret the implicit quotation of Is 66,5 within this dispute in which the Jewish liturgy seems to be playing a leading role, as suggested by the context of the feasts of *Pesach* and *Sukkôt*. The polemical conflict within Israel referred to by Is 66,5 takes on new life within the anti-Jewish polemic which is the atmosphere of the whole of John's Gospel and especially of this part of the Farewell Discourse (15,1–16,33) which anticipates the eschatological struggle between Jesus' disciples and «the world» which culminate in the Day of Judgement.