



CHARLES PERROT, *Gesù*, Queriniana, Brescia 1999,
pp. 116-143

[pagina 116] *L'arresto*

L'arresto di Gesù può essere descritto con una certa precisione basandoci su Marco (14,43-52). I motivi che lo hanno provocato sono più difficili da chiarire, perché arrivano al cuore dell'identità e dell'azione del Nazareno. La scena si svolge in «[un giardino] di là dal torrente Cedron» (Gv 18,1) [117] sul monte degli Ulivi (Mc 14,26). Il luogo è chiamato Getsemani, in aramaico *Gath Sh^emānî*, che significa frantoio. Il campo è grande e, durante le feste giudaiche della Pasqua, la città di Gerusalemme (da 25 a 30.000 abitanti) riversa in questi luoghi vicini una folla di pellegrini che non sempre sanno dove alloggiare - si dice sui 125.000.

Secondo Marco, una banda «con spade e bastoni» (14,43) venne ad arrestare Gesù. È notte, e devono fare luce con lanterne e torce (Gv 18,2). Non si tratta di soldati romani, i quali in circostanze come questa non utilizzavano mai i bastoni. Senza dubbio, dalla fortezza Antonia essi avrebbero potuto facilmente intervenire con le loro armi, ma un

fautore di disordini sarebbe stato condotto ad un ufficiale romano, e non davanti alle autorità giudaiche. Marco precisa, peraltro, che ad inviare il gruppo erano stati «i sommi sacerdoti, gli scribi e gli anziani» (14,43). Gli avversari di Gesù sono innanzi tutto i sommi sacerdoti, circondati da un corpo di polizia che non godeva buona reputazione, come ricorda un testo rabbinico: «Guai a me a causa della famiglia dei [sommi sacerdoti]. Guai a me a causa della loro lancia. [...]. Essi sono sommi sacerdoti, i loro figli tesoriere del Tempio, i loro generi sorveglianti e i loro servi percuotono il popolo a colpi di bastone!» (*Tôseftā Menāhôt* 13,21). Eppure, stando a Giovanni, c'era una coorte romana (18,3.12). La cosa appare piuttosto strana. Non si spostano seicento uomini per arrestare una persona! Forse questo evangelista voleva sottolineare la responsabilità romana nel caso, almeno per aver lasciato che gli uomini del Tempio raggiungessero il loro scopo. Tutti, infatti, erano sul chi vive, e magari un poco armati, compreso qualche discepolo (Lc 22,38). L'arresto fu anche accompagnato da una scaramuccia: «Uno dei presenti, estratta la spada, colpì il servo del sommo sacerdote e gli recise l'orecchio» (Mc 14,47). Il fatto era grave, perché una tale mutilazione lo rendeva incapace di [118] servire al Tempio; così, stando a Lv 21,16-23 e a Giuseppe Flavio (*Antichità giudaiche*, XIV §§ 365-366). In seguito, Giovanni preciserà il nome dei protagonisti: Pietro e l'orecchio destro di Malco (18,10). In breve, Gesù si rifiuta di essere assimilato ad un «brigante» (Mc 14,48) e non usa la forza: «Rimetti la spada nel fodero, perché tutti quelli che mettono mano alla spada periranno di spada» (Mt 26,52).

Il ruolo di Giuda in tutta la faccenda non appare chiaro. L'uomo e suo padre portavano il soprannome di Iscariota vale a dire «uomo di Kyriat», il nome di un villaggio (Ger 48,24; Gv 6,71). Qual è la colpa di Giuda? quella di aver guidato la turba durante la notte? Gesù non si nascondeva mai (Mc 14,49). Un qualsiasi poliziotto poteva pedinare Gesù e i suoi senza che ci fosse bisogno di una guida, per di più un traditore retribuito, a quanto dice Marco (14,11). Matteo (26,14-15) riprende quest'ultimo motivo, suffragandolo con un testo preso da Zc 11,12, per dire quanto questo compenso fosse derisorio e soprattutto infamante: «trenta monete d'argento»; era il prezzo

di uno schiavo (Es 21,32). La tradizione cristiana insiste comunque sul ruolo di Giuda, e non si inventa un traditore per nulla. Giuda rinnega Gesù e lo bacia. Questo segno abituale di rispetto di un discepolo verso il suo maestro diventa qui il segno di riconoscimento della sua rottura (confronta con 2 Sam 20,9-10). Ma altri, tra cui lo stesso Pietro, dovevano ad un certo punto abbandonare Gesù (Gv 6,66; Mc 14,66-72). Giuda non è il solo, anche se, più di altri, si è compromesso in qualche modo in un progetto che attentava alla vita stessa di Gesù. Qual è dunque il peccato di Giuda, considerato a livello del redattore evangelico, e non al livello psicologico, quello della supposta coscienza di Giuda in quella data circostanza? L'enigma trova la sua soluzione senza dubbio nella formula spesso ripresa nei vangeli per designare Giuda come «uno dei Dodici» (Mc 14,10.43). Per coglierne la porta-[119]ta bisognerebbe evocare a lungo l'importanza di questo gruppo dei Dodici agli occhi di Gesù, come il segno vivente di un nuovo Israele già in costruzione (Mt 19,28). Gesù non ha soltanto annunciato la venuta prossima del regno di Dio (Mc 1,15) ma, in un gesto simbolico compiuto alla maniera dei profeti d'Israele, egli ha già posto le fondamenta di questo Israele di domani. Egli raduna il gruppo dei Dodici come il segno delle dodici tribù di Giacobbe, di nuovo riunite nell'Israele escatologico (Mc 3,16-19). Ora, l'evento della sua morte doveva smentire questo annuncio, e il tradimento di Giuda distruggeva la sua speranza, mandando a vuoto la sua azione. Dopo Pasqua, il gruppo dei Dodici dovrà peraltro essere ricostituito in maniera nuova, con l'elezione di Mattia (At 1, 12-26).

Durante la notte

L'arresto di Gesù è seguito da una serie di avvenimenti difficili da seguire con precisione. Secondo Giovanni, Gesù fu dapprima trascinato davanti all'ex sommo sacerdote Anna. Questi non era più in carica, e questo dice subito che le accuse che egli muoverà a Gesù non avevano carattere giuridico. Gesù si rifiuta di rispondergli (Gv 18,19-21). Poi, viene appena accennata la comparizione davanti a Caifa (Gv 18,24), a differenza dei Sinottici che hanno un racconto un poco più sviluppato (Mc 14,53-65). Ma si può osservare come gli evangelisti appaiano soprattutto informati su dei punti esterni a queste comparizioni, per esempio sul rinnegamento di Pietro (Mc 14,66-72). Comunque, essi raccolgono brevemente alcuni echi di ciò che è giunto loro circa queste comparizioni successive, salvo poi a inglobare il tutto nel quadro apparente di un processo formalmente corretto.

[120] Vediamo ora di dare alcune precisazioni, non tanto sullo svolgimento un po' oscuro degli avvenimenti della notte, quanto sui protagonisti in gioco e sulle accuse portate contro Gesù. Anna era stato nominato sommo sacerdote da Quirinio, il legato di Siria, dopo la destituzione di Archelao, uno dei figli di Erode il Grande, nell'anno 6 della nostra era. Egli aveva esercitato il suo pontificato fino al 15. Poi, cinque dei suoi figli e uno dei suoi nipoti vennero nominati a questa carica fino al 65. Prima, suo genero Joseph Qayyafa (un nome analogo è stato scoperto su un ossario di epoca erodiana) rimase in carica dall'anno 18 al 37, mentre i suoi cognati vennero subito deposti. I sommi sacerdoti, infatti, erano nominati dal prefetto romano che li cambiava facilmente, a suon di denaro. Ma Caifa era un fine politico e un uomo molto ricco. Quanto a Pilato, di cui parleremo poi, è un militare dell'ordine equestre, divenuto prefetto di Giudea, dall'anno 26 fino al 36 o all'inizio del 37. Vitellio, il legato di Siria, lo spedì in seguito da Tiberio, perché si spiegasse presso l'imperatore dopo un massacro di samaritani che egli aveva orchestrato nell'anno 36. Gli antichi autori giudei dovevano dirne tutto il male possibile, come fecero per esempio Giuseppe Flavio, a partire da fatti precisi e odiosi (*La guerra giudaica*, 11, 9, 2s. [§§ 169-177], e Filone d'Alessandria, in termini più generali. Quest'ultimo ci fa conoscere un rapporto all'amministrazione romana, nel quale si tratta delle «sue concussioni, delle sue violenze, delle sue rapine, delle sue crudeltà, delle sue torture, della serie di esecuzioni senza processo, della sua crudeltà spaventosa e insaziabile» (*Legatio ad Caium [Caligulam]*, §§ 302-303). Di fatto, Pilato era stato nominato a questa carica dal braccio destro di Tiberio, un certo Seiano, noto per il suo

antisemitismo virulento. Pilato lo imiterà, e il punto ha la sua importanza durante la passione, con due conseguenze: da una parte, il prefetto tergiversa per contrastare i piani delle autorità del [121] Tempio, che non gli erano per niente gradite e, dall'altra, egli lascia che si sfoghi la crudeltà dei soldati (truppe ausiliarie molto ostili ai giudei) per meglio schernire il «re dei giudei». L'antisemitismo ha giocato contro Gesù.

I motivi dell'arresto di Gesù da parte delle autorità del Tempio sono senza dubbio sensibilmente diversi da quelli allegati poi davanti a Pilato. Senza, comunque, che si possa parlare di un motivo unicamente religioso nell'un caso, e di un motivo politico nell'altro. All'epoca, il politico e il religioso erano strettamente legati. Un punto li univa ad ogni modo: agli occhi di tutti o quasi, Gesù era un fautore di disordini, il che era più che sufficiente perché venisse eliminato. Altri motivi più precisi si mescolano, senza che sia possibile privilegiare l'uno o l'altro, se non quello riportato sull'atto di accusa, vale a dire il *titulus* della croce: «Gesù il Nazareno, il re dei giudei» (Gv 19,19; Mc 15,26). La questione è importante. Essa riguarda tutta la vita di Gesù, la sua identità e la sua azione. In breve, l'arresto di Gesù fu motivato dai legami che Gesù aveva con Giovanni Battista, messo a morte da Erode Antipa a causa di disordini, secondo Giuseppe Flavio (*Antichità giudaiche*, XVIII, §§ 116-119)? Ma la cosa pareva ormai lontana. Allora fu per il suo strano atteggiamento nei confronti della Legge o, più ancora, a motivo delle sue rivendicazioni messianiche, della sua critica del Tempio, senza parlare del legame inammissibile che egli pretendeva di avere con Dio? Ognuna di queste piste ha il suo valore ma, nell'immediato del suo arresto, vanno privilegiati soprattutto due o tre punti.

Agli occhi delle autorità religiose l'atteggiamento di Gesù nei confronti del Tempio è scandaloso. La sua critica, infatti, va al di là di una semplice riforma del Tempio. Questa meraviglia architettonica, all'epoca appena terminata, era votata secondo Gesù all'«abominio della desolazione» (Mc 13,14, che riprende Dn 11,31), cioè alla profanazione radicale, se [122] non alla distruzione totale. E già la sua azione intempestiva nel Tempio non poteva lasciare indifferenti i sacerdoti. Egli, infatti, era venuto a bloccare per un momento la vendita degli animali, che pure erano necessari per i sacrifici (Mc 11,15-17 e soprattutto Gv 2,14-22, collocato all'inizio del suo racconto per dargli un'importanza ancora maggiore). L'incidente giunse evidentemente all'orecchio «dei sommi sacerdoti e degli scribi» (Mc 11,18). Donde l'accusa che gli fu mossa e venne ripetuta, senza dubbio con qualche adattamento, nel quadro di quello che ci appare ora come il processo giudaico di Gesù: «Noi lo abbiamo udito mentre diceva: lo distruggerò questo tempio fatto da mani d'uomo e in tre giorni ne edificherò un altro non fatto da mani d'uomo» (Mc 14,58). Gesù rifiuta il Tempio, così come esso è. Senza dubbio, Marco aggiunge che i testimoni non erano concordi su questo punto (Mc 14,59). Si tratta di falsi testimoni, vale a dire, nel linguaggio dell'epoca, di testimoni il cui cuore è falso, e non necessariamente di testimoni che inventano l'accusa. L'atteggiamento di Gesù nei confronti del Tempio appare, è vero, piuttosto complesso. Da una parte, lo frequenta e insegna sotto i suoi colonnati alla maniera degli scribi del tempo e, dall'altra, si colloca a forte distanza dai sacerdoti senza mai partecipare a uno dei loro sacrifici cruenti. E andrà anche oltre, annunciando la sua distruzione (Mc 13,2).

Altri profeti in Israele avevano un tempo annunciato la distruzione del Tempio, come aveva fatto soprattutto Geremia (Ger 26,6-18). Essi furono maltrattati o uccisi (cf. 1 Re 9,7-8). Poco prima della rovina del Tempio, Giuseppe Flavio ricorda il caso di un contadino che si era messo a gridare in piena Gerusalemme: «Una voce [nel senso di un tuono devastatore] da oriente, una voce da occidente [...] una voce su Gerusalemme e sul tempio [...] una voce sul popolo tutto». Il povero contadino verrà flagellato «fino a mettere allo scoperto le os-[123]sa», poi rilasciato come pazzo! (*La guerra giudaica*, VI, 5, 3 [§§ 300-309]. Le cose, con Gesù, andranno più avanti.

Una tale accusa, che riguarda il Tempio, e quindi la Legge, non è certamente l'unica da considerare. Anche la designazione messianica svolse un suo ruolo, purché si colga esattamente la posta in gioco e le sfumature da apportare a questo proposito, e ciò su due punti. In primo luogo, se alcuni giudei (e non tutti i giudei) aspettavano un messia, figlio di Davide, non era per ucciderlo o per farlo uccidere! E messia doveva dare delle dimostrazioni, altrimenti sarebbe stato ignorato. Più tardi, prima dell'anno 135 della nostra era, un giudeo si farà chiamare il «Figlio della stella» (Nm 24,17) e pretenderà di essere il messia. Sarà anche riconosciuto da un Rabbi celebre del tempo, Rabbi Aqiba, poi, si porrà alla testa dell'insurrezione contro i romani. Verrà messo a morte da questi ultimi, e non dai giudei a motivo della sua rivendicazione messianica. In secondo luogo, importa relativamente poco sapere se Gesù si sia o no designato direttamente come il messia, figlio di Davide. Dal punto di vista storico, se ne può dubitare. Tutto dipende dal senso esatto dato a questo titolo. Tuttavia, nel contesto esacerbato dei "profeti messianizzati", dei quali parlavamo nel capitolo precedente, bisogna riconoscere che la sua cerchia e la folla potevano molto facilmente designarlo come un messia, e che Pilato stesso ne fece il nodo della condanna. Infatti, l'atto di accusa, scritto su alcune tavolette di legno che venivano agitate davanti al condannato fino al Golgota, diceva in tre lingue: «Gesù, il Nazareno, il re dei giudei» (Gv 19,19s.). Dal punto di vista romano, l'accusa messianica (regale) resta nel cuore del dibattito. Gesù sarebbe un agitatore alla maniera dei profeti di cui sopra, se non come un Barabba e i due ladroni condannati insieme con lui (Mc 15,6s.27).

Le accuse avanzate contro Gesù non potrebbero, tuttavia, cancellare un'accusa ancora più fondamentale, che traspare [124] da tutto il vangelo e non solo dal racconto della Passione. Essa si riassume nell'accusa di bestemmia, avanzata dal sommo sacerdote, anche se questo termine poteva avere, a quell'epoca, un significato molto ampio. Non solo, infatti, veniva messa in pericolo la Legge, ma non poteva neanche essere ignorato il legame eccezionale che Gesù instaurava con colui che egli designava come suo Padre: «Sei tu il Cristo, il Figlio di Dio benedetto?», chiede Caifa (Mc 14,61). È l'identità di Gesù che in definitiva viene messa in causa, e non soltanto la sua azione. Anche se non si è avuto un processo giudaico, anche se la domanda messa in bocca a Caifa è stata prodotta in contesti diversi, il suo senso profondo contiene eminentemente l'enorme interrogativo dei contemporanei su Gesù: chi è egli, dunque?

La condanna

A partire dall'anno 6 della nostra era, il prefetto romano aveva il suo quartiere generale a Cesarea. A Gerusalemme egli risiedeva nell'antico palazzo che era stato di Erode il Grande, detto *Pretorio* e chiamato in aramaico *Gabbata*, vale a dire un'altura che da oriente dominava la città. Davanti al palazzo si stendeva un cortile lastricato in pietra, detto *Lithōstrōtos* (Gv 19,13), e al mattino presto, secondo l'usanza romana, il prefetto amministrava la giustizia davanti a tutti, seduto su una tribuna (Mc 15,16). Il racconto della comparizione di Gesù davanti a Pilato, in Marco, è piuttosto breve (15,2-15). L'accusa arriva in maniera repentina: «Sei tu il re dei giudei?», seguita da un rifiuto di rispondere: «Tu lo dici», e dal silenzio di Gesù. Nessuna sentenza viene poi pronunciata. Pilato lascia che praticamente sia la folla a chiudere il dibattito.

Come si vede, l'accusa è grave, condensata nelle parole «il re [125] dei giudei», usate soprattutto dai romani con una sfumatura piuttosto spregiativa. Gesù sarebbe dunque un agitatore che minaccia il potere dei Cesari. La questione sarebbe grave a motivo dei casi precedenti. Ricordiamo alcune di queste rivendicazioni regali, oltre all'azione dei sedicenti profeti, di cui abbiamo già parlato. Giuseppe Flavio riferisce che dopo la morte di Erode il Grande, «tutta la Giudea era piena di bande di briganti. Chiunque poteva proclamarsi re alla testa di una banda di ribelli che egli si era associati per portare alla rovina la comunità, causando danni insignificanti ai romani ma provocando le peggiori carneficine al loro paese» (*Antichità giudaiche*, XVII, § 285). Molti vennero messi a morte, come Giuda, figlio di Ezechia, e l'eroe Simone, uno schiavo di Erode che cinse la

corona regale prima di incendiare Gerico (§§ 273-277). Così, anche Atronge, un ex pastore, «cinsè il diadema, ma anche dopo di ciò continuò per parecchio tempo a devastare la contrada con i suoi fratelli. Il loro principale obiettivo era quello di uccidere romani e sudditi del re» (§§ 278-284). Più tardi, nell'anno 66 della nostra era, all'inizio dell'insurrezione giudaica, Menahem, un figlio di Giuda il Galileo, «salì [al Tempio] vestito da re, e avendo armati oltre ai paesani altri briganti, fece di questi la sua guardia del corpo» (*La guerra giudaica*, 11, 17, 8 [§ 434s.]).

L'affare Gesù, quindi, non era di scarsa importanza, e nello stesso tempo i racconti evangelici lasciano piuttosto pensare che Pilato stesso non ci credesse affatto. Cosa accentuata in Matteo, secondo il quale Pilato voleva lavarsene le mani (Mt 27,24-25). In base al diritto romano un simile atteggiamento è inaccettabile, ma non dimentichiamo che in questo genere di processi *extra ordinem*, riguardanti stranieri residenti (dal punto di vista dei romani!), nessuna regola giuridica è vincolante. La cosa più urgente è sbarazzarsi dell'impiccio. È quanto Pilato tentò di fare, rinviando Gesù da Erode Antipa, il te-[126]trarca di Galilea (Lc 23,6-12). Ma l'uomo era un troppo fine diplomatico per lasciarsi prendere al gioco. E rimandò la faccenda a Pilato. Oppure, Pilato avrebbe tentato di scambiare Gesù con un sobillatore, di nome Gesù Barabba (M 27,16-17; il nome di Gesù o Giosuè era comune all'epoca). Ma l'usanza di liberare un condannato in occasione di una festa non è conosciuta da altre fonti. Il che ovviamente non impedisce delle liberazioni occasionali, a seconda dell'umore del principe. Il punto nevralgico di tutto questo episodio pare tuttavia un po' troppo apologetico: la folla preferisce un omicida all'autore della vita. La responsabilità di Pilato rimane comunque sempre totale, se non in certo qual modo aggravata.

La condanna alla crocifissione è romana, e non giudaica. Tra i giudei, per lo meno quando avevano il "diritto di spada", cosa che non si verificava al tempo di Gesù, i malfattori venivano lapidati prima di essere issati su un patibolo di legno. Gli esseni erano più crudeli e, dopo una lapidazione, prevedevano che l'uomo venisse fissato al legno, ancora vivo. Peraltro si conoscono alcuni esempi di crocifissioni alla romana praticate da giudei. Per esempio, nell'anno 88 a.C., il re Alessandro Janneo fece crocifiggere ottocento giudei al centro di Gerusalemme. Ma questo modo di esecuzione rimane tipico soprattutto dei romani, nel nostro caso sotto la responsabilità di Pilato. La crocifissione era piuttosto comune all'epoca, soprattutto in caso di crisi. Durante l'assedio di Gerusalemme, Tito farà crocifiggere più o meno cinquecento giudei al giorno. Come scrive Giuseppe: «Spinti dall'odio e dal furore, i soldati si divertivano a crocifiggere i prigionieri in varie posizioni» (*La guerra giudaica* V, 11, 1 [§ 451]). Aggiungiamo un ultimo particolare tramandato da tradizioni posteriori: Pilato venne esiliato a Vienne in Gallia, ed Erode Antipa a SaintBertrand de Comminges (*Lugdunum Convenarum*). Ma per motivi che non c'entravano.

[127] *L'esecuzione*

Come al solito, il supplizio comincia con una flagellazione, perché bisogna ispirare il timore pubblico e indebolire così il soggetto, se non addirittura procurargli in qualche modo il tetano, prima di trascinarlo sul luogo dell'esecuzione. Il castigo è pubblico (Mc 15,16). I soldati ausiliari, siri o samaritani, di stanza alla fortezza Antonia, ci si potevano divertire a più non posso. Perché il condannato deve essere oggetto di scherno. Gesù viene quindi travestito da re, con un mantello rosso (il colore regale o anche di un mantello di soldato), la corona fatta con un arbusto spinoso e una canna come scettro. Poi, i soldati si divertono a rendergli omaggio. La scena appare un poco forzata, ma corrisponde, di fatto, alle abitudini del tempo. Il filosofo giudaico Filone di Alessandria narra la storia di un povero infelice che la folla, durante l'estate del 38 della nostra era, voleva onorare come un re per meglio farsene beffe: « [...] Si collocarono [...] bene in vista di tutti. Spianano un foglio di papiro che gli mettono sulla testa a guisa di diadema. Gli coprono il resto del corpo con un piccolo tappeto a mo' di clamide e, come scettro, uno di loro gli mette in mano un pezzo di stelo di papiro della zona, che aveva visto gettato tra i rifiuti lungo la strada. [...] Quando gli furono date, come a teatro nelle farse, le insegne della regalità e fu conciato da re, alcuni

giovani, a guisa di lancieri, bastoni sulle spalle, gli fecero ala da ambo i lati, giocando alla guardia del corpo. Poi si fecero avanti altri giovani, chi per salutarlo, chi per farsi rendere giustizia, chi per presentargli delle richieste di interesse pubblico (*Adversus Flaccum*, §§ 37-39). Peraltro, la festa dei Saturnali presenta anch'essa qualche somiglianza con questo genere di parodia (DIONE CRISOSTOMO, IV, § 67; e TACITO, *Gli Annali* 15, XIII [trad. it., in *Opere* 1, a cura di A. Arici, UTET, Torino 1983]). [128] I soldati portano quindi il condannato sul luogo dell'esecuzione, e con lui altri due "malfattori", vale a dire dei semplici ladri o briganti, oppure agitatori politicamente pericolosi - il termine a quel tempo aveva ambedue i significati. L'esecuzione sarà dunque collettiva (Mc 15,27.32). Il condannato deve prima portare la propria croce o, più esattamente, il *patibulum*, una traversa di legno che verrà fissata al palo conficcato in terra. Plauto riporta una scena di questo genere in questi termini: «Che porti attraverso alla città la forca [*patibulum*], e poi stia appiccicato ad una croce» (*Carbonaria* 49 [Le opere di Plauto sono citate secondo l'edizione delle Commedie, 3 vol., a cura di G. Augello, UTET, Torino 1968, 1972, 1976]; o ancora: «Dovrai girare per le vie con tanto di forca [*patibulum*] al collo e ti ridurranno a colabrodo a furia di spuntonate» (*Mostellaria* 56-57). In questi casi si sceglievano le vie più frequentate della città, perché lo spettacolo servisse da esempio, come quel condannato di cui parla Giuseppe. «[Cesare] comandò che fosse rinvio in catene a Gerusalemme e consegnato ai giudei, perché lo schernissero e, dopo essere stato così trascinato per la città, venisse decapitato» (*La guerra giudaica*, 11, 12,, 7 [§ 246]. Dal Pretorio, situato nei pressi dell'attuale porta di Giaffa, una via scende verso la valle del Tiropeo, prima di raggiungere un'ampia arteria a colonnato (per lo meno dall'epoca bizantina) e prima di arrivare a una delle due porte delle mura settentrionali dell'epoca. Si tratta, senza dubbio, della porta di Efraim, a circa 400 m. dal Pretorio e a 80 m. dal Golgota. Lungo tutto il percorso, un'iscrizione su tavoletta di legno, attaccata al collo del condannato o portata davanti a lui, indicava a tutti il motivo della condanna; nel nostro caso: «Gesù il Nazareno, re dei giudei», e ciò in tre lingue, precisa Giovanni (19,19-22). L'iscrizione era, a modo suo, un'ingiuria rivolta alla folla dei giudei Lungo il cammino, Gesù incontra alcune donne che fanno lamentazioni e [129] si battono il petto, per lo meno stando a Luca (23,27 -3 1). Ordinariamente, a un condannato non è consentito di fermarsi lungo il cammino. Un'usanza giudaica, è vero, permetteva ad una confraternita di pie donne di offrire una bevanda narcotica, in grado di anestetizzare un poco le sofferenze del condannato. I tre vangeli sinottici aggiungono che un passante, senza dubbio nei pressi della porta della città, fu requisito per portare la croce (Mc 15,21). Una tale requisizione ha dei precedenti, a causa dello sfinimento del condannato. Nel nostro caso si tratta di Simone di Cirene (in Libia) che tornava dai campi. La tradizione ha tramandato il nome dei suoi due figli: Alessandro e Rufo si trattava dunque di una famiglia giudeo-ellenistica di Gerusalemme. Una tomba scoperta nel 1941 a sud-est della valle del Cedron porta scritte su un ossario le parole: «Alessandro figlio di Simone», con un'aggiunta: QRNYT (cireneo?). Più tardi, nel II secolo della nostra era, uno gnostico di nome Basilide, sosterrà che Simone è stato crocifisso al posto di Gesù (secondo IRENEO, *Adversus Haereses* 1, 24, 4 [trad. it., *Contro le eresie e gli altri scritti*, Jaca Book, Milano 1981, 1021). Poi, il Corano (4, 157) riprenderà il motivo, tanto una morte così ignominiosa era sconveniente per un profeta di Dio.

Gli evangelisti chiamano il luogo dell'esecuzione Golgota, da una parola aramaica che significa cranio (in latino *calvarius*, donde il nome di Calvario). All'interno del Santo Sepolcro è visibile ancora una roccia alta m. 4,92, a forma di cranio con una sorta di nuca nella parte posteriore, scoperta in seguito agli scavi recenti della basilica (lato armeno). Senza dubbio il luogo ha subito numerose trasformazioni a partire dall'epoca romana, con la costruzione dell'*Aelia Capitolina*, per ordine dell'imperatore Adriano nell'anno 135 della nostra era. Per lungo tempo, di questo luogo non era rimasto apparentemente nulla. Nel IV secolo si dovette procedere a enormi lavori di [130]

sterramento per ritrovare questo strano blocco che dava il suo nome al luogo, tra le piantagioni e le tombe.

Il luogo è situato fuori le mura, secondo l'uso giudaico e romano di giustiziare e seppellire all'esterno delle città. Plauto ridacchia anche a questo proposito: «Ecco, questa è la posizione giusta, proprio così, a braccia aperte, finirai in croce fuori la porta della città» (*Miles gloriosus* 358-9). Presso i romani si doveva lasciare che il corpo si decomponesse sul posto, a differenza dell'usanza giudaica. Ma ci vorrà l'intervento di Giuseppe d'Arimatea per ottenere da Pilato il permesso di seppellire Gesù (Mc 15,43s.).

Secondo Cicerone, la crocifissione è «il più crudele e il più orribile dei supplizi» (*In Verrem*, 11, 5, 168a [trad. it., in *Le orazioni*, a cura di G. Bellardi, UTET, Torino 1975s.]). È il modo abituale per giustiziare uno schiavo (TACITO, *Storie*, IV, 11 [trad. it., a cura di A. Bevivino, Rusconi, Milano 1982]). Verrà più tardi abolita da Costantino. Il crocifisso viene prima spogliato delle sue vesti, interamente nudo, nonostante la reticenza giudaica su questo punto. Gli vengono inchiodate le mani sulla traversa di legno, poi, l'insieme viene issato sul palo conficcato a terra, e i due piedi vengono a loro volta inchiodati. Sarà così per Gesù, il quale mostrerà poi le sue mani e i suoi piedi (Lc 24,39-40; Gv 20,25-27). La scoperta nel 1968 delle ossa di un crocifisso, di nome Yehohanan, a Giv'at ha-Mivtar (Gerusalemme), permette di precisare il modo di esecuzione: i piedi vengono inchiodati, ma con un chiodo solo nel calcagno. 1 chiodi, poi, attraversavano gli avambracci, e non le mani che si sarebbero lacerate sotto il peso dell'infelice. Inoltre, al centro del palo era collocato una specie di uncino di legno per sostenere il corpo e impedire che cedesse. Perché il supplizio doveva durare. Sotto i piedi non c'era nessun sostegno. Soltanto all'inizio del 111 secolo, un celebre graffito del Palatino rappresenta Gesù, il crocifisso dalla testa [131] d'asino con un supporto sotto i piedi - l'asino, tra i pagani di quel tempo, designava un giudeo.

Servendosi di una canna con una spugna all'estremità, i soldati vollero per due volte dargli da bere (Mc 15,23.36), prima del «vino misto a mirra» dall'effetto stupefacente (DIOSCORIDE, *Materia medica*, 1, 64, 3), poi la bevanda acetosa dei soldati, chiamata *posca*. Gesù rifiuta. Le vesti del condannato vengono divise secondo l'usanza romana, in quattro parti, precisa Giovanni (19,23-24), il che indica il numero dei soldati impiegati nell'operazione. Ciascuno degli evangelisti raccoglie a modo suo le ultime parole di Gesù. Innanzi tutto, una parola che stupisce, tratta dal Sal 22,2 e citata in aramaico: Elâ(h)i lema shebaqtani, vale a dire «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mc 15,34). È un grido di disperazione, ma di una disperazione espressa con le parole del salmo biblico il che trasforma quel grido nell'immenso appello di una fede che si scontra con il mistero del disegno di Dio.

I crocifissi morivano per asfissia, nell'impossibilità progressiva di riprendere la respirazione. Il che poteva durare delle ore, se non dei giorni, per lo meno quando il crocifisso era stato attaccato alla croce con delle corde. I due ladroni che stavano accanto a Gesù sono inchiodati come lui, e non semplicemente legati. La morte è molto dolorosa, e spesso fa gridare al condannato il proprio odio verso tutti, fino allo sfinimento. Per affrettare la morte, a volte i soldati spezzavano le gambe del condannato che si accasciava e moriva subito per asfissia. Plauto menziona questa pratica detta *crurifragium* (*Poenulus* 886). Altrimenti, un colpo di lancia certificava la morte. I romani lasciavano ordinariamente i cadaveri senza sepoltura e sotto buona guardia, lasciando i loro corpi «agli avvoltoi» (SVETONIO, *Augusto* § 13 [trad. it., *Vite dei dodici Cesari*, a cura di G. Gaggero, Rusconi, Milano 1994]). I familiari non si possono avvicinare. Occorrerà l'intervento di un [132] membro del Sinedrio e l'autorizzazione di Pilato. Nel contesto della festa giudaica, che era appena iniziata, era difficile lasciare in quel modo dei corpi in croce, così vicino alle mura della città. Giuseppe Flavio riferisce un caso analogo e precisa che «i giudei si danno tanto cura di seppellire i morti, che finanche i condannati alla crocifissione vengono deposti e sepolti prima del calare del sole» (*La guerra giudaica*, IV, 5, 2 [§ 317]). La sepoltura in questo caso è rapida, in una delle tombe vicine al

luogo di esecuzione, senza le abituali cure funebri del caso. I crocifissi a quel tempo non venivano gettati in una qualunque fossa comune e anonima, come si credeva all'inizio del XX secolo. Il crocifisso scoperto nell'ossario di Giv'at ha-Mivtar conserva la sua identità familiare. Una pietra ostruiva l'ingresso della tomba.

Al mattino di Pasqua

Gesù è risorto? oppure, per riprendere l'antico linguaggio giudeo-cristiano, Dio lo ha risuscitato? (Rm 10,9; At 2,24.32; 3,26). Lo storico, nell'ambito della sua specialità, non lo può evidentemente né affermare né negare. Una risposta positiva, formulata nella fede o una risposta negativa, nella non credenza, non rientrerebbero nella scienza storica, e ciò anche se il credente aggiunge che un tale evento entra in qualche modo nel campo della storia umana. Lo storico, comunque, rimane sempre nel suo ruolo specifico quando cerca di scoprire i numerosi echi di questa fede nella risurrezione fin dall'inizio del cristianesimo. Allora la situazione risulta curiosa. Tanto il racconto della Passione si raccoglie nella relativa unità delle quattro recensioni evangeliche, altrettanto la proclamazione cristiana della risurrezione avviene quasi nell'anarchia di numerose testimonianze che volano in tutte le direzioni. A parte alcuni punti convergenti, di importanza fondamentale, è vero, i racconti di risurrezione si moltiplicano, differiscono tra loro e cozzano gli uni contro gli altri, senza la minima possibilità di stabilirne la sequenza. La prima affermazione della risurrezione esplose in molteplici maniere, sotto nomi diversi, in una costellazione di racconti difficili da armonizzare tra loro. A [133] prima vista, di fronte ad una tale diversità, sembrerebbe delicato trarre qualche conclusione storica, tanto si è lontani da una sequenza unificata degli eventi del mattino di Pasqua, disposta cronologicamente. Nello stesso tempo, sempre dal punto di vista storico, è più importante avere un'eco caleidoscopica delle prime esperienze pasquali che dipendere da una sola e unica fonte letteraria, continuamente ripetuta. Peraltro, quello che colpisce lo storico è proprio questo tumulto di parole, suscitato da quella che i credenti designano come la risurrezione del loro maestro e Signore. È proprio vero che i grandi momenti della storia si manifestano spesso con ondate di parole: fu così nei secoli VII-VI con i profeti d'Israele, e nel I secolo, nel momento di questa lacerazione interna del giudaismo che provocherà il cristianesimo. Le rivoluzioni scoppiano prima nelle parole.

Detto questo, dobbiamo osservare come gli evangelisti si siano guardati bene dal narrarci l'evento stesso della risurrezione, diciamo così, all'uscita della tomba. È vero che l'autore apocrifo del vangelo di Pietro, composto nel II secolo, ha tentato una tale descrizione, ma non ci hanno provato per niente i primi testimoni della fede e gli evangelisti dopo di loro. Anche Matteo lo evita, pur segnalando la presenza folgorante dell'angelo del Signore (Mt 28,2s.). La convinzione evangelica è netta: si può vedere e confessare Gesù sempre vivo, ma senza mai comprenderlo e descriverlo interamente. Un po' come quei discepoli di Emmaus del giorno di Pasqua: appena lo hanno riconosciuto, Gesù si sottrae alla loro vista (Lc 24,31). Tutto questo mette in evidenza il ruolo dell'esegeta nella circostanza. Egli cerca di raccogliere l'eco multiforme di queste prime confessioni di fede, senza assolutamente arrivare a delle pretese dimostrazioni che proverebbero l'autenticità storica del fatto della risurrezione, colto all'aurora del mattino di Pasqua.

[135] L'evento stesso della risurrezione può dunque essere designato soltanto al seguito di coloro che ne danno testimonianza, e non fotografato o provato. Il che non impedisce alle testimonianze di convergere verso la medesima esperienza fondamentale dei primi credenti, attraverso le parole a volte divergenti le une dalle altre: secondo la convinzione cristiana, Gesù è per sempre vivo, presente e ancora atteso. Non vivo soltanto nel ricordo di coloro che lo amavano. Ma, vivo di una vita nuova, grazie ad un intervento di Dio nei suoi confronti. Di nuovo, si tratta di un'asserzione di fede, ma lo storico del I secolo non capirebbe nulla dei testi cristiani se dimenticasse questa convinzione che costituisce l'iniziale delle prime formulazioni cristiane. Come parlavano dunque del Risorto i primi credenti?

Nella storia, l'evento è situato «dopo tre giorni» seguenti alla crocifissione (Mc 8,3 1; 1 Cor 15,4). L'indicazione può sorprendere, perché non corrisponde per nulla al nostro modo di contare i giorni. A quel tempo, una frazione di giorno contava per un giorno intero; donde i tre giorni, dal venerdì pomeriggio alla notte tra il sabato e la domenica che segna l'inizio di una nuova settimana. La domenica, allora, viene chiamata l'"ottavo giorno" oppure il «primo giorno della settimana» (Gv 20,1,26) - il sabato ebraico, o settimo giorno, termina con la prima stella del nostro sabato e chiude la settimana. E il giorno di un nuovo inizio. Peraltro, il motivo dei tre giorni è conosciuto nella Scrittura per significare il tempo breve, necessario e sufficiente, tale da permettere in certo qual modo a Dio di compiere un gesto di salvezza. Il motivo si collega già a quello della risurrezione dei morti, per lo meno nella versione greca del libro di Osea: «Il terzo giorno ci farà risorgere» (Os 6,1-2). Esso si applica ancora meglio alla risurrezione di Gesù.

Abbiamo usato il termine risurrezione. Ma bisogna precisarne il significato e vedere l'estensione del suo uso nelle prime tradizioni cristiane. Nel mondo giudaico il termine designa innanzi tutto la risurrezione generale dei morti che avverrà dopo il cataclisma degli ultimi tempi. Ma non tutti i giudei del tempo accettavano questa dottrina, orchestrata soprattutto a partire dal II secolo a.C. (Dn 12,2s.; 2 Mac 7,9). Nel I secolo della nostra era l'accettavano gli scribi farisaici e gli esseni, ma non i sacerdoti e i notabili sadducei. Nella linea farisaica, Gesù e i suoi riprenderanno il motivo (Mc 12,26; At 4,1s.). Poi, Paolo, il fariseo (Fil 3,5), e gli evangelisti l'applicheranno al caso specifico di Gesù. Con due particolarità.

In primo luogo, non si tratta più di un semplice ritorno alla vita, come una rianimazione del tipo di quella di Lazzaro, secondo il racconto di Giovanni (Gv 11). Il termine si carica di una connotazione più forte, quella di un'eminente partecipazione alla vita stessa di Dio, in un essere ora irradiato dallo Spirito di Dio (1 Cor 15,42-45). Il che tuttavia non impedisce al Risuscitato di manifestarsi concretamente a coloro che credono in lui, dai primi testimoni fino a Paolo (15,3-9). Poi, ancora secondo la convinzione farisaica ed essenica, la risurrezione dei morti doveva avvenire soltanto dopo la fine del mondo, quando Dio retribuirà ciascuno secondo le sue opere. Ora, si assiste nel primo ambiente cristiano ad una sorta di perturbazione della concezione del tempo, per cui i tempi della fine sono già presenti in Cristo, per lo meno nella loro radice prima. Una risurrezione, quella di Gesù, ha già avuto luogo prima della risurrezione finale. La fine dei tempi è già iniziata con lui. Così, egli viene designato sia come il messia già venuto e sia come colui che è sempre atteso, al momento della sua parusia, vale a dire al momento della sua gloriosa visita alla fine della storia. Di conseguenza, la vita cristiana si iscrive tra il già di un messia crocifisso, ora risuscitato, e il non ancora della sua venuta escatologica

[137] Cosa abbastanza strana, le prime formulazioni giudeo-cristiane insistevano soprattutto su questa dimensione di speranza. Il sintagma aramaico *Māranā thā'* chiudeva le prime assemblee, nel cuore del pasto comunitario cristiano, con il senso di «Maestro nostro (o Signore), vieni!» come si dice in 1 Cor 16,22, ripreso in greco nell'Apocalisse: «Vieni, Signore Gesù» (22,20). L'accento cade, allora, sull'imperativo «vieni!», in un'invocazione di aiuto che si desidera immediato, perché non si immagina alcun indugio della parusia, vale a dire nessun tempo intermedio tra la confessione pasquale e la venuta finale di Gesù. Ci vorrà del tempo, prima che i cristiani prendano coscienza di un tempo dato alla chiesa (2 Pt 3,4s.). Prima, ancora nell'anno 51, l'accento cadeva sempre sul motivo di una speranza prossima: per «attendere dai cieli il suo Figlio, che egli ha risuscitato dai morti» (1 Ts 1,10; 4,13-17).

Ma torniamo al motivo della risurrezione. Paolo insiste su questo punto preciso per opporsi ad alcuni giudeo-cristiani che rifiutavano la sua autorità apostolica: «Non sono un apostolo? non ho veduto Gesù, Signore nostro?» (1 Cor 9,1). In questa stessa lettera, che risale più o meno all'anno 54, egli richiama in questi termini la tradizione ricevuta dai primi credenti: «Vi ho trasmesso dunque, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo

le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture, e che apparve a Cefa [Pietro] e quindi ai Dodici. In seguito apparve a più di cinquecento fratelli in una sola volta: la maggior parte di essi vive ancora, mentre alcuni sono morti. Inoltre apparve a Giacomo [il fratello del Signore], e quindi a tutti gli apostoli. Ultimo fra tutti apparve anche a me [Paolo] come a un aborto» (1 Cor 15,3-8). Si notino in questo testo le due liste congiunte. Come si vede, si tratta, da una parte, dei testimoni che seguivano Gesù già prima della sua [138] morte, come Pietro e il gruppo dei Dodici di cui Pietro era il membro principale (Me 3,16-19) e, dall'altra, i testimoni che lo hanno raggiunto dopo la Pasqua, come Giacomo, il fratello di Gesù, divenuto guida dei giudeo-cristiani di Gerusalemme (Gal 2,9; At 15,13 ss.). Giacomo è accompagnato dagli apostoli, qui distinti dal gruppo dei Dodici. Ma si noti soprattutto l'insistenza messa sull'incontro con il Risorto, colui che si è fatto vedere dai suoi e che è stato chiaramente visto. Si rilevi il carattere concreto di questo incontro, senza che comunque vengano precisate le modalità di una tale esperienza del Risorto. Come nei racconti evangelici che riferiscono le apparizioni di Gesù ai suoi (Mt 28,16-20; Lc 24,36-49; Gv 20,11-21,25), solo dei credenti possono vedere e riconoscere il Signore. I discepoli di Emmaus sono stati accanto a lui lungo il cammino, ma senza vederlo nella sua nuova realtà (Lc 24,13-35). Il che vuole dire che simili esperienze del Risorto entrano e insieme non entrano nell'ambito della storia umana. Esse vanno al di là. Gli altri racconti di apparizione a Pietro, ai Dodici e ad altri ancora sono del medesimo tipo, sicché lo storico registra queste testimonianze senza mai poterne restituire la fotografia. Per lo meno per un credente, la fede nella risurrezione tocca la storia di Gesù e la sua propria storia. Ma non per questo egli ne trae la conseguenza che la ricerca storica riesce a dimostrare la sua fede. Pur basandosi sulla storia, la fede è di un ordine diverso. Infine, si noti quanto siano presenti le donne in questi racconti di risurrezione (Mc 16,1-8; Lc 24,2s.), come se la loro testimonianza fosse molto importante. Cosa che all'epoca appariva inimmaginabile.

Detto questo, osserviamo come finora abbiamo usato continuamente il verbo vedere e la parola risurrezione. In realtà, la situazione è un po' più complessa all'inizio delle prime formulazioni pasquali. In primo luogo, l'insistenza che poco fa abbiamo messo sulla visione non pare accettata da tutti i cre-[139]denti di allora, soprattutto in un mondo semitico in cui la parola ha la prevalenza sulla visione esteriore. L'ascolto della parola supera in importanza lo sguardo, mentre nel mondo ellenistico la vista ha piuttosto la prevalenza sull'udito. Qui si deve sottolineare il fatto che l'evangelista Marco non ha alcun racconto di visione del Risorto (Mc 16,9-20 costituisce una glossa del II secolo della nostra era). In lui, l'accento cade sulla "tomba vuota", non tanto come luogo di verifica dell'evento della risurrezione (quindi in quanto è vuota), quanto come il punto di appoggio di un messaggio inviato da Dio stesso (in quanto fa parlare): «Voi cercate Gesù Nazareno, il crocifisso. È risorto, non è qui» (Mc 16,6). In un linguaggio immaginifico tipicamente biblico, l'angelo di Marco (16,5) presta in certo qual modo le sue labbra a Dio per lo svelamento della realtà nuova. Secondo questo evangelista è Dio stesso che rivela l'identità di suo Figlio (Mc 1, 11 e 9,7) e ne dichiara la risurrezione.

In secondo luogo, il vocabolario di risurrezione è stato messo particolarmente in rilievo da Paolo e poi dagli evangelisti. Ma anche qui, la situazione è complessa, non tanto nella convinzione fondamentale, quanto nella maniera di esprimerla. Il termine *risurrezione*, che connota sempre nel mondo antico quello di una "risurrezione dai morti", non è l'unica espressione utilizzata per tradurre la prima esperienza pasquale. Altri, utilizzando il "passivo divino" che evita di pronunciare il nome Dio, diranno più facilmente: Gesù è sempre *vivo* (Lc 24,5.23; Gv 1,4). È *salito ai cieli*, sull'esempio di quelle *ascensioni ai cieli* di cui parla l'antica tradizione giudaica a partire dai racconti di innalzamento ai cieli dei profeti Enoc (Gn 5,18-24), Elia (2 Re 2,11) e Esdra (IV Esd 14,9s.). È *stato innalzato dalla destra di Dio*, vale a dire dalla potenza divina (At 2,33; 5,3 1). È *esaltato, innalzato*, come canta l'antico inno giudeo-cristiano, ripreso da Paolo in Fil 2,6-11. Egli *sta*

alla [140] *destra di Dio* (At 7,55 -5 6) o è *seduto alla sua destra*, cioè in uguaglianza con lui (Col 3,1; Eb 1,3). In seguito, Luca coordinerà questi diversi linguaggi nelle sequenze visive dei racconti di Pasqua e dell'Ascensione. In breve, senza sempre riprendere un vocabolario di risurrezione, delle tradizioni giudeo-cristiane cercavano piuttosto di esprimersi in un linguaggio di "ascesa" e di "discesa" (Rm 10,6-7; Ef 4,9-10 e Gv 3,13: «Nessuno è mai salito al cielo, fuorché il Figlio dell'uomo che è disceso dal cielo»), alla maniera giudaica ed ellenistica dell'epoca.

L'insistenza di Paolo e degli evangelisti sul motivo specifico della risurrezione risulta ancora più strana. La posta in gioco era considerevole, dato che anche altri giudeo-cristiani sarebbero stati piuttosto portati a non insistere troppo sul motivo della morte di Gesù, senza evidentemente ignorarlo. Come si faceva ad annunciare la buona novella di un Messia, di cui si iniziava a dire che era morto, crocifisso come uno schiavo? Infatti, il vocabolario di risurrezione (dai morti) non poteva non evocare direttamente questa morte scandalosa. Allora Paolo insisterà a fondo su questo vocabolario per approfondire ancora meglio la differenza tra Gesù e gli altri signori e le divinità del mondo ellenistico: il Signore dei cristiani è un crocifisso. In contrasto con alcuni che volevano un po' sorvolare su questo punto, egli insiste dicendo ai Corinzi: «Io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e questi crocifisso» (1 Cor 2,2). Un crocifisso non si inventa. La morte di Gesù non è un'apparenza. Essa è ben reale, e perdura in certo qual modo fin nella sua risurrezione, perché il Risorto rimane sempre un crocifisso. Per sottolineare il realismo di questa morte, la prima tradizione cristiana insisteva già sul motivo della sua sepoltura «E' stato sepolto» 1 Cor 15,4). O ancora, in un altro linguaggio preso in prestito dal mito giudaico: «Discese agli inferi» (cf. At 2,24), dando al-[141]la parola "inferi" il significato di morte, e non quello di "Geenna" che designa il luogo del tormento escatologico.

Esaminiamo con una precisione ancora maggiore l'obiezione più forte contro la quale si scontravano i primi credenti nel mondo giudaico che era sempre il loro. Come può un crocifisso essere dichiarato Cristo (Messia) e Signore? Dio non ha forse detto: «L'appeso è una maledizione» (Dt 21,23)? come arrivare al contrario di ciò che dichiarano le Scritture? La croce non è forse «scandalo per i giudei, stoltezza per i pagani» (1 Cor 1,23)? E così Paolo, in Gal 3,13, si dà da fare per trasformare questa maledizione divina in benedizione di salvezza. In certo qual modo, nel mondo ellenistico non era tanto l'affermazione della divinità di Gesù a fare problema - gli dèi non mancavano, e uno in più sarebbe stato il benvenuto - quanto l'asserzione scandalosa consistente nel designare in questo caso un crocifisso. Su questo punto, come su molti altri, Paolo e la prima generazione cristiana, sulle orme dello stesso Gesù, operano un singolare rovesciamento di valori, per cui ciò che vi ha di più debole e disprezzabile ormai ha la preminenza sulle glorie apparenti di questo mondo. Questo rovesciamento storico sta alla base del pensiero e della pratica cristiani, o per lo meno così dovrebbe essere. Esso viene espresso, tra l'altro, in un antico inno giudeo-cristiano, ripreso e adattato poi da Paolo: «Il quale [Gesù], pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce. Per questo Dio l'ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome; perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra; e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre» (Fil 2,6-11).

[142] Un tale inno liturgico è importante, per un duplice motivo. Esso confessa apertamente la fede in quella che oggi noi chiamiamo la divinità di Gesù, senza però mai dissociarla dal motivo della croce. Inoltre esso ricorda l'importanza delle prime assemblee cristiane attorno ad una tavola. Precisiamo un poco. Questo pasto era chiamato «il pasto del Signore» da Paolo in 1 Cor 11,20 (adesso diciamo la messa o la cena). Ora, fin dall'inizio un tale raduno comunitario associava questo pasto alla proclamazione della parola nuova. Il pasto preso nella sua totalità, con il pane

all'inizio e la coppa di vino al termine (11,24-25), rimaneva il luogo eminente della parola della salvezza, della buona novella della risurrezione. O più esattamente, come dichiara Paolo: «Ogni volta infatti che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore finché egli venga» (11,26). Gesù non è un signore alla maniera ellenistica, di cui si canta la presenza come quella degli altri sedicenti dèi. Egli è il Signore del quale non si può celebrare autenticamente la presenza se non ricordando continuamente la sua morte sulla croce e situandosi come viaggiatori della speranza. L'inno ai Filippesi testé ricordato, porta l'eco di questo giubilo comunitario nei riguardi di un Signore che rimane sempre il Crocifisso. Più tardi, verso il 111-113, Plinio il Giovane ci dice che i cristiani «cantano un inno al Cristo come a un dio» (*Lettere* 10, § 96 [trad. it., *Lettere ai familiari*, Zanichelli, Bologna 1959-1972]).

L'evocazione del pasto comunitario cristiano a prima vista può apparire estraneo all'oggetto di questo libro sulla storia di Gesù. In realtà, essa è essenziale, perché è soprattutto in questo contesto liturgico particolare che risorgerà la memoria delle parole e dei gesti di Gesù. I primi testimoni, gli apostoli e i "profeti cristiani" (nel senso di portavoce del Risorto) tramanderanno il ricordo delle sue parole e delle sue azioni.

Non per "fare della storia", ma con la convinzione che il Signore, sempre vivo, continua lungo il corso del tempo a radunare i suoi e a parlare loro per il tramite di questi testimoni. A parte alcuni elementi che ci vengono da una letteratura esterna (Giuseppe, Tacito), tutto quello che ci rimane di Gesù proviene in buona parte da questo crogiolo liturgico, nel quale la sua parola e i suoi gesti sono memorizzati. Il che dice, sul semplice piano storico, l'importanza di questo luogo comunitario, in cui nella fedeltà alla parola del Maestro, i credenti odono risuonare una parola sempre nuova.

Ora, nel profondo di questa parola, sorge una domanda che Gesù non cessa di rivolgere ai suoi: «E voi chi dite che io sia?» (Mc 8,29). Sulle orme degli apostoli, la risposta dei credenti è chiara, e nello stesso tempo rimane in sospeso. Perché su Gesù rimane sempre da dire. L'affare Gesù non è chiuso.