

Dal libro di Benedetto XVI le ore decisive che precedettero la morte di Gesù

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 «Parascève» 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 Nicodemo (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 Gnllka, 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 po-

polo la Terra, la città e il tempio (cfr. *Matthäusevangelium*, 11, p. 459). In tale contesto Matteo pensa forse alle parole di Gesù nelle quali Egli predice la fine del tempio: «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 chioccia 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 Pontio 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 (*basileia*). Ma sottolinca 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 fantasticherie 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 (*exousia*). 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 può 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*, 1 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*, 1 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

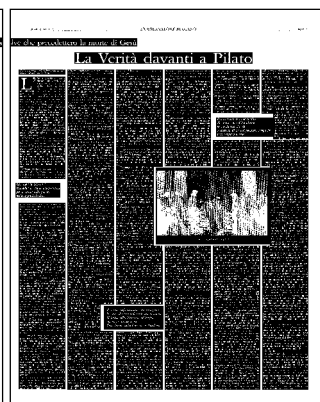
*Il procuratore era uno scettico
Ma come uomo dell'antichità
non escludeva che dèi
o esseri simili ad essi potessero comparire
sotto l'aspetto umano*

*Con sagacia Giovanni
individua la chiave interpretativa
per la storia della passione
nella regalità di Gesù*

*Il cerchio degli accusatori che perseguono
la morte di Gesù è descritto con precisione
Si tratta dell'aristocrazia del tempio
ma non senza eccezione
Come lascia capire l'accenno a Nicodemo*



Antonio Ciseri, «Ecce Homo» (1871)



Ritaglio stampa ad uso esclusivo del destinatario, non riproducibile.

www.ecostampa.it

084806