

## CAPITOLO IX.

### LA MORTE DI GESÙ COME FEDELTA' AD UN PROGETTO DI PACE

#### 1. Il progetto, punto d'incontro tra passato e futuro

Abbiamo già analizzato nel I capitolo la natura della conoscenza storica. Qui gioverà ricordare che questa è di indole antropologica, avendo una sua caratteristica del tutto particolare che esige l'affinità partecipe e la riflessione critica. Sono due aspetti di un unico dinamismo conoscitivo che comprende nel coinvolgimento, e che riorganizza il dato attraverso la distanza ermeneutica. In questo modo si comprende la differenza tra l'interprete ed i personaggi storici dei quali ci si occupa e si coglie ciò che ad essi ci accomuna.

Se ci chiediamo che cosa giustifichi questo dinamismo di partecipazione e di distacco, arriveremo facilmente alla conclusione, che, trattandosi di una realtà umana intrisa di temporalità, alla base c'è il tempo stesso, che consta di passato, di presente e di futuro. Sarebbe però un errore considerare queste tre modalità temporali come semplici successioni cronologiche, quasi scansioni di tappe che si succedono l'una dopo l'altra, e nulla più. Anche il tempo, e soprattutto il tempo, va considerato antropologicamente, giacché una sua concezione meramente cosmologica ci precluderebbe ogni accesso al passato e al futuro. Le uniche possibilità restanti sarebbero un ricorso al passato solo per inventariarne i relitti e un ricorso al futuro solo come freddo calcolo delle probabilità. In un'accezione rigorosamente cosmologica del tempo, non ci sarebbe storicità, ma solo collezione di pezzi storici da antiquariato. Forse non ci sarebbe nemmeno questa, perché anche il collezionare cimeli antichi presuppone un interesse ed un'affinità per ciò che si va raccogliendo.

Il tempo certamente trascorre e la sua scansione non è cosmologicamente arrestabile da parte dell'uomo. Qualcosa accomuna l'uomo e il tempo che passano ed anche l'uomo paga il prezzo della sua cosmologica materialità, non potendo mai disporre delle leggi che ne regolano il suo nascere ed il suo morire, e quindi il suo inevitabile fluire. Ma immaginare il tempo come trappola mortale che corrode ogni cosa è ancora mitologia, così com'era mitologico il pensiero greco dell'immodificabile fato. Forse non andremo lontano dalla verità, dicendo del tempo ciò che Gesù ha detto del sabato: non l'uomo è fatto per il tempo, ma il tempo è fatto per l'uomo. L'uomo che pure è cosmologicamente sempre in balia di esso, tuttavia ne può disporre e ne dispone, con modalità proprie che sono sorprendenti.

#### 1.2. Visione antropologica del tempo e valore del passato

Nella visione antropologica passato, presente e futuro costituiscono un intreccio tale, da consentirci di gettare continuamente dei ponti tra l'uno e l'altro, sicché dal presente possiamo andare a ritroso al passato, dal passato ritornare al presente e da questo spingerci persino verso il futuro. Ecco i tratti della storicità. Essa consente un sistema comunicazionale tale, che ciò che è accaduto diventa, attraverso la *memoria*, rilevante per ciò che accade e sta per accadere, e ciò che accadrà diventa ugualmente determinante, attraverso il *progetto*, per ciò che accade nel momento attuale. Memoria e progetto impastano la temporalità umana del presente ed il presente prepara, anticipandolo, il futuro.

Essendo attività tipiche dell'uomo, la memoria ed il progetto includono tanto la sua coscienza cosciente, che la sua intenzionalità anticipatrice. A prima vista, sembrerebbe che il presente coinvolga solo il futuro, in ciò che la coscienza vive come conoscenza e tensione anticipatrice. Gettandosi in avanti, pro-gettando, la coscienza anticipa finalità da conseguire e strumenti per potervi arrivare. Ciò di cui ha bisogno è l'accuratezza e il rigore dell'analisi del presente e la proporzione tra le mete prefissate ed i mezzi adoperati. L'uomo vive di presente e di futuro, o meglio vive il presente in vista del futuro e commisura il suo progetto alla fattualità dell'oggi. Che c'entra il passato?

Se il futuro è la molla che attiva il dinamismo della storicità, il passato costituisce il contesto, la materia base dalla quale si plasma il progetto. Il passato è, per così dire, l'insieme delle radici, che reggendo il tronco e i rami del presente, consentono la fruttificazione del futuro. Senza futuro il tempo cadrebbe nell'eterna ripetizione fatalista; ma senza passato non ci sarebbe nemmeno futuro. Il progetto, in tutte le sue forme, ivi inclusa la progettazione esistenziale, non potrebbe avvenire, perché non avrebbe non solo radici, ma nemmeno consistenza. Mancando la memoria, l'uomo non sarebbe che un segmento insensato, un brandello di essere, che non saprebbe mai dove sta andando, perché non sa da dove viene. Né potrebbe immaginarsi una qualsiasi meta, perché anche l'anticipazione cosciente di una meta esige la memoria, almeno come luogo vago e lontano di cui un giorno si è sentito parlare.

## **2. Il progetto come mediazione comunicativa e sorgente della storicità**

Ma a ciò è da aggiungere che se mancassero il progetto e la sua esecuzione, non ci sarebbe ugualmente futuro. La cangiante ed inarrestabile serie dei movimenti cosmologici già in atto proseguirebbe inarrestabile, come un convoglio vuoto e senza conducente che va verso l'ignoto, per essere lentamente inghiottita dall'entropia. I cambiamenti intercorsi prima del punto zero non arriverebbero mai al livello della storicità, essendo solo fasi intermedie di un moto obbligato da leggi deterministiche o, al più, come ritiene una certa fisica atomica, da nuove combinazioni e riaggregazioni casuali.

La storicità inizia lì dove inizia l'uomo, un uomo che non è un pezzo del cosmo, relitto abbandonato alla corrente dell'insuperabile mutamento, ma parte cosciente di una totalità, con la quale interagisce e comunica attraverso la memoria ed il progetto. In quest'accezione, la storicità è molto di più che la pura e semplice autorealizzazione dell'individuo, che dell'"altro", esistente intorno a lui e prima di lui, usa in modo strumentale solo i pezzi che gli consentono la sua propria costruzione, come farebbe un bambino con il gioco del meccano.

La singola persona, nonostante l'inevitabile esistenziale solitudine con la quale si pone di fronte alla sua storia, afferra i legami che la congiungono a quest'alterità che trova intorno a sé, a ciò che, in quanto passato, le dà sostegno ed appiglio e, in quanto presente, la protegge e l'avvolge.

In sintesi, la storicità include la possibilità d'intervento sul divenire, per farne uno strumento di progetti nuovi, costruiti creativamente sulla base del passato. La capacità di leggere la propria vita in funzione del futuro, afferrando le nuove possibilità che si dischiudono nella comunicazione con il passato e con il presente, risiede nella coscienza. Chiunque vive da uomo, vive secondo il parametro di questa storicità.

Questi elementi sulla fenomenologia della storicità devono essere tenuti presenti anche nel caso di Gesù di Nazareth. Essi diventano indispensabili, nel momento in cui ci apprestiamo a vedere più da vicino il suo progetto d'esistenza e la sua coscienza di fronte alla morte.

Una contestualizzazione della vicenda di Gesù nella fenomenologia della storicità è stata fatta magistralmente da A. Rizzi, al quale si rimanda per gli eventuali approfondimenti<sup>1</sup>. L'autore ne presenta le linee essenziali e entra nel merito di alcune questioni che tale visione della storicità solleva. Ma ha anche il merito di prendere sul serio il testo evangelico, ed in genere il Nuovo Testamento, ai fini di una ricostruzione storica di Gesù. Pur partendo da altre premesse, legate alla conoscenza «per connaturalità» dei fatti del passato e con le quali sostanzialmente ci ritroviamo<sup>2</sup>, egli arriva alle stesse conseguenze che abbiamo visto nei fratelli Feneberg. Come loro, ritiene il dato scritturistico non solo attendibile, ma indispensabile per comprendere la storia di Gesù. E tuttavia il suo studio differisce dal loro, cui del resto è anteriore, perché non si cimenta direttamente con le premesse della «storia delle forme», ma con tutta la problematica relativa alla storicità in genere e a quella di Gesù e dell'uomo in particolare.

Dal canto nostro, attribuiamo a tale convergenza una notevole importanza. Facendo riferimento agli autori postbultmanniani, abbiamo anche potuto notare come elementi di convergenza su punti non secondari affiorino poi di fatto nell'impostazione storica complessiva che gli autori propongono su Gesù. Così come vi sono sorprendentemente vicini alcuni tratti evidenziati in opere provenienti dall'ambito giudaico.

Tenendo presenti tutti questi presupposti, vogliamo ora vedere più da vicino in che maniera la coscienza di Gesù si collochi tra una memoria, che non poteva essere che teologica e quel progetto teologale che abbiamo già considerato nel suo stesso esplicitarsi attraverso la prassi. Qui la memoria teologica e il progetto teologale di Gesù vengono ora a intersecare il progetto di Dio e quello degli oppositori di Gesù, quelli che la sua prassi liberante e destabilizzante di un certo potere aveva esasperato. La sua morte sembra apparire, in questo contesto, un crocevia dove s'incontrano il progetto di Dio, il progetto di Gesù di fronte alla sua morte e il progetto di coloro che vogliono proprio la sua morte. Egli legge negli avvenimenti la volontà del «Padre», non però secondo una concezione greca, cui era del resto alieno, limitandosi solo un'accettazione passiva e fatalista, ma scorrendo in essi la riproposizione attualistica di forme e modelli biblico-teologici. In questo modo, il passato diventa per lui *memoria teologica* ed il futuro diventa *progetto teologale* che non indietreggia ma va fino alla fine, aprendosi un varco oltre la morte stessa.

### 3. Il progetto di Gesù tra memoria e promessa

#### 3.1. La nozione del tempo e della storia nel mondo di Gesù

Il mondo in cui vive Gesù è il mondo giudaico. A condizionare la sua prassi non sono solo le circostanze storiche e socio-ambientali che abbiamo già visto, ma anche il contesto culturale e teologico, con il quale egli interagisce. La sua concezione della storia e del tempo, inquadrata in quel mondo, ci riserva qualche sorpresa. Come si evidenzia oggi da più parti<sup>3</sup>, la concezione cosmologica del tempo, come di una serie di segmenti che si susseguono, e a ciascuno dei quali

<sup>1</sup> A.RIZZI, *Cristo verità dell'uomo*, cit.

<sup>2</sup> Cfr. il nostro cap. II., 2.

<sup>3</sup> Cfr. A.NOLAN, *Gesù prima del cristianesimo*, op. cit, 103ss. che rimanda a G. VON RAD, *The Message of the Prophets*, London 1968.

ogni accadimento va attribuito, è del tutto lontana dal mondo biblico e dall'epoca di Gesù, così com'è distante anche dalla nostra concezione. Per noi, ciò che è accaduto nel passato può essere riferito a un punto, contrassegnato dalla doppia coordinata spazio-temporale, ed ogni punto è qualitativamente simile all'altro, perché immaginiamo lo scorrere del tempo come un assettico fluire, un contenitore riempito da fatti. Una simile visione del tempo è sostanzialmente *quantitativa*, giacché lo coglie come astratta unità di misura. Per l'ebreo il tempo era invece una nozione *qualitativa*, nel senso che ogni epoca era diversa dall'altra nella misura in cui rispondeva ad alcuni requisiti particolari conferitigli da Dio.

Molto sinteticamente, si può esprimere tutto ciò dicendo che «c'è un tempo per piangere e un tempo per ridere, un tempo per gemere e un tempo per ballare” (Qo 3, 4) e che ciascun tempo va valutato e va preso per come esso è, per non correre il rischio di danzare quando invece bisogna fare cordoglio o di lamentarsi quando invece è venuta l'ora della gioia.

L'uomo non dispone dell'intima qualità di ogni “tempo”, e tuttavia è chiamato continuamente a comportarsi in conformità con esso, perché questo, comunque esso sia, è manifestazione dell'agire di Dio. Integrando infatti la concezione, talora pessimistica di Qoélet, influenzata dall'ellenismo, con quella potentemente profetica precedente, si perviene alla conclusione che Dio è all'opera nella storia, per convocare e salvare il suo popolo, anche a costo di purificarlo attraverso la prova dell'esilio e dell'apparente suo abbandono.

Gesù condivide questa concezione del tempo, per cui diventa per lui teologicamente rilevante saperne discernere la qualità, leggendone i segni, ed invitando i suoi ascoltatori a fare altrettanto (Mt 16, 2-3; Lc 12, 54-56), perché possano entrare in rapporto salvifico con esso. Ritorna più volte su questa vigilante attenzione da coltivare nei riguardi del tempo, perché la sua qualità potrà essere riconosciuta solo dai suoi segni, come l'albero dai frutti (Mt 7, 15-20; Lc 6, 43-45), così come dalle gemme del fico si comprende l'approssimarsi dell'estate (Mc 13, 28-29; Mt 24, 32-33; Lc 21, 29-31).

Il regno è in mezzo agli uomini perché «il tempo è compiuto” (Mc 1, 15). Gesù ne indica i segni (Mt 11, 4-6; Lc 7, 22-23), e ciò di cui egli maggiormente si rammarica è l'indifferenza che talvolta incontra, simile a quella dei bambini che si rifiutano di giocare sulla piazza sia quando si balla, che quando si cantano lamenti (Mt 11, 16-17; Lc 7, 31-35). Qui non c'è un'interpretazione errata dei segni, c'è il rifiuto netto di volerli leggere. Perciò c'è una chiusura allo stesso tempo salvifico. È ciò che Gesù chiama «bestemmia contro lo Spirito Santo” (Mc 3, 28-30; Mt 12, 31-32; Lc 12, 10).

Gesù è consapevole che il tempo da lui inaugurato è un tempo decisivo per la salvezza. La sua prassi ci dà l'esatta portata teologica dei suoi convincimenti. Se si può parlare di un progetto in lui, lo si deve considerare in quest'ottica dell'interpretazione del tempo, come momento decisivo e storicamente determinante per il suo popolo e per la sua stessa vita. Le tappe, attraverso le quali egli passa dalla convocazione escatologica dell'alta Galilea al coinvolgimento della sua vicenda di sofferenza e di morte, sono già state illustrate nei loro caratteri generali. Qui resta da aggiungere che il progetto di Gesù, con questa dimensione teologica del tempo, si colloca tra la memoria biblica e il compimento delle promesse messianiche.

### 3.2. Coscienza messianica e profezia di pace

La *memoria* biblica giustifica infatti l'attualizzazione che egli opera di quelle varie forme teologiche che in lui diventano teologici, perché sono riempite dei contenuti della sua vita e delle

sue scelte. Se la prima di queste era la riconvocazione messianica del popolo di Jahvè, la seconda era l'identità incompresa e sofferta del profeta, la cui figura era nella sua coscienza unita a quella profetica del figlio dell'uomo. Approfondendo successivamente tale modalità messianica, Gesù può identificarsi nel giusto sofferente e nel servo di Dio. Egli può dare così, come si è visto altrove<sup>4</sup>, una attualizzazione radicale ed esistenziale alla memoria della pasqua e allo stesso banchetto in cui essa si rivive.

Ma grazie alla memoria biblica, Gesù recupera tutto il valore delle promesse, anzi dell'unica promessa che era quella messianica. Egli ne conosceva i tratti con i quali i profeti l'avevano descritta. Poteva appellarsi a questa o a quella profezia particolare e riferirsi al tenore complessivo che si rinveniva nei profeti e anche nella loro storia, che del resto era nota ai suoi tempi.

Si è già evidenziata l'ermeneutica apocalittica del tempo di Gesù, legata al messianismo giudaico, fatta dalla ricerca sulla vita di Gesù da Reimarus in poi. Questa, si è detto, costituisce l'attualità storica della coscienza messianica, fino al punto che Schweitzer ha pensato di indicare nella coscienza escatologica di Gesù delle tappe psicologiche precise attraverso le quali questa sarebbe passata.

A noi sembra invece che se ci si limita alla sola coscienza apocalittica, si dà poco valore al messianismo in genere e ai caratteri del regno messianico, dei quali Gesù certamente era al corrente, come era al corrente delle varie tradizioni popolari che ormai lo infioravano, come, ad esempio, il ritorno di Elia, che egli vede nella venuta del Battista (Mt 11, 12-14). Ma Gesù non può non pensare alla realizzazione delle promesse messianiche, come appare dalla sua prassi di convivialità, di misericordia e di servizio. Il perdono predicato e praticato, la resistenza al male con il bene, le reiterate indicazioni a recare un messaggio, che risuoni innanzi tutto come pace<sup>5</sup> dimostrano che la sua coscienza messianica non poteva limitarsi a quella del «figlio dell'uomo» apocalittico, ma si accompagnava a un modo nuovo di intendere e di volere il regno che stava per venire.

Nella beatitudine «Beati i costruttori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio» (Mt 5, 9) Gesù parla del regno di Dio e di coloro che vi appartengono. Essi sono chiamati, cioè sono realmente, figli di Dio perché *facitori di pace* ("eirenepoiói"), così come egli è stato in tutto il suo agire un realizzatore della pace, quella messianica legata alle profezie e alla venuta del regno.

Gesù certamente coglieva i legami biblici tra il regno di Dio e la prassi della pace come prassi di misericordia, di liberazione e di giustizia, temi tutti legati all'alleanza. Infattinell'Antico Testamento il tema centrale dell'alleanza, e del conseguente regno messianico è sempre un regno di pace (Sal 72, 3-7). Questo è in rapporto con la *sedaqà* (giustizia) di Dio che opera misericordia e salvezza e interviene a favore delle vittime dell'ingiustizia umana, sicché «effetto della giustizia sarà la pace» (Is 32, 17).

Perciò pace e giustizia sono spesso menzionate insieme, in un binomio che qualifica i tempi messianici. Ciò si trova, per esempio, in alcuni salmi, dove ricorrono anche la misericordia e la verità: «misericordia e verità si incontreranno, giustizia e pace si baceranno, la verità germoglierà

<sup>4</sup> Cfr. cap. VII, 2.4.

<sup>5</sup> I suoi discepoli sono espressamente mandati per una prassi e un messaggio di pace: "guarite gli infermi, risuscitate i morti, sanate i lebbrosi, cacciate i demoni" (Mt 10, 8; Lc 9, 2-3; cfr. Mc 16, 15-18), tutte opere esemplificative della stessa prassi di Gesù, che si può intendere come espressione concreta di un messaggio di pace di cui parla Matteo, che dà valore a l'uso ebraico di salutare le persone di casa con l'augurio messianico "Shalom!": "Entrando nella casa, rivolgete il saluto (cioè l'augurio di pace, come aveva già tradotto la Vulgata)" (Mt 10, 11).

dalla terra e la giustizia di affaccerà dal cielo” (Sal 85, 11-12). Altrove la giustizia e il diritto dell’agire regale di Dio si associano alla grazia e alla fedeltà (Sal 89, 15; Sal 97, 1-2), perché il Dio dell’alleanza è «misericordioso e pietoso, lento all’ira e ricco di grazia e di fedeltà” (Es 34, 6), secondo le parole con le quali egli stipula l’alleanza con Mosè. In Zaccaria pace e verità sono da amare insieme, in un contesto di salvezza messianica (Zc 8, 19; Zc 8, 7-8.12: la salvezza nasce da un «seme di pace”). Il messianismo fiorisce dalla pace perché l’alleanza si identifica con essa. Malachia la chiama «alleanza di vita e di pace” (Ml 2, 5), mentre *alleanza di pace* ricorre ancora in Nm 25, 12; Is 54, 10; Ez 34, 25.

Il progetto di Gesù muove pertanto dalla memoria di questa alleanza d’Israele ed in vista della realizzazione di un regno messianico che appare come promessa di pace, per la quale il credente prega, professando la fede nell’alleanza. Sicché di un «popolo giusto che mantiene la fedeltà” il profeta può esclamare: «il suo animo è saldo; tu (Dio) gli assicurerai la pace, pace perché in te ha fiducia” (Is.26, 2-3).

Uniformando il suo agire alla realizzazione della prassi messianica, Gesù è cosciente della novità del regno, che se viene nei termini apocalittici a noi noti dal discorso escatologico (Mc cap. 13; Mt cap. 24; Lc 21, 5-36), è tuttavia un appello a discernere la maturità del tempo e a gioire perché il regno irrompe nel mondo. «Alzatevi e sollevate la testa, perché la vostra liberazione è vicina” (Lc 21, 28) è un annuncio e un proclama messianico: ripete il tenore delle beatitudini, nel capovolgimento da una situazione di persecuzione e di sofferenza in una situazione di gioia e di liberazione messianica.

A questo rinnovamento che il regno porta con sé si deve aggiungere anche la palingenesi, la rigenerazione totale, dell’intero cosmo (Is 66, 22; cfr. Is cc. 60-62). Perché non leggere le immagini, che nel discorso escatologico di Gesù annunciano il tramonto di un mondo violento e peccaminoso, in funzione di una riplasmazione dell’intero creato, della quale egli ha coscienza?

Del resto, alla ristabilita armonia creaturale, tipicamente messianica, allude anche la scena di Gesù nel deserto, in compagnia con le fiere e con gli angeli, di Mc 1, 12-13. Ciò potrebbe essere una testimonianza precisa che la coscienza messianica era nell’interpretazione teologica di Gesù, poi passata a quella della comunità primitiva, non una coscienza vuota, ma dai contenuti tipicamente messianici.

Lo dimostra il fatto che il regno messianico era indubabilmente un un regno di pace, come dimostrano anche tutte le profezie che parlano del messia come di colui che abolirà le armi ed instaurerà la pace: «Farà sparire i carri (di guerra) da Efraim e i cavalli da Gerusalemme, l’arco da guerra sarà spezzato, annuncerà la pace alle genti” (Zc 9, 10), sicché ogni arma sarà trasformata in strumento di lavoro: «forgeranno le loro spade in vomeri, le loro lance in falci; un popolo non alzerà più la spada contro un altro popolo, non si eserciteranno più nell’arte della guerra” (Is 9, 4).

In quest’ottica, non esagera chi scrive a questo riguardo: «Si annuncia un disarmo generale che non è imposto da nessun conquistatore umano, ma è voluto da Jahveh»<sup>6</sup>. È un disarmo, tuttavia, che realizza la pienezza della vita e della benedizione dello *shalom* i cui effetti benefici si estendono all’intero popolo ebreo, a tutti i popoli e allo stesso creato. Non parlavano forse i profeti di una nuova creazione, che con l’avvento del regno si sarebbe estesa perfino agli animali dei campi, agli uccelli dell’aria e ai rettili della terra (Os 2, 20).

<sup>6</sup> ISAIA, (a cura di S. VIRGULIN), Ed. paoline, Roma 1974, 81.

Anche questa nuova genesi era nella promessa messianica e Gesù, in quanto messia, ne deve avere avuto coscienza. Essendo il messia, Gesù era anche *re di pace*, perché realizzava profezie quali: «Un bimbo è nato per noi, c'è stato dato un figlio...ed è chiamato: ...Principe della pace; grande sarà il suo dominio e la pace non avrà fine sul trono di Davide e sul regno che egli viene a consolidare e a rafforzare con il diritto e la giustizia" (Is 9, 5-6).

Il progetto di Gesù che rafforza la giustizia ed il diritto, come Dio voleva, a favore dei poveri e dei derelitti, è sostenuto da profezie come queste, così come alla base della modalità da lui scelta per entrare in Gerusalemme (Mc 11, 1-11; Mt 21, 1-11; Lc 19, 28-40) c'è indiscutibilmente quanto già scritto sull'ingresso del Messia: «Ecco viene a te il tuo re. Egli è giusto e vittorioso, umile, cavalca un asino, un puledro figlio d'asina" (Zc 9, 9).

Proprio nell'ingresso di Gesù in Gerusalemme, Luca, quasi esplicitando l'acclamazione messianica che negli altri evangelisti è «Osanna al figlio di David", la riformula con: «Pace in cielo e gloria nel più alto dei cieli", richiamando più direttamente la «gloria a Dio nel più alto dei cieli e pace in terra agli uomini da lui amati" dell'annuncio della natività (Lc 2, 14). Come si può evincere da un confronto tra le due esclamazioni, la «pace in cielo" invocata dai discepoli, non è da intendere in senso locale, ma piuttosto in senso teologico: «si realizza oggi la pace che Dio vuole nel cielo", così come «si fa festa in cielo per un peccatore pentito" (Lc 15, 7).

Dio dunque gioisce perché la misericordia si compie attraverso Gesù e la pace da lui voluta si diffonde tra gli uomini. Questi è infatti «il Figlio, l'Eletto" che bisogna ascoltare" (Lc 9, 35; Mc 9, 7; Mt 17, 5). Egli porta agli uomini la pace delle beatitudini, nella liberazione degli oppressi, che è l'opera messianica di proclamazione della lieta notizia ai poveri (Lc 4, 16-18).

### 3.3. Un progetto di pace che incontra la morte

Così Gesù passo tra noi: con nel cuore le parole delle profezie messianiche, con questo suo mondo interiore che quasi gli esplodeva dentro e del quale il vangelo ci consente di cogliere di tanto in tanto alcuni sprazzi. Egli coltivava un progetto che sapeva non essere suo, e che tuttavia non si sarebbe realizzato senza la sua accettazione convinta e sofferta, maturata in quel suo cammino, strada facendo, insieme con i discepoli. La coscienza della sua identità, certa fin dall'inizio per ciò che riguardava il suo orientamento di fondo e la sua direzione esistenziale, si andava chiarendo nelle modalità storiche di quel suo passare tra gli uomini con le inevitabili incomprensioni, indifferenze ed ostilità, di alcuni e l'ammirazione incondizionata, ma anche i facili entusiasmi, i fraintendimenti, e le delusioni di altri.

In una «biografia teologica" è possibile ripensare ad un affinamento e approfondimento progressivo di quella missione di pace che Gesù avvertiva come sua. Ma è anche possibile cogliere il passaggio da un'oggettivizzazione di tale progetto ad una sempre più vicina, inesorabile e sempre accolta con amore, personalizzazione di esso. Gesù poteva trovare espresso il piano di Dio in parole come quelle di un profeta tragico eppure aperto alla speranza, qual era Geremia, che sebbene in un contesto di esilio e di sofferenza, spalancava davanti agli occhi di quanti amavano Jahvè il vero intento di lui: «Io conosco i progetti fatti a vostro riguardo ... progetti di pace e non di sventura, per concedervi un futuro pieno di speranza" (Ger 29, 11).

Ma poteva parimenti trovare in un altro profeta come Micheal'identificazione della pace con lo stesso messia: «e sarà lui la pace”, come si trova in alcune accurate traduzioni di Mi 5, 4.

Ma, in questo modo, Gesù passava da un coinvolgimento della sua prassi a quello della sua stessa sorte in quel progetto di pace che diventava sempre più il suo stesso progetto esistenziale.

Questo non era più la conseguenza del suo rifiuto e della sua condanna, ma si attuava e compiva proprio in quel ripudio e in quella drammatica fine.

La comunità cristiana primitiva era, dal canto suo, ugualmente convinta che Gesù aveva operato la pace ed era egli stesso pace. La lettera agli Efesini afferma che Gesù è la pace. «Egli infatti è la nostra pace (Ef 2, 14). Colui che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo un muro di separazione che era framezzo, cioè l'inimicizia” (Ef 2, 14). In una tradizione ininterrotta che va dai profeti alla coscienza di Gesù e al pensiero della prima comunità cristiana, si afferma che l'unto, il Cristo è all'origine della prassi della pace ed è la prassi della pace stessa.

Essendo facitore di pace in se stesso, nel suo corpo e attraverso la croce, Gesù Cristo ha ricoperto adeguatamente questo modello teologico, come testimonia Ef 2, 15-17. Paolo evidenzia una delle conseguenze storiche che a lui preme di più: la riconciliazione tra ebrei e pagani. Eppure il fondamento è lo stesso: non semplicemente la predicazione e l'agire, ma Gesù, è la nostra pace.

Se Paolo ha potuto indicare in Gesù il primo e fondamentale «artefice di pace” così (*poiòn eirenen*), cosa ha significato per Gesù operare la pace, se non questo divenire egli stesso pace? Osserviamo ancora per un momento la sua prassi. Questa è frutto di scelte, che, se sono riconciliazione con Dio e tra gli uomini, gli procurano anche una crescente ostilità, perché, come già visto, egli denuncia con coraggio il formalismo, l'abuso del potere civile e religioso, l'ingordigia e l'ambizione delle classi emergenti. Riprendendo le profezie di denuncia della falsa pace, che convive con la frode e l'ingiustizia (Ger 7, 4; 8, 11) egli ritiene, con la tradizione profetica, come già visto, che questa sia da realizzare non nelle attività culturali di un tempio (Ger 7, 4; 8, 11), ma nell'amore all'alleanza di Dio (Is 48, 18) e nell'amore verso il prossimo (Is 58, 6 ss).

Proprio questa radicalità e questa critica intransigente hanno acuito l'ostilità intorno a Gesù fino al punto che egli ha avvertito l'imminenza della sua morte. Egli ha così operato l'ultimo collegamento teologico tra quel progetto umano di rifiuto e il suo progetto esistenziale con cui aveva già fatto proprio il progetto di pace di Dio.

Non deve sorprendere l'affermazione di tale progressiva individuazione delle modalità esistenziali del messianismo che noi ravvisiamo nella coscienza di Gesù. Ciò non significa mettere in dubbio il dato della cristologia tradizionale che afferma l'unione ipostatica (la compresenza nell'unica persona di Gesù della sua duplice natura, umana e divina).

La dottrina classica della visione di Dio presente in Gesù, a motivo dell'unione ipostatica, è senza dubbio conciliabile con quest'ipotesi di un progresso della sua conoscenza e coscienza storica. Alla luce dell'ontologia esistenziale, si può vedere anche in Gesù, vero uomo, oltre che vero Dio, nella profondità della sua coscienza esistenziale una «determinazione di fondo” (*Grundbestimmtheit*), che nel caso delle esperienze individuali diviene sempre più riflessa e tematica<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Cfr., ad esempio, *Das Neue Testament*, la traduzione adottata dalle conferenze episcopali di lingua tedesca, che traduce: “Und er vird der Friede sein”.

Per noi tale determinazione fondamentale è rappresentata dalla sua coscienza messianica che, partendo dai vangeli, appare esistenzialmente decisiva per Gesù dal momento del suo battesimo. Da quel giorno in poi sono registrabili delle modalità tematiche che vanno specificando tale messianismo di Gesù come messianismo di pace, in tutto ciò che giustifica teologicamente la sua prassi convocatrice, misericordiosa e liberatrice.

L'ultimo atto, il momento tematico decisivo e riassuntivo di tutti gli altri è rappresentato per Gesù dalla sua prassi oblativa che unifica il progetto di Dio sul messia e quello inesorabile dei capi dei Giudei sul suo ripudio con quello suo proprio di offrirsi per diventare pace per il popolo nel suo insieme, compresi i discepoli in fuga e i crocifissori.

Ciò ci fa concludere che Gesù vi ha visto la possibilità di realizzare la promessa messianica della pace non sottraendosi a quel progetto umano teso ad annientarlo, ma assumendolo e trasfigurandolo nel suo progetto e in quello di Dio. Egli era cosciente di non compiere più semplicemente delle opere o l'opera di pace, ma di diventare, attraverso la morte che si abbatteva su di lui, la stessa pace. Gesù si faceva pace per il suo popolo.

Le commosse parole con le quali saluta Gerusalemme, mentre le si avvicina, manifestano la coscienza di Gesù che i «pensieri di pace», che Dio aveva sempre nutrito per il suo popolo, sono stati da esso disattesi, giacché Gerusalemme continua ad uccidere i profeti. Ma questi pensieri di pace sono diventati i suoi stessi pensieri, sono la sua vita ed ora saranno anche la sua fine: «Gerusalemme, Gerusalemme, che uccidi i profeti e lapidi coloro che ti sono stati mandati, quante volte ho voluto radunare i tuoi figli, come una chiocchia raduna la sua nidiata sotto le sue ali, e non avete voluto!» (Lc 13, 34; Mt 23, 37).

#### **4. Gesù «si consegna» per diventare nostra pace**

##### **4.1. Il modello del servo di Jahvè**

Il modello profetico aveva offerto a Gesù la possibilità di essere l'interprete autentico di tutte le profezie. Ora gli dava anche la possibilità di associare la sua sorte a quella sofferta e drammatica di non pochi profeti. Quanti ne onorano le tombe dissociandosi verbalmente dai loro padri, che li hanno uccisi, dice Gesù, ne colmano la misura, perché continuano ad uccidere, a flagellare e crocifiggere, termini tutti che anticipano il racconto della passione (Mt 23, 29-27; Lc 11, 47-49). Come gli operai della vigna, essi dopo aver perseguitato tutti i profeti mandati precedentemente, trascineranno «il figlio» fuori della vigna, fuori della città santa, e lo uccideranno (Mc 12, 1-12; Mt 21, 33-46; Lc 20, 9-19).

Gesù è dunque cosciente di ciò che sta per succedergli. Ma egli trova proprio nel paradigma del profeta perseguitato (cfr. Ger

26, 20-23; 2Cr 24, 20-22), simile a quello, di natura sapienziale, del giusto sofferente (Sap 2, 18-20), lo schema teologico ermeneutico per intendere la sua fine imminente. A queste figure bibliche si aggiunge quella che spiega il senso ed il valore delle due precedenti: il servo di Jahvè. Costui realizza la salvezza, porta la pace messianica al popolo di Dio e diventa luce delle genti proprio attraverso la sua sofferenza ed il rifiuto del suo popolo.

---

<sup>8</sup> Cfr., a riguardo ciò che scrive K. Rahner nella prefazione all'opera cit. dei Feneberg, p. 12ss. Ma cfr., per l'impostazione generale, ciò che sull'ontologia esistenziale e la coscienza scrive M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, 269ss.

Sul servo di Jahvè, i cui quattro testi fondamentali, sono rinvenibili in Is 42, 1-7; 49, 1-7; 50, 4-11; 52, 13-53, 12, non pochi autori sono d'accordo nel ritenerlo una figura centrale per la comprensione della passione di Gesù. Già gli evangelisti, che per noi riprendono un'interpretazione autentica di Gesù, citano, quasi ad illustrarla plasticamente, molti dettagli di questi testi e di altri simili<sup>9</sup>.

In essi viene sottolineata l'ingiustizia della condanna e del rifiuto del servo di Dio, la sua innocenza e l'intensità della sua sofferenza, ma anche, e soprattutto, il valore salvifico di questa ingiusta persecuzione. Sono, è vero, testi che sembrerebbero aver inizialmente ipostatizzato in una sola figura le tante traversie storiche di Israele, che è il servo di Jahvè per eccellenza. Tuttavia nell'interpretazione della comunità cristiana, che fu prima ancora teologicamente e autenticamente di Gesù, essi si prestavano più di altri ad esprimere il carattere volontario dell'andare incontro alla propria sorte, anche da parte del messia, che si identifica nella sorte del suo popolo. Ciò che ha fatto Gesù.

E tutto ciò a conclusione di una vita in cui, come il servo di Dio, Gesù non ha fatto altro che proclamare il diritto e la giustizia, liberando gli oppressi (Is 42, 3-4.6-7). Come lui, egli si consegna adesso alla morte, caricandosi delle sofferenze e delle colpe di tutti (Is 53, 4-7), sì da apparire sfigurato e disfatto, fino a destare ribrezzo (Is 52, 14; 53, 2-3).

Ma proprio perché si offre alla ingiusta sentenza che lo elimina (Is 53, 8-10), «dopo il suo intimo tormento vedrà la luce» (Is 53, 11), radunando così il gregge che andava errando (Is 53, 6) e ottenendo in premio «le moltitudini» (Is 53, 12), «perché dice il Signore, il liberatore d'Israele, il suo Santo, a colui la cui vita è disprezzata, al reietto delle nazioni, al servo dei potenti: 'I re vedranno e si alzeranno in piedi, i principi vedranno e si prostreranno a causa del Signore che è fedele, a causa del Santo d'Israele che ti ha scelto''' (Is 49, 7).

In tutta questa vicenda e nella sua interpretazione teologica, perché di questo si tratta, sia Gesù che la comunità primitiva hanno visto il reticolo che sorreggeva e spiegava la tragica sorte del «Messia» e la sua fedeltà al piano di Dio, il suo diventare vittima di pace e pace medesima tra Dio e il suo popolo e tra gli uomini tra di loro.

#### 4.2. I giorni in cui sarà tolto lo sposo

Il Vangelo nel suo insieme, prescindendo dalle singole caratterizzazioni di ciascun evangelista, contiene al centro della «biografia teologica» di Gesù non solo la coscienza della sua dolorosa fine, ma anche il suo volontario e motivato andarvi incontro.

Ancora agli inizi della predicazione, nella risposta ai discepoli di Giovanni e ai farisei, che gli chiedono spiegazioni sul carattere conviviale del suo agire e di quello dei suoi discepoli, egli parla della necessità di far festa, fino a quando lo sposo è presente, alludendo ad un momento in cui lo sposo, nel quale evidentemente s'identifica, sarà loro sottratto (*aparthè*) (Mc 2, 18-20; Mt 9, 14-15; Lc 5, 33, 34).

Il primo annuncio della passione avviene nel momento della confessione di Pietro (Mc 8, 31-32; Mt 16, 21; Lc 9, 22) e contiene, a quanto si dice, gli elementi fondamentali del kerygma: la riprovazione dei capi del suo popolo, la morte e la risurrezione «il terzo giorno». Il brano non deve essere necessariamente considerato un'interpretazione postpasquale, che la comunità avrebbe messo sulle labbra del Gesù storico. La teologia del servo di Dio giustificava la coscienza di Gesù

<sup>9</sup> Ci sono infatti riferimenti non solo ai carmi, ma anche a Sal 22; Sal 69; e Sap 2, 18-20.

di una vittoria sulla morte, così come, anche difendendo una concezione schiettamente apocalittica di Gesù, l'apparizione gloriosa del figlio dell'uomo (Dan 7, 13-14) costituiva in lui una sola realtà con il superamento della morte.

Ciò si può sostenere, precisando che l'espressione dei tre giorni, dopo i quali egli sarebbe risorto, indicava all'epoca un breve lasso di tempo e non un computo esatto. L'intero *logion* può dunque appartenere a Gesù e viene quasi a precisare in che maniera lo sposo sarà tolto: attraverso il suo ripudio e la condanna a morte. Ma contiene, al contempo, la certezza che il suo compito messianico non sarà arrestato da quella morte, ma si realizzerà attraverso di essa.

Gesù afferma tutto ciò proprio ora che Pietro e gli altri l'hanno riconosciuto come messia, dandogli l'occasione di pronunciare il più radicale paradosso che si conosca: chi vuol salvare la sua vita la perderà e chi perderà la sua vita la salverà (Mc 8, 35; Mt 16, 25; Lc 9, 24), ma che è nella logica del superamento della morte attraverso la prova.

Gesù non nasconde a se stesso e ai suoi che l'ora della sua violenta riprovazione sarà un fatto di cui si proverà paura e vergogna, come possono indicare anche le parole seguenti: «Chi, infatti, si sarà vergognato di me e delle mie parole in questa generazione adultera e peccatrice, anche il Figlio dell'uomo si vergognerà di lui, quando verrà nella gloria del Padre suo con gli angeli santi» (Mc 8, 38; Mt 10, 33; Lc 9, 26). Si è soliti spiegare queste parole riferendole in generale alla necessità di una coraggiosa testimonianza da parte dei discepoli. Nulla però vieta di intenderle in un senso più immediatamente storico e contestuale al brano, che ricordando l'uomo dei dolori di cui si prova ribrezzo, di Isaia, sottolinea l'appello di Gesù a non provare vergogna e imbarazzo nel momento della sua sofferenza, come, per esempio, farà Pietro, che già qui è energicamente richiamato dal maestro, perché gli vorrebbe impedire il viaggio a Gerusalemme.

La consapevolezza di Gesù sulla sua sorte appare subito dopo, nell'episodio della trasfigurazione (Mc 9, 2-10; Mt 17, 1-9; Lc 9, 28-36), che quasi è la visualizzazione dell'idea della gloria che appare attraverso la povertà e la sofferenza, alla presenza di Pietro, Giacomo e Giovanni. Sono gli stessi discepoli che, stanchi e sgomenti, lo vedranno soffrire in preda all'angoscia, nell'orto degli ulivi (Mc 14, 33-42; Mt 26, 36-46; Lc 22, 39-46). Le parole che accompagnano la trasfigurazione e che invitano ad ascoltare il «figlio diletto» (Luca ha «l'eletto») non possono essere rivolte che a questi tre discepoli, gli unici presenti. Sembrano contenere lo stesso invito a restargli fedeli nell'ora della prova.

### 4.3. Gesù diventa pane di pace per il suo popolo

Il primo annuncio della passione era introdotto da un «si deve», «è necessario» (*dèi*). Il Figlio dell'uomo «doveva soffrire molto ed essere riprovato». Sbaglierebbe completamente chi ritenesse quest'affermazione di Gesù come esplicitiva di una fatalità subita con rassegnato passivismo. Essa esprime al contrario la sua volontaria identificazione in quel progetto messianico di pace che abbiamo già tratteggiato e che passava attraverso l'utilizzazione delle categorie bibliche che attestavano la vita dalla morte e la redenzione liberante dalla sofferenza.

Il secondo annuncio della passione (Mc 9, 30-32; Mt 17, 22-23; Lc 9, 44-45) sembra chiarire la forza teologica del precedente «*dèi*» proprio nei termini del tempo decisivo per la salvezza nel quale occorre operare. Anche in questo caso il «Figlio dell'uomo», «che sarà consegnato nelle mani degli uomini», parla con parole che restano incomprensibili o sono fonte di disagio per i discepoli.

Il terzo annuncio sottolinea che Gerusalemme ormai è vicina e che lì il «Figlio dell'uomo» sarà condannato a morte, dopo essere stato schernito e flagellato (Mc 10, 32-34; Mt 20, 17-19; Lc 18, 31-34).

I preannunci della passione scandiscono il cammino di Gesù insieme ai suoi discepoli, su una via che viene ripetutamente ricordata, particolarmente in Luca, come cammino verso Gerusalemme, dove la via (di solito indicata nei vangeli con *odos*) diventa *éxodos* (Lc 9, 31), traguardo fisico e teologico, ma, proprio per questo, nuovo e definitivo esodo effettuato da Gesù per la salvezza del suo popolo.

Questi e tutti gli altri riferimenti<sup>10</sup>, sottolineano la cosciente riappropriazione che Gesù fa del progetto messianico nel diventare egli stesso pace per il suo popolo e sono da comprendere alla luce del banchetto pasquale. Ne abbiamo già parlato come del banchetto che conferisce nuovi contenuti all'antica Pasqua, così come abbiamo visto i profondi legami che lo collegano alla passione<sup>11</sup>. Si deve qui aggiungere che il tema del sangue unitamente a quello del pane hanno un chiarissimo significato teologico-interpretativo. Gesù diventa pane per il suo popolo ed il suo sangue è sangue dell'alleanza. L'invito: «prendete, questo è il mio corpo» (Mc 14, 22) e «prendete e mangiate» (Mt 26, 26) non possono che significare: «questo è il mio corpo, che è dato (*didòmenon*) per voi» (Lc 22, 19).

Il riferimento è chiaramente a quanto sta per accadere con la consegna della sua persona prima, e della sua vita, dopo, «nelle mani degli uomini», di cui parlavano gli annunci della passione<sup>12</sup>. Sul calice del vino, Gesù proclama «Questo è il mio sangue dell'alleanza, che è versato per molti» (Mc 14, 23). Matteo aggiunge, interpretando in tutta fedeltà, «in remissione dei peccati» (Mt 26, 28), giacché «questo calice - precisa Luca - è la nuova alleanza nel mio sangue», che è versato per voi» (Lc 22, 20).

Le diverse sfumature dei sinottici non solo non contraddicono, ma esplicitano ulteriormente il carattere volontario della morte di Gesù e l'offerta della sua vita come pane e sangue di alleanza e di pace. L'allestimento del banchetto pasquale voluto da Gesù, il suo porgere il pane spezzato ed il calice del vino, accompagnandosi con le parole «è il mio corpo» «è il mio sangue dell'alleanza», ed il *logion* conclusivo che parla di quel banchetto come dell'ultimo, prima del nuovo nel regno di Dio (Mc 14, 25; Mt 26, 29; Lc 22, 18) lo confermano una volta di più: Gesù sa che la sua vita non è solo segnata, ma è persa; e nonostante ciò, anzi proprio per questo, sa che essa sta per rifiorire secondo le modalità del regno di Dio.

La comunità cristiana interpretando l'andare verso la morte di Gesù come dono della sua vita che egli faceva volontariamente, è fedele dunque a questa originaria ermeneutica di Cristo.

Paolo, che aveva *ricevuto* e *trasmesso*, ad esempio, il racconto del banchetto eucaristico (1 Cor 11, 23-25), trasmette anche questo dato del «Signore» parlando della sua morte come di un «dare se stesso» (*paredòken eautòn*), «per i nostri peccati» (Gal 1, 4); «in riscatto per tutti» (1Tm 2, 6); «per noi» (1Tm 2, 14); aggiungendo anche la motivazione del suo amore: «per me» (Gl 2, 20); «per voi» (Ef 5, 2); per la Chiesa (Ef 5, 25).

<sup>10</sup> Cfr. «il battesimo che devo ricevere» (Lc 12, 50); il *logion* del servizio e della vita «da dare in riscatto per molti» (Mc 10, 45; Mt 20, 28); l'unzione di Betania, che prepara il corpo alla prossima sepoltura (Mc 14, 1-8; Mt 26, 12); gli accenni al calice (della passione) da bere (Mc 10, 38; Mt 20, 22); l'eliminazione del Battista, raccontata a Gesù dai discepoli di lui, e che ha chiari riferimenti premonitori per la sua stessa sorte (Mt 14, 3-12; Mc 6, 17-29).

<sup>11</sup> Cfr. cap VII, 2.3ss.

<sup>12</sup> Mt e Luca hanno *mellei* e l'infinito, tradotto di solito con: «(il Figlio dell'uomo) sta per essere consegnato»; Mc usa semplicemente *paradidotai*, «sarà consegnato».

Il motivo dell'obbedienza di Gesù al Padre (cfr., ad esempio, Fil 2, 8; Rm 5, 18-19) e dell'amore (dei riferimenti precedenti) sono gli stessi registrati ed ermeneuticamente più esplicitati negli scritti giovannei. Qui si risale allo stesso amore (*agape*) che è Dio (1Gv 3.1; 4, 7.8.16) e che si manifesta nel Figlio (Gv 3, 16; 13, 1.34.35; 14, 21; 1Gv 3, 16; 4, 9-10) e si insiste sull'unità tra Gesù e il Padre, che per noi giustifica l'unità di intenti e di progetto (cfr. Gv 4, 34; 6, 57; 8, 59; 5, 19.30; 8, 28).

In questo contesto Gesù sulla croce può esclamare «tutto è compiuto» (Gv 19, 30). La Lettera agli Ebrei vede in ciò il sacrificio «perfetto», di chi è «reso perfetto», giacché ha offerto se stesso volontariamente, per solidarietà e per amore (Eb 5, 7-10; 7, 28; 9, 13-14).