

Il libro del Papa Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione, verrà presentato il prossimo 10 marzo. La Libreria Editrice Vaticana, d'intesa con Herder che ha curato l'edizione principe dell'opera, ne anticipa alcuni brani. L'opera uscirà in contemporanea inizialmente in sette lingue: tedesco, italiano, inglese, spagnolo, francese, portoghese e polacco. Pubblichiamo stralci dal primo punto del quarto capitolo intitolato «L'Ultima Cena».

Giovanni bada con premura a non presentare l'ultima cena come cena pasquale. Al contrario: le autorità giudaiche che portano Gesù davanti al tribunale di Pilato evitano di entrare nel pretorio «per non contaminarsi e poter mangiare la Pasqua» (18, 28). La Pasqua comincia quindi solo alla sera; durante il processo si ha la cena pasquale ancora davanti; processo e crocifissione avvengono nel giorno prima della Pasqua, nella «Parascève», non nella festa stessa. La Pasqua in quell'anno si estende dunque dalla sera del venerdì fino alla sera del sabato e non dalla sera del giovedì fino alla sera del venerdì.

Per il resto, lo svolgimento degli eventi rimane lo stesso. Giovedì sera l'ultima cena di Gesù con i discepoli, che però non è una cena pasquale; venerdì (vigilia della festa e non la festa stessa): il processo e l'esecuzione capitale; sabato: il riposo del sepolcro; domenica: la risurrezione. Con questa cronologia, Gesù muore nel momento, in cui nel tempio vengono immolati gli agnelli pasquali. Egli muore come l'Agnello vero che negli agnelli era solo preannunciato.

Questa coincidenza teologicamente importante, che Gesù muoia contemporaneamente con l'immolazione degli agnelli pasquali, ha indotto molti studiosi a liquidare la versione giovannea come cronologia teologica. Giovanni avrebbe cambiato la cronologia per creare questa connessione teologica che, tuttavia, nel Vangelo non viene manifestata esplicitamente. Oggi, però, si vede sempre più chiaramente che la cronologia giovannea è storicamente più probabile di quella sinottica. Poiché — come s'è detto — processo ed esecuzione capitale nel giorno di festa sembrano poco immaginabili.

D'altra parte, l'ultima cena di Gesù appare così strettamente legata alla tradizione della Pasqua che la negazione del suo carattere pasquale risulta problematica.

Per questo già da sempre sono stati fatti dei tentativi di conciliare le due cronologie tra loro. Il tentativo più importante — e in molti particolari affascinante — di giungere ad una compatibilità tra le due tradizioni proviene dalla studiosa francese Annie Jaubert, che fin dal 1953 ha sviluppato la sua tesi in una serie di pubblicazioni. Non dobbiamo qui entrare nei dettagli di tale proposta; limitiamoci all'essenziale.

In questo modo la tradizione sinottica e quella giovannea appaiono ugualmente giuste sulla base della differenza tra due calendari diversi.

La studiosa francese fa notare che le cronologie tramandate (nei sinottici e in Giovanni) devono mettere insieme una serie di avvenimenti nello spazio stretto di poche ore: l'interrogatorio davanti al sinedrio, il trasferimento davanti a Pilato, il sogno della moglie di Pilato, l'invio ad Erode, il ritorno da Pilato, la flagellazione, la condanna a morte, la *via crucis* e la crocifissione.

Collocare tutto questo nell'ambito di poche ore sembra — secondo Jaubert — quasi impossibile. Rispetto a ciò la sua soluzione offre uno spazio temporale che va dalla notte tra martedì e mercoledì fino al mattino del venerdì. In quel contesto la studiosa mostra che in Marco per i giorni «Domenica delle palme», lunedì e martedì c'è una precisa sequenza degli avvenimenti, ma che poi egli salta direttamente alla cena pasquale. Secondo la datazione tramandata resterebbero quindi due giorni su cui non viene riferito nulla.

Infine Jaubert ricorda che in questo modo il progetto delle autorità giudaiche, di uccidere Gesù puntualmente ancora prima della festa, avrebbe potuto funzionare. Pilato, tuttavia, con la sua titubanza avrebbe poi rimandato la crocifissione fino al venerdì.

Contro il cambio della data dell'ultima cena dal giovedì al martedì parla, però, l'antica tradizione del giovedì, che comunque incontriamo chiaramente già nel II secolo. Ma a ciò la signora Jaubert obietta citando il secondo testo su cui si basa la sua tesi: si tratta della cosiddetta *Didascalia degli Apostoli*, uno scritto dell'inizio del III secolo, che fissa la data della cena di Gesù al martedì.

La studiosa cerca di dimostrare che quel libro avrebbe accolto una vecchia tradizione, le cui tracce sarebbero ritrovabili anche in altri testi. A questo bisogna, però, rispondere che le tracce della tradizione, manifestate in questo modo, sono troppo deboli per poter convincere. L'altra difficoltà consiste nel fatto che l'uso da parte di Gesù di un calendario diffuso principalmente in Qumran è poco verosimile.

Per le grandi feste, Gesù si recava al tempio. Anche se ne ha predetto la fine e l'ha confermata con un drammatico atto simbolico, Egli ha seguito il calendario giudaico delle festività, come dimostra soprattutto il *Vangelo di Giovanni*. Certo, si potrà consentire con la studiosa francese sul fatto che il *Calendario dei Giubilei* non era strettamente limitato a Qumran e agli Esseni.

Ma ciò non basta per poterlo far valere per la Pasqua di Gesù. Così si spiega perché la tesi di Annie Jaubert, a prima vista affascinante, dalla maggioranza degli esegeti venga rifiutata.

Io l'ho illustrata in modo così particolareggiato, perché essa lascia immaginare qualcosa della molteplicità e complessità del mondo giudaico al tempo di Gesù — un mondo che noi, nonostante tutto l'ampliamento delle nostre conoscenze delle fonti, possiamo ricostruire solo in modo insufficiente.

Non disconoscerei, quindi, a questa tesi ogni probabilità, benché in considerazione dei suoi problemi non sia possibile semplicemente accoglierla.

Che cosa dobbiamo dunque dire? La valutazione più accurata di tutte le soluzioni finora escogitate l'ho trovata nel libro su Gesù di John P. Meier, che alla fine del suo primo volume ha esposto un ampio studio sulla cronologia della vita di Gesù.

Egli giunge al risultato che bisogna scegliere tra la cronologia sinottica e quella giovannea e dimostra, in base all'insieme delle fonti, che la decisione deve essere in favore di Giovanni.

Giovanni ha ragione: al momento del processo di Gesù davanti a Pilato, le autorità giudaiche non avevano ancora mangiato la Pasqua e per questo dovevano mantenersi ancora culturalmente pure. Egli ha ragione: la crocifissione non è avvenuta nel giorno della festa, ma nella sua vigilia. Ciò significa che Gesù è morto nell'ora in cui nel tempio venivano immolati gli agnelli pasquali. Che i cristiani in ciò vedessero in seguito più di un puro caso, che riconoscessero Gesù come il vero Agnello, che proprio così trovassero il rito degli agnelli portato al suo vero significato — tutto ciò è poi solo normale.

Rimane la domanda: Ma perché allora i sinottici hanno parlato di una cena pasquale? Su che cosa si basa questa linea della tradizione? Una risposta veramente convincente a questa domanda non la può dare neppure Meier. Ne fa tuttavia il tentativo — come molti altri esegeti — per mezzo della critica redazionale e letteraria. Cerca di dimostrare che i brani di *Marco*, 14, 1a e 14, 12-16 (gli unici passi in cui presso Marco si parla della Pasqua) sarebbero stati inseriti successivamente.

Nel racconto vero e proprio dell'ultima cena non si menzionerebbe la Pasqua.

Questa operazione — per quanto molti nomi importanti la sostengano — è artificiale. Rimane però giusta l'indicazione di Meier che cioè, nella narrazione della cena stessa presso i sinottici, il rituale pasquale appare tanto poco quanto presso Giovanni.

Così, pur con qualche riserva, si potrà aderire all'affermazione: «L'intera tradizione giovannea (...) concorda pienamente con quella originaria dei sinottici per quanto riguarda il carattere della cena come non appartenente alla Pasqua» (*A Marginal Jew*, I, p. 398).

Ma allora, che cosa è stata veramente l'ultima cena di Gesù? E come si è giunti alla concezione sicuramente molto antica del suo carattere pasquale?

La risposta di Meier è sorprendentemente semplice e sotto molti aspetti convincente. Gesù era consapevole della sua morte imminente. Egli sapeva che non avrebbe più potuto mangiare la Pasqua. In questa chiara consapevolezza invitò i suoi ad un'ultima cena di carattere molto particolare, una cena che non apparteneva a nessun determinato rito giudaico, ma era il suo congedo, in cui Egli dava qualcosa di nuovo, donava se stesso come il vero Agnello, istituendo così la *sua* Pasqua.

In tutti i Vangeli sinottici fanno parte di questa cena la profezia di Gesù sulla sua morte e quella sulla sua risurrezione. In Luca essa ha una forma particolarmente solenne e misteriosa: «Ho tanto desiderato mangiare questa Pasqua con voi, prima della mia passione, poiché io vi dico: non la mangerò più, finché essa non si compia nel regno di Dio» (22, 15 s).

La parola rimane equivoca: può significare che Gesù, per un'ultima volta, mangia l'abituale Pasqua con i suoi. Ma può anche significare che non la mangia più, ma s'incammina verso la Pasqua nuova.

Una cosa è evidente nell'intera tradizione: l'essenziale di questa cena di congedo non è stata l'antica Pasqua, ma la novità che Gesù ha realizzato in questo contesto. Anche se questo convivio di Gesù con i Dodici non è stata una cena pasquale secondo le prescrizioni rituali del giudaismo, in retrospettiva si è resa evidente la connessione interiore dell'insieme con la morte e risurrezione di Gesù: era la Pasqua di Gesù.

E in questo senso Egli ha celebrato la Pasqua e non l'ha celebrata: i riti antichi non potevano essere praticati; quando venne il loro momento, Gesù era già morto. Ma Egli aveva donato se stesso e così aveva celebrato con essi veramente la Pasqua. In questo modo l'antico non era stato negato, ma solo così portato al suo senso pieno.

La prima testimonianza di questa visione unificante del nuovo e dell'antico, che realizza la nuova interpretazione della cena di Gesù in rapporto alla Pasqua nel contesto della sua morte e risurrezione, si trova in Paolo In *I Corinzi*, 5, 7: «Togliete via il lievito vecchio, per essere pasta nuova, poiché siete azzimi. E infatti Cristo, nostra Pasqua, è stato immolato!» (cfr. Meier *A Marginal Jew*, p. 429 ss). Come in *Marco*, 14, 1 si susseguono qui il primo giorno degli Azzimi e la Pasqua, ma il senso rituale di allora è trasformato in un significato cristologico ed esistenziale. Gli «azzimi» devono ora essere costituiti dai cristiani stessi, liberati dal lievito del peccato. L'Agnello immolato, però, è Cristo.

In ciò Paolo concorda perfettamente con la descrizione giovannea degli avvenimenti. Per lui, morte e risurrezione di Cristo sono diventate così la Pasqua che perdura. In base a ciò si può capire come l'ultima cena di Gesù, che non era solo un preannuncio, ma nei Doni eucaristici comprendeva anche

un'anticipazione di croce e risurrezione, ben presto venisse considerata come Pasqua — come la sua Pasqua. E lo era veramente.

Didascalia: *Albrecht Dürer, «L'Ultima Cena» (1510)*

051Q04C1 03/03/2011

E Giuda entrò nella notte

Dal quarto punto del terzo capitolo intitolato «La lavanda dei piedi».

La pericope della lavanda dei piedi ci mette di fronte a due differenti forme di reazione dell'uomo a questo dono: Giuda e Pietro. Subito dopo aver accennato all'esempio, Gesù comincia a parlare del caso di Giuda. Giovanni ci riferisce, al riguardo, che Gesù fu profondamente turbato e dichiarò: «In verità, in verità io vi dico: uno di voi mi tradirà» (13, 21).

Tre volte Giovanni parla del «turbamento» ovvero della «commozione» di Gesù: presso il sepolcro di Lazzaro (cfr. 11, 33. 38); la «Domenica delle Palme» dopo la parola sul chicco di grano morto, in una scena che richiama da vicino l'ora del Monte degli ulivi (cfr. 12, 24-27); e infine qui. Sono momenti in cui Gesù incontra la maestà della morte ed è toccato dal potere delle tenebre — un potere che è suo compito combattere e vincere.

Ritorniamo a questa «commozione» dell'anima di Gesù, quando rifletteremo sulla notte del Monte degli ulivi.

Torniamo al nostro testo. L'annuncio del tradimento suscita comprensibilmente agitazione e, al contempo, curiosità tra i discepoli. «Uno dei discepoli, quello che Gesù amava, si trovava a tavola al fianco di Gesù. Simon Pietro gli fece cenno di informarsi chi fosse quello di cui parlava. Ed egli, chinandosi sul petto di Gesù, gli disse: “Signore, chi è?”. Rispose Gesù: “È colui per il quale intingerò un boccone e glielo darò”» (13, 23 ss). Per la comprensione di questo testo bisogna anzitutto tener conto del fatto che per la cena pasquale era prescritto lo stare adagiati a tavola.

Charles K. Barrett spiega il versetto appena citato così: «I partecipanti ad una cena stavano sdraiati sulla loro sinistra; il braccio sinistro serviva a sostenere il corpo; quello destro era libero per essere usato. Il discepolo alla destra di Gesù aveva quindi il suo capo immediatamente davanti a Gesù, e si poteva conseguentemente dire che era adagiato presso il suo petto. Ovviamente era in grado di parlare in confidenza con Gesù, ma il suo non era il posto d'onore più alto; questo era situato a sinistra dell'ospitante. Il posto occupato dal discepolo amato era nondimeno il posto di un intimo amico»; Barrett fa notare in questo contesto che esiste una descrizione parallela in Plinio (p. 437).

Così come è qui riportata, la risposta di Gesù è totalmente chiara. Ma l'evangelista ci fa sapere che, tuttavia, i discepoli non capirono a chi si riferiva.

Possiamo quindi supporre che Giovanni, ripensando all'evento, abbia dato alla risposta una evidenza che essa per i presenti, sul momento, non aveva. Il versetto 18 ci mette sulla giusta traccia. Qui Gesù dice: «Deve compiersi la Scrittura: Colui che mangia il mio pane, ha alzato contro di me il suo calcagno» (cfr. *Salmi*, 41, 10; 55, 14).

È questo lo stile caratteristico del parlare di Gesù: con parole della Scrittura Egli allude al suo destino, inserendolo allo stesso tempo nella logica di Dio, nella logica della storia della salvezza.

Successivamente tali parole diventano totalmente trasparenti; si rende chiaro che la Scrittura descrive veramente il suo cammino - ma sul momento rimane l'enigma. Inizialmente se ne arguisce soltanto che colui che tradirà Gesù è uno dei commensali; diventa evidente che il Signore deve subire sino alla fine e fin nei particolari il destino di sofferenza del giusto, un destino che appare in molteplici modi soprattutto nei Salmi. Gesù deve sperimentare l'incomprensione, l'infedeltà fino all'interno del cerchio più intimo degli amici e così «compiere la Scrittura». Egli si rivela come il vero soggetto dei Salmi, come il «Davide», dal quale essi provengono e mediante il quale acquistano senso.

Giovanni, scegliendo al posto dell'espressione usata nella Bibbia greca per «mangiare» la parola *tro-gein* con cui Gesù nel suo grande discorso sul pane indica il «mangiare» il suo corpo e sangue, cioè il ricevere il Sacramento eucaristico (cfr. *Giovanni*, 6, 54-58), ha aggiunto una nuova dimensione alla parola del Salmo ripresa da Gesù come profezia sul proprio cammino.

Così la parola del Salmo getta anticipatamente la sua ombra sulla Chiesa che celebra l'Eucaristia, nel tempo dell'evangelista come in tutti i tempi: con il tradimento di Giuda la sofferenza per la slealtà non è finita. «Anche l'amico in cui confidavo, che con me divideva il pane, contro di me alza il suo piede» (*Salmi*, 41, 10).

La rottura dell'amicizia giunge fin nella comunità sacramentale della Chiesa, dove sempre di nuovo ci sono persone che prendono «il suo pane» e lo tradiscono. La sofferenza di Gesù, la sua agonia, perdura sino alla fine del mondo, ha scritto Pascal in base a tali considerazioni (cfr. *Pensées*, VII, 553). Possiamo esprimerlo anche dal punto di vista opposto: Gesù in quell'ora si è caricato del tradimento di tutti i tempi, della sofferenza che viene in ogni tempo dall'essere traditi, sopportando così fino in fondo le miserie della storia.

Giovanni non ci dà alcuna interpretazione psicologica dell'agire di Giuda; l'unico punto di riferimento che ci offre è l'accento al fatto che Giuda, come tesoriere del gruppo dei discepoli, avrebbe sottratto il loro denaro (cfr. 12, 6).

Quanto al contesto che ci interessa, l'evangelista dice soltanto laconicamente: «Allora, dopo quel boccone, satana entrò in lui» (13, 27). Ciò che a Giuda è accaduto per Giovanni non è più psicologicamente spiegabile. È finito sotto il dominio di qualcun altro: chi rompe l'amicizia con Gesù, chi si scrolla di dosso il suo «dolce giogo», non giunge alla libertà, non diventa libero, ma diventa invece schiavo di altre potenze – o piuttosto: il fatto che egli tradisce questa amicizia deriva ormai dall'intervento di un altro potere, al quale si è aperto.

Tuttavia, la luce che, provenendo da Gesù, era caduta nell'anima di Giuda, non si era spenta del tutto. C'è un primo passo verso la conversione: «Ho peccato», dice ai suoi committenti. Cerca di salvare Gesù e ridà il denaro (cfr. *Matteo*, 27, 3 ss). Tutto ciò che di puro e di grande aveva ricevuto da Gesù, rimaneva iscritto nella sua anima — non poteva dimenticarlo.

La seconda sua tragedia – dopo il tradimento — è che non riesce più a credere a un perdono. Il suo pentimento diventa disperazione. Egli vede ormai solo se stesso e le sue tenebre, non vede più la luce di Gesù – quella luce che può illuminare e superare anche le tenebre. Ci fa così vedere il modo errato del pentimento: un pentimento che non riesce più a sperare, ma vede ormai solo il proprio buio, è distruttivo e non è un vero pentimento.

Fa parte del giusto pentimento la certezza della speranza – una certezza che nasce dalla fede nella potenza maggiore della Luce fattasi carne in Gesù. Giovanni conclude il brano su Giuda in modo drammatico con le parole: «Egli, preso il boccone, subito uscì. Ed era notte» (13, 30).

Giuda esce fuori – in un senso più profondo. Entra nella notte, va via dalla luce verso il buio; il «potere delle tenebre» lo ha afferrato (cfr. *Giovanni*, 3, 19; *Luca*, 22, 53).

Didascalia: *Nicolaj Nicolajewitsch, «Giuda» (1891)*

051Q04D1 03/03/2011

La Verità davanti a Pilato

Dal terzo punto del settimo capitolo intitolato «Il processo a Gesù»

L'interrogatorio di Gesù davanti al sinedrio si era concluso così come Caifa se l'era aspettato: Gesù era stato dichiarato colpevole di bestemmia, un reato per il quale era prevista la pena di morte. Ma siccome il potere di infliggere la pena capitale era riservato ai Romani, il processo doveva essere trasferito davanti a Pilato e con ciò doveva entrare in primo piano l'aspetto politico della sentenza di colpevolezza. Gesù si era dichiarato Messia, aveva quindi preteso per sé la dignità regale, anche se in modo del tutto particolare. La rivendicazione della regalità messianica era un reato politico, che dalla giustizia romana doveva essere punito. Con il canto del gallo era sorto il giorno. Il governatore romano usava sedere in giudizio nelle prime ore del mattino.

Così Gesù viene dai suoi accusatori condotto al pretorio e presentato a Pilato come malfattore meritevole di morte. È il giorno della «Parasceve» per la festa di Pasqua: nel pomeriggio vengono immolati gli agnelli per il banchetto serale. Per questo è esigita la purezza rituale; i sacerdoti accusatori non possono quindi mettere piede nel pretorio pagano e trattano con il governatore romano davanti all'edificio.

Giovanni che ci trasmette tale notizia (cfr. 18, 28s) lascia con ciò trasparire la contraddizione tra l'osservanza corretta delle prescrizioni culturali di purezza e la questione della vera, interiore purezza dell'uomo: agli accusatori non viene in mente che non l'entrare nella casa pagana sia ciò che inquina, ma l'intimo sentimento del cuore. Al tempo stesso l'evangelista sottolinea con ciò che la cena pasquale non ha ancora avuto luogo e che l'immolazione degli agnelli deve ancora avvenire.

Nella descrizione dell'andamento del processo i quattro Vangeli concordano in tutti i punti essenziali. Giovanni è l'unico che riferisce il colloquio tra Gesù e Pilato, in cui la questione circa la regalità di Gesù, circa il motivo della sua morte, viene scandagliata in tutta la sua profondità (cfr. 18, 33-38). Il problema del valore storico di tale tradizione è — ovviamente — discusso tra gli esegeti. Mentre Charles H. Dodd ed anche Raymond E. Brown la valutano in senso positivo, Charles K. Barrett s'esprime in senso estremamente critico: «Le integrazioni e le modifiche che Giovanni fa non suscitano fiducia nella sua affidabilità storica» (op. cit., p. 511).

Sicuramente nessuno s'aspetta che Giovanni voglia offrire qualcosa come un verbale del processo. Si può però certamente supporre che egli sappia interpretare con grande esattezza la questione centrale di cui si trattava e che ci ponga quindi davanti alla verità essenziale di tale processo.

Così anche Barrett dice che «Giovanni con massima sagacia ha individuato la chiave interpretativa per la storia della passione nella regalità di Gesù e ha messo in risalto il suo significato forse più chiaramente di qualunque altro autore neotestamentario» (p. 512).

Ma domandiamoci anzitutto: chi erano precisamente gli accusatori? Chi ha insistito per la condanna di Gesù a morte? Nelle risposte dei Vangeli vi sono differenze su cui dobbiamo riflettere.

Secondo Giovanni, essi sono semplicemente i «Giudei». Ma questa espressione, in Giovanni, non indica affatto — come il lettore moderno forse tende ad interpretare — il popolo d'Israele come tale, ancor meno essa ha un carattere «razzista».

In definitiva, Giovanni stesso, per quanto riguarda la nazionalità, era Israelita, ugualmente come Gesù e tutti i suoi. L'intera comunità primitiva era composta da Israeliti. In Giovanni tale espressione ha un significato preciso e rigorosamente limitato: egli designa con essa l'aristocrazia del tempio.

Così nel quarto Vangelo il cerchio degli accusatori che perseguono la morte di Gesù è descritto con precisione e chiaramente delimitato: si tratta, appunto, dell'aristocrazia del tempio, ma anch'essa non senza eccezione, come lascia capire l'accenno a Nicodèmo (cfr. 7, 50ss).

In Marco, nel contesto dell'ammistia pasquale (Barabba o Gesù), il cerchio degli accusatori appare allargato: compare l'*ochlos* ed opta per il rilascio di Barabba. *Ochlos* significa innanzitutto semplicemente una quantità di gente, la «massa».

Non di rado la parola ha un sapore negativo nel senso di «plebaglia». In ogni caso con ciò non è indicato «il popolo» degli Ebrei come tale. Nell'ammistia pasquale (che, in realtà, non conosciamo da altre fonti, ma della quale tuttavia non v'è ragione di dubitare) il popolo — come al solito in simili amnistie — ha il diritto di fare una proposta manifestata per «acclamazione»: l'acclamazione del popolo ha in questo caso un carattere giuridico (cfr. Pesch, *Markusevangelium*, II, p. 466).

Per quanto riguarda questa «massa», «si tratta di fatto dei sostenitori di Barabba, mobilitati per l'ammistia; come rivoltoso contro il potere romano, questi poteva naturalmente contare su un certo numero di simpatizzanti. Erano quindi presenti i seguaci di Barabba, la «massa», mentre gli aderenti a Gesù per paura rimanevano nascosti, e in questo modo la voce del popolo su cui il diritto romano contava era presentata in modo unilaterale. Così in Marco accanto ai «Giudei», cioè agli autorevoli circoli sacerdotali, compare, sì, l'*ochlos*, il gruppo dei sostenitori di Barabba, non però il popolo ebreo come tale.

Un'amplificazione dell'*ochlos* di Marco, fatale nelle sue conseguenze, si trova in Matteo (27, 25), che parla invece di «tutto il popolo», attribuendo adesso la richiesta della crocifissione di Gesù. Con questo, Matteo sicuramente non esprime un fatto storico: come avrebbe potuto essere presente in tale momento tutto il popolo e chiedere la morte di Gesù? La realtà storica appare in modo sicuramente corretto in Giovanni e in Marco.

Il vero gruppo degli accusatori sono i circoli contemporanei del tempio e, nel contesto dell'ammistia pasquale, si associa ad essi la «massa» dei sostenitori di Barabba.

Si può forse in ciò dare ragione a Joachim Gnilka, secondo cui Matteo — andando oltre i fatti storici — ha voluto formulare un'eziologia teologica, con cui spiegarsi il terribile destino di Israele nella guerra giudeo-romana, nella quale vennero tolti al popolo la Terra, la città e il tempio (cfr. *Matthäusevangelium*, II, p. 459). In tale contesto Matteo pensa forse alle parole di Gesù nelle quali

Egli predice la fine del tempo: «Gerusalemme, Gerusalemme, tu che uccidi i profeti e lapidi quelli che sono mandati a te, quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli, come una chiocchia raccoglie i suoi pulcini sotto le ali, e voi non avete voluto! Ecco, la vostra casa è lasciata a voi deserta» (*Matteo*, 23, 37s; cfr. in Gnllka l'intero paragrafo *Gerichtsworte*, pp. 295-308).

A proposito di queste parole bisogna — come indicato già nella riflessione sul discorso escatologico di Gesù — ricordare l'intima analogia tra il messaggio del profeta Geremia e quello di Gesù. Geremia annuncia — contro l'accecamento dei circoli dominanti d'allora — la distruzione del tempio e l'esilio di Israele.

Ma parla anche di una «nuova alleanza»: il castigo non è l'ultima parola; esso serve alla guarigione. Analogamente Gesù annuncia la «casa deserta» e dona già fin d'ora la nuova alleanza «nel suo sangue»: in ultima analisi si tratta di guarigione, non di distruzione e ripudio.

Se secondo Matteo «tutto il popolo» avrebbe detto: «Il suo sangue ricada su di noi e sui nostri figli» (27, 25), il cristiano ricorderà che il sangue di Gesù parla un'altra lingua rispetto a quello di Abele (cfr. *Ebrei*, 12, 24): non chiede vendetta e punizione, ma è riconciliazione. Non viene versato *contro* qualcuno, ma è sangue versato *per* molti, per tutti. «Tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio (...) È lui [Gesù] che Dio ha stabilito apertamente come strumento di espiazione (...) nel suo sangue», dice Paolo (*Romani*, 3, 23.25). Come in base alla fede bisogna leggere in modo totalmente nuovo l'affermazione di Caifa circa la necessità della morte di Gesù, così deve farsi anche con la parola di Matteo sul sangue: letta nella prospettiva della fede, essa significa che tutti noi abbiamo bisogno della forza purificatrice dell'amore, e tale forza è il suo sangue.

Non è maledizione, ma redenzione, salvezza. Soltanto in base alla teologia dell'ultima cena e della croce presente nell'intero Nuovo Testamento la parola di Matteo circa il sangue acquisisce il suo senso corretto.

Passiamo dagli accusatori al giudice: il governatore romano Ponzio Pilato. Mentre Giuseppe Flavio ed in modo particolare Filone d'Alessandria tracciano di lui un'immagine del tutto negativa, egli appare in altre testimonianze come risoluto, pragmatico e realistico. Si dice spesso che i Vangeli, in base ad una tendenza filo-romana motivata politicamente, lo avrebbero presentato in modo sempre più positivo, caricando progressivamente sugli Ebrei la responsabilità per la morte di Gesù.

A sostegno di una tale tendenza, però, non c'era alcuna ragione nella situazione storica degli evangelisti: quando furono redatti i Vangeli, la persecuzione di Nerone aveva ormai mostrato il lato crudele dello Stato romano e tutta l'arbitrarietà del potere imperiale.

Se possiamo datare l'*Apocalisse* più o meno al periodo in cui fu composto il *Vangelo di Giovanni*, diventa evidente che il quarto Vangelo non si è formato in un contesto che avrebbe dato motivo ad un'impostazione filo-romana.

L'immagine di Pilato nei Vangeli ci mostra il prefetto romano molto realisticamente come un uomo che sapeva intervenire in modo brutale, se questo gli sembrava opportuno per l'ordine pubblico.

Ma egli sapeva anche che Roma doveva il suo dominio sul mondo non da ultimo alla tolleranza di fronte a divinità straniere e alla forza pacificatrice del diritto romano. Così egli ci si presenta nel processo a Gesù.

L'accusa secondo cui Gesù si sarebbe dichiarato re dei Giudei era pesante. È vero che Roma poteva effettivamente riconoscere dei re regionali (come Erode), ma essi dovevano essere legittimati da

Roma ed ottenere da Roma la descrizione e la delimitazione dei loro diritti di sovranità. Un re senza tale legittimazione era un ribelle che minacciava la *pax romana* e di conseguenza si rendeva reo di morte.

Ma Pilato sapeva che da Gesù non era sorto un movimento rivoluzionario.

Dopo tutto ciò che egli aveva sentito, Gesù deve essergli sembrato un esaltato religioso, che forse violava ordinamenti giudaici riguardanti il diritto e la fede, ma ciò non gli interessava. Su ciò dovevano giudicare i Giudei stessi. Sotto l'aspetto degli ordinamenti romani concernenti la giurisdizione e il potere, che rientravano nella sua competenza, non c'era nulla di serio contro Gesù.

A questo punto dobbiamo passare dalle considerazioni sulla persona di Pilato al processo stesso. In *Giovanni*, 18, 34s è detto chiaramente che presso Pilato, in base alle informazioni in suo possesso, non c'era nulla contro Gesù. All'autorità romana non era giunta alcuna notizia su qualcosa che in qualche modo avrebbe potuto minacciare la pace legale. L'accusa proveniva dagli stessi connazionali di Gesù, dall'autorità del tempio. Doveva stupire Pilato che i connazionali di Gesù si presentassero davanti a lui come difensori di Roma, dal momento che le sue personali conoscenze non gli avevano dato l'impressione che un intervento fosse necessario.

Ma nell'interrogatorio, ecco all'improvviso un momento che suscita eccitazione: la dichiarazione di Gesù. Alla domanda di Pilato: «Dunque tu sei re?», Egli risponde: «Tu lo dici: io sono re. Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per dare testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce» (*Giovanni*, 18, 37). Già prima Gesù aveva detto: «La mia regalità [il mio regno] non è di questo mondo; se il mio regno fosse di questo mondo, i miei servitori avrebbero combattuto perché non fossi consegnato ai Giudei; ma il mio regno non è di quaggiù» (18, 36).

Questa «confessione» di Gesù mette Pilato davanti ad una strana situazione: l'accusato rivendica regalità e regno (*basileía*). Ma sottolinea la totale diversità di questa regalità, e ciò con l'annotazione concreta che per il giudice romano deve essere decisiva: nessuno combatte per questa regalità. Se il potere, e precisamente il potere militare, è caratteristico per la regalità e il regno, niente di ciò si trova in Gesù. Per questo non esiste neanche una minaccia per gli ordinamenti romani.

Questo regno è non violento. Non dispone di alcuna legione. Con queste parole, Gesù ha creato un concetto assolutamente nuovo di regalità e di regno mettendo Pilato, il rappresentante del classico potere terreno, di fronte ad esso. Che cosa deve pensare Pilato, che cosa dobbiamo pensare noi di tale concetto di regno e di regalità? È una cosa irreali, una fantasticheria della quale ci si può disinteressare? O forse in qualche modo ci riguarda? Accanto alla chiara delimitazione del concetto di regno (nessuno combatte, impotenza terrena), Gesù ha introdotto un concetto positivo, per rendere accessibile l'essenza e il carattere particolare del potere di questa regalità: la verità. Pilato, nell'ulteriore sviluppo dell'interrogatorio, ha messo in gioco un altro termine che proviene dal suo mondo e viene normalmente collegato con il termine «regno»: il potere - l'autorità (*exousía*). Il dominio richiede un potere, addirittura lo definisce. Gesù invece qualifica come essenza della sua regalità la testimonianza alla verità. La verità è forse una categoria politica? Oppure il «regno» di Gesù non ha niente a che fare con la politica? A quale ordine allora esso appartiene? Se Gesù basa il suo concetto di regalità e di regno sulla verità come categoria fondamentale, molto comprensibilmente il pragmatico Pilato chiede: «Che cos'è la verità?» (18, 38).

È la domanda che pone anche la moderna dottrina dello Stato: può la politica assumere la verità come categoria per la sua struttura? O deve lasciare la verità, come dimensione inaccessibile, alla

soggettività e invece cercare di riuscire a stabilire la pace e la giustizia con gli strumenti disponibili nell'ambito del potere? Vista l'impossibilità di un consenso sulla verità, la politica puntando su di essa non si rende forse strumento di certe tradizioni che, in realtà, non sono che forme di conservazione del potere?

Ma, dall'altra parte — che cosa succede se la verità non conta nulla? Quale giustizia allora sarà possibile? Non devono forse esserci criteri comuni che garantiscano veramente la giustizia per tutti — criteri sottratti all'arbitrarietà delle opinioni mutevoli ed alle concentrazioni del potere? Non è forse vero che le grandi dittature sono vissute in virtù della menzogna ideologica e che soltanto la verità poté portare la liberazione?

Che cos'è la verità? La domanda del pragmatico, posta superficialmente con un certo scetticismo, è una domanda molto seria, nella quale effettivamente è in gioco il destino dell'umanità. Che cosa è, dunque, la verità? Possiamo riconoscerla? Può essa entrare, come criterio, nel nostro pensare e volere, nella vita sia del singolo che in quella della comunità?

La definizione classica formulata dalla filosofia scolastica qualifica la verità come «*adaequatio intellectus et rei* - corrispondenza tra intelletto e realtà» (Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I q 21 a 2 c). Se la ragione di una persona rispecchia una cosa così come essa è in se stessa, allora la persona ha trovato la verità. Ma solo un piccolo settore di ciò che esiste realmente — non la verità nella sua grandezza ed interezza.

Con un'altra affermazione di san Tommaso ci avviciniamo già di più alle intenzioni di Gesù: «La verità è nell'intelletto di Dio in senso vero e proprio e in primo luogo (*proprie et primo*); nell'intelletto umano, invece, essa è in senso vero e proprio, e derivato (*proprie quidem et secundario*)» (*De veritate*, q 1 a 4 c).

E così s'arriva infine alla formula lapidaria: Dio è «*ipsa summa et prima veritas* - la stessa somma e prima verità» (*Summa theologiae*, I q 16 a 5 c). Con questa formula siamo vicini a ciò che Gesù intende dire quando parla della verità, per dare testimonianza alla quale è venuto nel mondo. Verità ed opinione errata, verità e menzogna nel mondo sono continuamente mescolate in modo quasi inestricabile. La verità in tutta la sua grandezza e purezza non appare. Il mondo è «vero» nella misura in cui rispecchia Dio, il senso della creazione, la Ragione eterna da cui è scaturito. E diventa tanto più vero quanto più si avvicina a Dio. L'uomo diventa vero, diventa se stesso se diventa conforme a Dio. Allora egli raggiunge la sua vera natura. Dio è la realtà che dona l'essere e il senso.

«Dare testimonianza alla verità» significa mettere in risalto Dio e la sua volontà di fronte agli interessi del mondo e alle sue potenze. Dio è la misura dell'essere. In questo senso, la verità è il vero «re» che a tutte le cose dà la loro luce e la loro grandezza. Possiamo anche dire che dare testimonianza alla verità significa: partendo da Dio, dalla Ragione creatrice, rendere la creazione decifrabile e la sua verità accessibile in modo tale che essa possa costituire la misura e il criterio orientativo nel mondo dell'uomo — che ai grandi e ai potenti si faccia incontro il potere della verità, il diritto comune, il diritto della verità.

Diciamolo pure: la non-redenzione del mondo consiste, appunto, nella non-decifrabilità della creazione, nella non-riconoscibilità della verità, una situazione che poi conduce inevitabilmente al dominio del pragmatismo, e in questo modo fa sì che il potere dei forti diventi il dio di questo mondo.

A questo punto, come uomini moderni, si è tentati di dire: «Grazie alla scienza, per noi la creazione è diventata decifrabile». Di fatto, dice ad esempio Francis S. Collins, che ha diretto lo *Human*

Genome Project, con lieto stupore: «Il linguaggio di Dio era stato decifrato» (*The Language of God*, p. 99). Sì davvero, nella grandiosa matematica della creazione, che oggi possiamo leggere nel codice genetico dell'uomo, percepiamo il linguaggio di Dio. Ma purtroppo non il linguaggio intero. La verità funzionale sull'uomo è diventata visibile. Ma la verità su lui stesso — su chi egli sia, di dove venga, per quale scopo esista, che cosa sia il bene o il male — quella, purtroppo, non si può leggere in tal modo.

Con la crescente conoscenza della verità funzionale sembra piuttosto andare di pari passo una crescente cecità per «la verità» stessa — per la domanda su ciò che è la nostra vera realtà e ciò che è il nostro vero scopo.

Che cos'è la verità? Non soltanto Pilato ha accantonato questa domanda come irrisolvibile e, per il suo compito, impraticabile. Anche oggi, nella disputa politica come nella discussione circa la formazione del diritto, per lo più si prova fastidio per essa. Ma senza la verità l'uomo non coglie il senso della sua vita, lascia, in fin dei conti, il campo ai più forti.

«Redenzione» nel senso pieno della parola può consistere solo nel fatto che la verità diventi riconoscibile. Ed essa diventa riconoscibile, se Dio diventa riconoscibile. Egli diventa riconoscibile in Gesù Cristo. In Lui Dio è entrato nel mondo, ed ha con ciò innalzato il criterio della verità in mezzo alla storia. La verità esternamente è impotente nel mondo; come Cristo, secondo i criteri del mondo, è senza potere: Egli non possiede alcuna legione. Viene crocifisso. Ma proprio così, nella totale mancanza di potere, Egli è potente, e solo così la verità diviene sempre nuovamente una potenza.

Nel colloquio tra Gesù e Pilato si tratta della regalità di Gesù e quindi della regalità, del «regno» di Dio. Proprio nel colloquio di Gesù con Pilato si rende evidente che non esiste alcuna rottura tra l'annuncio di Gesù in Galilea — il regno di Dio — e i suoi discorsi in Gerusalemme. Il centro del messaggio fino alla croce — fino all'iscrizione sulla croce è il regno di Dio, la nuova regalità che Gesù rappresenta. Il centro di ciò è, però, la verità.

La regalità annunciata da Gesù nelle parabole e, infine, in modo del tutto aperto davanti al giudice terreno è, appunto, la regalità della verità. L'erezione di questa regalità quale vera liberazione dell'uomo è ciò che interessa.

Al contempo, diventa evidente che tra la focalizzazione pre-pasquale sul regno di Dio e quella post-pasquale sulla fede in Gesù Cristo come Figlio di Dio non c'è alcuna contraddizione. In Cristo, Dio è entrato nel mondo, la verità. La cristologia è l'annuncio diventato concreto del regno di Dio.

Per Pilato dopo l'interrogatorio è chiaro ciò che, in linea di principio, egli sapeva già prima. Questo Gesù non è un rivoluzionario politico, il suo messaggio e il suo comportamento non costituiscono un pericolo per il dominio romano. Se abbia contravvenuto alla *Torà*, a lui che è romano non interessa. Sembra però che Pilato abbia provato anche un certo timore superstizioso di fronte a questa figura strana. Certo, Pilato era uno scettico. Ma come uomo dell'antichità, egli tuttavia non escludeva che dèi o in ogni caso esseri simili agli dèi potessero comparire sotto l'aspetto di esseri umani. Giovanni dice che i «Giudei» accusavano Gesù di farsi Figlio di Dio, e aggiunge: «All'udire queste parole, Pilato ebbe ancor più paura» (19, 8).

Penso che si debba tener conto di questa paura in Pilato: c'era forse veramente qualcosa di divino in quest'uomo? Condannandolo si metteva forse contro una potenza divina? Doveva forse aspettarsi l'ira di tali potenze? Penso che il suo atteggiamento in questo processo non si spieghi soltanto in ragione di un certo impegno per la giustizia, ma proprio anche in base a queste idee.

Ovviamente gli accusatori se ne rendono conto ed oppongono ora ad una paura un'altra paura. Alla paura superstiziosa per una possibile presenza divina, essi oppongono la paura molto concreta di restare privo del favore dell'imperatore, di perdere la posizione e di precipitare così in una situazione senza sostegno. L'affermazione: «Se liberi costui, non sei amico di Cesare» (*Giovanni*, 19, 12), è una minaccia. Alla fine, la preoccupazione per la carriera è più forte della paura di fronte alle potenze divine.

Didascalia: *Antonio Ciseri, «Ecce Homo» (1871)*