

**Pontificia Università Gregoriana**

**DALL'ORA SESTA ALL'ORA NONA**

**In ascolto di Matteo 27,38-51a**

**Tesina di licenza in Teologia Biblica**

**guidata dal Prof. P. Roland Meynet, S.J.**

**Studentessa: Teresina Caffi, miss. sav., matr.144095.**

**Roma, marzo 1996**

# INTRODUZIONE

## Il Crocifisso oltre le parole

La scena del Crocifisso ha accompagnato la fede di due millenni di Cristianesimo; ha parlato, nella sua evidenza, oltre la parola scritta. Ha detto in sintesi il libro e più di esso, giacché è una scena a cui le parole non occorrono più e nemmeno i gesti.

E perciò oggi, ben più che a un presepio, riandiamo a quel convegno sotto la croce, anche noi costretti a prendere posizione. Né è detto che le reali posizioni corrispondano a quelle verbali, giacché c'è pure un'inflazione di crocifissi e di parole sul Crocifisso.

L'«ora» della verifica viene per tutti e, poiché ha colore di tenebra, sembrerà del tutto nuova e ci si sentirà sulle prime sperduti. Ma essa ci inverte e ci dà una conoscenza nuova del mistero che abbiamo creduto.

Del resto, prima che l'esperienza ci tocchi nella nostra stessa carne, una verifica ci viene restituendo carne a quel Crocifisso e misurandoci con l'evidenza dell'uomo o donna che tocca o avvicina quegli abissi. Ecco, il povero, di qualunque tipo, diventa per noi specchio che ci inverte.

## Il metodo usato

Si è cercato in queste pagine di considerare con attenzione e rispetto le parole che veicolano l'evento: che crediamo non dette a caso né alla rinfusa.

Tutto ciò che in un testo è espressione: parola, forma, armonia dell'insieme, è il corpo di cui la Parola si è rivestita per raggiungerci, in forza dello Spirito, per volontà del Padre.

Nella prima parte l'attenzione è rivolta al testo dal punto di vista della critica testuale, dell'analisi linguistica, della sua relazione con la storia e della lessicografia, per giungere a una traduzione il più possibile fedele al testo, anche se esteticamente difettosa.

E' così preparato il terreno per il lavoro della seconda parte: la composizione. Questa tappa del lavoro è stata, per chi l'ha compiuta, il momento più nuovo e creativo. Esso va sotto il nome di «analisi retorica», secondo l'approccio che considera «i procedimenti semitici di composizione»<sup>1</sup>. Suo presupposto è la convinzione che gli autori del Nuovo Testamento, pur scrivendo in greco, hanno conservato il ritmo espressivo semitico, presente nell'Antico Testamento.

La ricerca di tale composizione comporta un'interazione tra nozioni di retorica ebraica biblica e il testo stesso. Le conoscenze che hanno guidato

---

<sup>1</sup> Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, Città del Vaticano 1993, 35.

quest'analisi provengono essenzialmente dall'opera del P. Roland Meynet, S.J., *L'analisi retorica*<sup>2</sup>, nella quale sono messi in luce i frutti di duecentocinquant'anni di ricerca nel settore, da parte di autori rimasti spesso quasi sconosciuti, e si procede poi a una sistematizzazione delle conoscenze che permetta l'accesso a questo nuovo strumento per l'ascolto del testo.

L'analisi retorica comporta fatica, tempi di oscurità e anche tollerare che zone oscure permangano. La luce viene spesso come un lampo, non consequenziale, eppure al termine di una lunga ricerca. Questo momento esegetico fa parte dell'ascolto della Parola e lo rende più pieno. L'autore non parla solo attraverso parole o frasi, ma attraverso il modo stesso con cui coordina parole e frasi, e via via testi di misura sempre più ampia.

Si può giungere così ad evidenziare ciò che era importante o centrale per l'autore, spesso attraverso ciò che, pur piccolo e modesto come una chiave, costituisce però la pista d'interpretazione. E' la funzione che, ad esempio, nel nostro testo assume il passo centrale (Mt 27,45).

A questa tappa, segue uno sguardo al contesto biblico, ad onde sempre più larghe e certamente non esaurienti.

Conclude il lavoro un tentativo d'interpretazione, alla luce di tutto questo percorso. Da esso si comprende anche la ragione del titolo, che simbolicamente esprime morte e vita.

Hanno giovato a questo lavoro i corsi ricevuti alla P.U.G. e al P.I.B., gli articoli e i libri citati nella bibliografia. L'aiuto diretto ricevuto dal P. Roland Meynet nell'iniziazione all'analisi retorica durante il Seminario e nell'ideazione e attuazione del presente lavoro è stato fondamentale. A lui un vivo grazie.

Non si dedica un lavoro come questo, ma vorrei farlo lo stesso, riconoscendo una fonte importante per l'ascolto di questo testo: alla gente dello Zaire, e a quel bambino che mi veniva incontro saltando a festa scalzo sul sentiero quando uscivo di casa.

## 1.IL TESTO

---

<sup>2</sup> Brescia 1992; tit. or.: *L'analyse rhétorique*, Paris 1989.

## 1.1. Critica testuale

Il testo non presenta grandi difficoltà.

v.38: un ms (c) della *Vetus Latina* attribuisce ai due ladroni i nomi di Zoatham (a ds.) e Camma (a sin.).

v.40: i codici Aleph\*, A, D ed altri minori hanno *kai* davanti a *katabethi*. Altri codici importanti (Aleph 2,B,L,W,TH) l'omettono. Il Nestle-Aland<sup>27</sup> mette la particella tra parentesi. Molte traduzioni la ignorano<sup>3</sup>. Sembra da escludere per tale *kai* un significato di congiunzione correlativa (=e), il quale farebbe dipendere la protasi precedente (*ei hyios ei tou Theou*) da *soson seauton*. Il passo parallelo di Mc 15,30 infatti suggerisce che Mt abbia inserito nella frase «*soson seauton katabas apo tou staurou*» la protasi «*ei hyios ei tou Theou*», trasformando il participio *katabas* in imperativo *katabethi* come apodosi. Il Lagrange<sup>4</sup> legge *kai*, «lezione molto più difficile che l'omissione». ma con un senso che conserva a *katabethi* il ruolo di apodosi: «Bisogna intenderla con un significato di conseguenza, cioè semitico, “allora scendi”, e vedervi una traccia del testo aramaico, che è sembrato naturale ai Siriacci, ma che i Greci hanno corretto». L'analisi della composizione, sia pure in maniera non apodittica, sembra orientare ad accettare il *kai* (a cui corrisponde il *nyn* del v.42) con significato avverbiale. E' questa la scelta del presente studio. Ciò non significa che vada necessariamente tradotto.

v.41: il testo del Nestle-Aland 27 appare ben appoggiato. Il *de* dopo *homoios*, pur presente in molti codici, è assente in altri più numerosi e importanti; inoltre, data la presenza dell'avverbio, appare superfluo. Così, non ha sufficiente sostegno la versione *kai pharisaion*, anziché *kai presbyteron*; e così altre espressioni alternative.

v.42: l'apparato critico prospetta la possibilità di un punto interrogativo dopo *sosai*. Non è necessario alla frase, che dal contesto appare più un'esclamazione ironica che una domanda. Si ritiene qui più opportuno il punto.

Più rilevante è la questione se *Basileus* debba o no essere preceduto da *ei*. Il Metzger ritiene che sia un'inserzione di copisti, influenzati dal v.40. Se ci fosse stata originariamente, non si vede perchè codici importanti l'avrebbero omessa. I copisti non avrebbero colto l'ironia implicita nell'affermazione:

---

<sup>3</sup> Cfr. trad. C.E.I. 1985, Paoline 1958, Garzanti 1960 e 1964, Nuovissima Versione della Bibbia, B.J., Chouraqui.

<sup>4</sup> *Evangile selon S. Matthieu*, Et. Bib., Paris 1927<sup>3</sup>, 529.

*basileus Israel estin*». E' ritenuta qui questa tesi: la frase continuerebbe l'ironia di quella precedente. Il parallelismo già rilevato tra i vv. 40 e 42 non implica necessariamente la presenza di *ei* al v.42 come al v.40.

Le varianti di *pisteusomen* non sembrano di peso.

*ep'auton*: questa preposizione, dipendente da *pisteusomen*, ha lasciato perplesso qualche copista, che l'ha cambiata. Ma il N.T. testimonia l'uso di tale preposizione in dipendenza da *pisteuo*, con l'accusativo: Lc 24,25; At 9,42; 11,17; 16,31; 22,19; Rm 4,5.24.

v.43: anche per l'*ei* proposto da alcuni codici davanti a *pepoithen*, si ritiene qui valga quanto detto circa il v. 42. Né appare di peso la proposta *epi to Theo*, che appare nel solo codice B.

Alcuni codici hanno, dopo *rhyastho*, *auton* o *nyn auton*. Il verbo infatti suppone questo complemento oggetto. Il Sal 22, cui il testo si riferisce, ha il complemento oggetto: *yasilehu* (v.9), cfr. LXX: *rusastho auton*. Data l'antichità dei codici che omettono *auton*, il presente studio ritiene che esso non sia incluso nel testo, ma sottinteso e che i copisti l'avrebbero evidenziato.

v.44: i codici D, L, TH hanno semplicemente *staurothentes*, anziché *systaurothentes*, forse in riferimento a *staurountai* del v.38. La variante non è di rilievo ai fini del significato, essendo comunque il verbo seguito da *syn*. La forma *systaurothentes* appare in Aleph, B, D, L, TH 892, dunque è sufficientemente documentata. Scarsamente documentate pure le varianti *met'autou* o *auto*.

v.45: Poco documentata la versione *eph'holen ten ghen*, di probabile origine marciiana (15,33) o lucana (23,44).

v.46: *eboesen*, presente in B, L, W e minori, sembra preso da Mc 15,34.

La lezione *eloi* di Aleph, B, 33 con sah. e boh. è sospetta d'armonizzazione con Mc. «*Eloi* o *Elei* è una forma aramaica perfettamente corretta, che allo stesso tempo è più vicina all'ebraico (cfr. Sal 22,2)»<sup>5</sup>.

Circa *lema*, più che una voluta correzione di Mc da parte dell'autore per avvicinarsi all'aramaico, bisogna dire che «è la forma di un autore che scriveva in aramaico. La traduzione è immediata, con il vocativo *Thee*, senza tener conto né dei LXX né di Mc (*ho Theos*)»<sup>6</sup>.

v.47: Pochi codici hanno *hestoton* anziché *hestekoton*. Del resto sono entrambi participi perfetti di *histemi*.

Circa *hoti*, assente in numerosi codici, e di nessun rilievo, può essere preferibilmente conservato a motivo del ritmo della frase.

v. 48: Aleph omette *ex auton*. L'abbondanza dei codici che lo riportano giustifica che sia compreso nel testo.

v.49: *elegon* (imperfetto), anziché *eipan* (ind. aoristo) è ben sostenuto.

La frase: «*Allos de labon logchen enuxen autou ten pleuran, kai exelthen hudor kai aima*», presente in Aleph, B, C, L, Gamma, in pochi codici

<sup>5</sup> M.J.LAGRANGE, o.c., 530.

<sup>6</sup> LAGRANGE, o.c., 530.

minuscoli e poche antiche versioni, appare tuttavia una glossa che anticipa a prima della morte di Gesù il fatto riportato in Gv 19,34.

v.51a: le varianti di *ap'anothen heos kato eis duo* non sono significative e, nella loro diversità, appaiono meno sostenute dell'espressione così formulata, che appare in B, C\*, 33 e in alcune versioni antiche.

In sostanza appare ben giustificato il testo di Nestle-Aland<sup>27</sup>. Per le ragioni sopra esposte, si ritiene in questo studio che si possa omettere il *kai* del v.49 e mettere un punto dopo *sosai* (v.42).

## 1.2. Analisi linguistica

Il testo non sembra presentare notevoli problemi grammaticali.

v.38: secondo il Lagrange<sup>7</sup>, la presenza del passivo *staurountai* anziché l'attivo *staurousin* indica che i soldati che crocifiggono i ladroni non sono gli stessi che fanno la guardia seduti (v.36). Quanto a *heis...heis*, è forma tipica del N.T.: il greco classico avrebbe messo *ho men...ho de*<sup>8</sup>.

v.39: *hoi de*: Mt dà una traduzione più ellenistica dell'ebraico, rispetto a Marco che ne dà una traduzione più letterale (*kai hoi*)<sup>9</sup>

*Blasphemein*, qui costruito con l'accusativo (attico: *eis tina*)<sup>10</sup>, significa, secondo lo Zerwick, «offendere qualcuno con parole ingiuriose»<sup>11</sup>.

Il plurale «*tas kephalas auton*» è normale in greco e in latino, ma vi sono eccezioni. La LXX, nel Sal 22,8, usa il singolare distributivo, conosciuto dall'ebraico e preferito dall'aramaico<sup>12</sup>.

v.40: *Kataluon* e *oikodomon* sono participi presenti che in questo caso indicano, come nel greco classico, un fatto antecedente ed equivalgono all'imperfetto (*hos katelues=volevi*)<sup>13</sup>. Si tratta di un imperfetto *de conatu*<sup>14</sup>. Il participio, specialmente se seguito da un imperativo, richiede l'articolo<sup>15</sup>.

*En trisin hemerais*: *en* con dativo è uso classico, e risponde alla domanda: in quale spazio di tempo?<sup>16</sup>.

---

<sup>7</sup> cfr. o.c., 528.

<sup>8</sup> F.BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen*, Gottingen 1976; tit. it.: *Grammatica greca del N.T.*, Brescia 1982, 247<sup>8</sup>; 250.

<sup>9</sup> Cfr. J.R.SCHEIFLER, «*El Salmo 22 y la Crucifixion del Señor. EstBib*, 24(1965) 34.

<sup>10</sup> Cfr. BLASS-DEBRUNNER, 152<sup>1</sup>.

<sup>11</sup> M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, P.I.B. 1953, *in locis*.

<sup>12</sup> Cfr. BLASS-DEBRUNNER. 140.

<sup>13</sup> Cfr. BLASS-DEBRUNNER, 339<sup>9</sup>.

<sup>14</sup> Cfr. LAGRANGE, o.c., 529.

<sup>15</sup> Cfr. BLASS-DEBRUNNER, 412<sup>10</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. BLASS-DEBRUNNER, 200<sup>9</sup>.

Quanto al valore di *kai*, che precede *katabethi*, si segue qui l'opinione del Lagrange<sup>17</sup> e si considera la frase che segue come apodosi di «*ei hyios ei tou Theou*».

v.41: *Empazein* compare anche nei vv.29.31.

*Grammateon* è senza articolo, forse per meglio legarli al gruppo precedente o perchè parte imprecisata della totalità.

v.42: secondo Scheifler<sup>18</sup>, l'espressione di Mt «*kai pisteusomen*» (Mc 15,32: *hina hidomen kai pisteusomen*) «risulta così con *waw* di apodosi propria dell'ebraico [...] però la costruzione si può spiegare come semplice omissione di *hina hidomen*, giudicato forse inutile».

*katabato nyn*: «Mt [...] ha l'abitudine di collocare gli avverbi dopo gli imperativi, ma prima degli indicativi»<sup>19</sup> (cfr. anche al v. 43: *rhysastho nyn*).

*Basileus [...] estin*: dato che è re (secondo lui), piuttosto che «se egli è re»<sup>20</sup>.

*Pisteuein* può essere costruito, nel N.T., con il dativo o con *eis* o *epi tina*<sup>21</sup>. «Qui spunta la forma paolina - singolare per Mt - '*pisteuein ep'auton*' (Rm 4,5.24; anche At 11,17; 16,31)»<sup>22</sup>.

v.43: *Thelein tina* si rifà al Sal 22,9 e sostituisce *eudokein*, compiacersi, verbo di sentimento che può essere costruito con l'acc.<sup>23</sup>. In Sal 22,9 (LXX) c'è: *hoti thelei auton* = poichè ha messo la sua compiacenza in Dio»<sup>24</sup>. Secondo questa traduzione del Lagrange, è il salmista il soggetto. Secondo G. Ravasi<sup>25</sup>. è questo uno dei sensi possibili del testo ebraico, ma la LXX ha inteso nel senso della compiacenza di Dio nei confronti del suo fedele, e così hanno inteso i Vangeli. Lo Zerwick non specifica<sup>26</sup>.

v.44: *to d'auto*: può essere inteso come oggetto e allora si avrebbe il doppio accusativo dell'oggetto e del contenuto<sup>27</sup> (con *auton*), oppure può essere considerato avverbio. Il significato in ogni caso è: «nello stesso modo»<sup>28</sup>.

v.45: *Apo de ektes horas [...] heos horas enates*: nelle determinazioni di tempo con *hora* e *hemera* manca per lo più l'articolo<sup>29</sup>.

<sup>17</sup> Cfr. o.c., 529.

<sup>18</sup> J.R: SCHEIFLER, «El Salmo 22 y la Crucifixion del Senor», *EstBib*, 24(1965), 38, nota 78.

<sup>19</sup> BLASS-DEBRUNNER, 474 4.

<sup>20</sup> Cfr. LAGRANGE, o.c., 529.

<sup>21</sup> Cfr. BLASS-DEBRUNNER, 187 2.

<sup>22</sup> J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, I-II, Freiburg im Breisgau 1986; tit. it.: *Il Vangelo di Matteo*, II, Brescia 1990.

<sup>23</sup> Cfr. BLASS-DEBRUNNER, 148 3.

<sup>24</sup> Cfr. LAGRANGE, o.c., 529.

<sup>25</sup> Cfr. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, Commento e attualizzazione, I, Bologna 1981, 413.

<sup>26</sup> Scrive:»*thelei auton=vult eum=eo delectatur; reddit hebr. hafaz, sibi complacere in*» (in *locis*).

<sup>27</sup> Cfr. BLASS-DEBRUNNER, 156 1.

<sup>28</sup> Cfr. ZERWICK: «*vel objectum vel adverbialiter = eodem modo*».

*Egheneto*: Rademakers<sup>30</sup> fa notare la frequenza del verbo *ghinesthai* (vv.45.54.57; 28,2.4).

v.46: *Eli, Eli*. «nella resa delle parole semitiche i testimoni talvolta divergono in modo sorprendente»<sup>31</sup>. Si rende *q* con *ch* in *sabachthani* (*sebaqtani*)<sup>32</sup>. *Thee*, raro anche nella LXX., nel N.T: appare solo in questo passo. Mentre nell'attico il nom. del semplice nome con l'articolo esprime il vocativo solo rivolgendosi ad inferiori, « il N.T. e già i LXX non conoscono questa limitazione, ma dicono anche *ho Theos ho Pater*, traducendo il voc. semit. determinato con il nom. preceduto da articolo»<sup>33</sup>.

*mou*: «Il dativo classico *moi* nel discorso diretto è naturalmente scomparso ed è sostituito dal normale genitivo»<sup>34</sup>.

*Thee mou, Thee mou*: il raddoppiamento è dovuto alla traduzione di Sal 22,2. Il Blass-Debrunner osserva inoltre che «l'eplanadiplosi, cioè la ripetizione per enfasi di una parola importante, non è sconosciuta al N.T., ma non è mai da considerare come elemento retorico, bensì come riproduzione del discorso effettivo»<sup>35</sup>.

v.47: «*houtos* non è aggiunto a Marco per ragioni di chiarezza [...] perchè phonei da solo è abbastanza chiaro; si tratta del modo di esprimersi semitico che accentua il soggetto»<sup>36</sup>.

v.48: *kai...kai...te..kai*: «*te..kai* dà una maggiore connessione del semplice *kai*, perciò nel N.T. unisce solo concetti [...] non intere frasi»<sup>37</sup>. Questo sarà evidenziato nella traduzione letterale. Appare qui un esempio di participi polisindeti<sup>38</sup>.

*plesas te oxous*: è il genitivo retto dai verbi del tipo «riempire, essere pieno»<sup>39</sup>.

*epotizen* è un imperfetto di conato<sup>40</sup>. Il semplice imperfetto italiano può bastare qui ad esprimere un'azione che stava cominciando.

v.49: *aphes hidomen*: di *aphes*, lo Zerwick dice che viene premesso all'esortativo. Secondo il Blass-Debrunner<sup>41</sup>, può introdurre la 1a pers.plur. del cong. e dunque propone la traduzione: «lasciaci vedere». Con BJ,

---

<sup>29</sup> Cfr. BLASS-DEBRUNNER, 256.

<sup>30</sup> Cfr. J. RADEMAKERS, *Au fil de l'évangile selon S. Matthieu*, Bruxelles-1972;-tit.-it.: *Lettura pastorale del Vangelo di Matteo*, Bologna 1986, 335.

<sup>31</sup> BLASS-DEBRUNNER, 36.

<sup>32</sup> Cfr. BLASS-DEBRUNNER, 39<sup>3</sup>.

<sup>33</sup> BLASS-DEBRUNNER, 147.147<sup>5</sup>.

<sup>34</sup> BLASS-DEBRUNNER, 192<sup>1</sup>.

<sup>35</sup> 493, 493<sup>2</sup>. Cfr. però la lettura rabbinica, riferita da P. BEAUCHAMP in *Psaumes nuit et jour*, Paris 1980, tit. it: *Salmi notte e giorno*, Assisi 1983, 243.

<sup>36</sup> LAGRANGE, o.c., 531.

<sup>37</sup> BLASS-DEBRUNNER, 444<sup>2</sup>.

<sup>38</sup> Cfr. BLASS-DEBRUNNER, 460.

<sup>39</sup> Cfr. BLASS-DEBRUNNER 172<sup>1</sup>.

<sup>40</sup> Cfr. ZERWICK, *in locis*.

<sup>41</sup> Cfr. 364<sup>2</sup>



trad.CEI, Chouraqui e molti altri, appare preferibile separare i due verbi: «Lascia, vediamo...».

*Ei*, se, introduce un'interrogativa indiretta<sup>42</sup>.

*Soson*: è una finale che completa il senso del verbo principale ed è espressa con il participio futuro, cosa rara nel N.T. e reperibile quasi solo in At<sup>43</sup>.

v.50: «Dire che forse Mt ha preso l'idea di *apheis* in Mc [*apheis phonen megalen*, Mc 15,37] per farne *apheken* in un altro contesto, è attribuirgli un concetto puerile o troppo rabbinico»<sup>44</sup>.

v.51a: *idou* è in più rispetto al testo di Mc e appartiene allo stile di Mt<sup>45</sup>.

In Mt 27,38,51a, la coordinazione è espressa essenzialmente da *de* e da *kai* (*te* al v.48). *De* è copulativo nei vv.39.44.46, avversativo nei vv.49.50, con possibile sfumatura avversativa nei vv. 45.47. *Kai* collega proposizioni (v.42b), participi (vv.40.48), sostantivi (v.41), con valore copulativo. Una volta, seguito da *idou*, apre solennemente la frase (v.51a). Ai vv.41.44 ha valore di particella copulativa e al v.40 ha valore avverbiale («allora»).

### 1.3. Contesto storico

#### 1.3.1. Gesù crocifisso sotto Ponzio Pilato

«Benché Pilato, su denuncia dei primi tra noi, l'avesse condannato alla crocifissione, quelli che l'avevano amato fin dal principio non cessarono tuttavia dall'amarlo». Così, nel 93 d.C., scrive Flavio Giuseppe<sup>46</sup>. E verso il 115 d.C., Tacito, parlando dei cristiani vittime di Nerone dopo l'incendio di Roma, scrive: «Colui dal quale deriva questo nome, Cristo, fu giustiziato dal procuratore Ponzio Pilato durante il regno di Tiberio»<sup>47</sup>.

Sul fatto che Gesù fu giustiziato, e crocifisso, concorda la critica storica<sup>48</sup>. Ciò su cui si ricerca e dibatte sono le modalità dell'esecuzione. I Vangeli, che

<sup>42</sup> Cfr. ZERWICK, *in locis*.

<sup>43</sup> Cfr. BLASS-DEBRUNNER, 351<sup>1</sup>.

<sup>44</sup> LAGRANGE, o.c., 531. L'autore dà poi la sua interpretazione, di cui sarà riferito più avanti.

<sup>45</sup> Cfr. LAGRANGE, o.c., 532.

<sup>46</sup> *Ant. Jud.*, XVIII.

<sup>47</sup> *Annales*, 15,44. Questi ed altri passi, tra cui l'interessante lettera del siro Mara ben Serapion al figlio, sono riportati in J. BLINZER, *Der Prozess Jesu*, Regensburg 1960<sup>3</sup>, tit. it.: *Il processo di Gesù*, Brescia 1966.

<sup>48</sup> Afferma J.J.V. ALLMEN: «Se le narrazioni evangeliche della passione pongono allo storico numerosi e delicati problemi, il fatto stesso della morte di Gesù sulla croce può

pure in questi racconti mostrano più attenzione alla storia che in altre parti, sono insieme testimonianza di fede e perciò non vanno presi direttamente come resoconto storico. Tuttavia sono l'unica descrizione che possediamo dello svolgersi dei fatti e perciò vanno attentamente considerati<sup>49</sup>.

### 1.3.2. Origine e pratica della crocifissione

Inventata a quanto sembra dai Persiani, la crocifissione era stata praticata nel regno di Alessandro Magno dai diadochi (non sembra fosse praticata in Grecia), e poi dai Cartaginesi, dai quali i Romani la mutuarono, praticandola abbondantemente nei confronti dei «grandi criminali, come ladri, sacrileghi, disertori e soprattutto rivoltosi e rei di alto tradimento»<sup>50</sup>. Raramente praticata per cittadini romani, essa era riservata a «schiavi, stranieri e cittadini di province straniere»<sup>51</sup>.

Unanimente gli scrittori del tempo la definiscono la peggiore delle morti<sup>52</sup>. Moltissimi ebrei ne furono vittime lungo il primo secolo d.C., particolarmente durante l'assedio di Gerusalemme<sup>53</sup>.

Stando all'A.T., il popolo ebraico, pur conoscendo già dal tempo dei persiani l'esistenza di tale pena, non la praticò mai. La prescrizione di Dt 21,23, di cui appaiono esemplificazioni stilizzate i fatti narrati in Gs 8,29 e 10,26, non riguardava vivi crocifissi, ma l'ignominia cui era esposto il cadavere di un condannato per reati gravi. Dt 21,23 (LXX) dice: «Chiunque venga appeso al legno [ossia albero] è maledetto da Dio». Per gli ebrei tale parola venne a comprendere anche i crocifissi. Questo tipo di morte era dunque per essi ancora più ignominioso che per i pagani<sup>54</sup>. Il Blinzer ritiene che «questa particolare concezione religiosa deve essere presa in considerazione al fine di capire perché mai gli ebrei esigessero per Gesù proprio la morte sulla croce. In che modo i primi cristiani reagissero allo scandalo di un Messia come reprobato, ci è indicato da Paolo nell'epistola ai Galati (3,13)»<sup>55</sup>.

---

essere considerato come acquisito dalla storia» (alla voce «Croce» in *Vocabolario Biblico*, Roma 1975 2, 94 ; tit. or.: *Vocabulaire Biblique*, Neuchatel 1964).

<sup>49</sup> Cfr. Excursus 2°.

<sup>50</sup> J. BLINZER, o.c., 328.

<sup>51</sup> E: BRANDENBURGER, «Stauros», in L.COENEN-E.BEYREUTHER-H.BIETENHARD, *Theologisches Begrifflexikon zum N.T.*, Wuppertal 1970, tit. it.: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1976, 417.

<sup>52</sup> Cfr. documentazione in J. BLINZER, o.c., 327.

<sup>53</sup> Cfr. documentazione in J. BLINZER, o.c., 328.

<sup>54</sup> Cfr. BRANDENBURGER, a.c., 418; BLINZER, o.c., 329.

<sup>55</sup> o.c., 329.

### 1.3.3. Modalità di esecuzione

La modalità di esecuzione variava a seconda degli umori dei soldati e delle circostanze<sup>56</sup>. Il luogo in genere era ben visibile, dovendo la pena fungere da deterrente. Il Golgota dunque ben si prestava a questo, essendo un'altura tondeggiante e spoglia (come fa supporre il significato del nome: «luogo del cranio»: Mt 27,33).

Era cosa normale che i crocifissi fossero più d'uno contemporaneamente<sup>57</sup>. La modalità più comune prevedeva un palo precedentemente infisso sul luogo (*stauros*<sup>58</sup>), mentre il braccio orizzontale (*patibulum*) era trasportato dal condannato stesso, che vi era legato con le braccia aperte.

Spogliazione e flagellazione avvenivano sul posto stesso dell'esecuzione, ordinariamente. Ma i Vangeli ci dicono che per Gesù non fu così: fu flagellato prima di essere condotto al Calvario, e questo spiegherebbe il fatto che dovette essere aiutato da Simone nel portare il *patibulum* (cfr. Lc 23,26).

Il condannato, con le braccia fissate alla trave, era issato sul palo verticale. Sembra che la *crux commissa* ( ) fosse più comune di quella *immissa* ( ).

La maggior parte del corpo era sorretta da una specie di sostegno (lt. *sedile*) sporgente sul palo verticale e sul quale si poneva le vittima a cavalcioni: tale sedile non è menzionato nel N.T.<sup>59</sup>, ma ne parlano moltissimi antichi scrittori romani. Il sostegno

---

<sup>56</sup> Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *De B.J.*, v.11.1, cit. da G. RICCI, *Via Crucis secondo la Sindone*, Roma 1978, 45, BLINZER, o.c., 329.

<sup>57</sup> «*Varus fit crucifier deux mille Juifs (Ant. XVII,Xi, 4-10), Quadratus tous les révoltés que Cumanus avait pris vivants (Bell. II, XII,6), Gessius Florus un grand nombre de personnes meme distinguées, en un seul jour (Bell. II, XIV,9), sans parler des exécutions sur la croix au temps de la guerre, si fréquentes que le bois manquait (Bell., V,XI,1)*» (M. J. LAGRANGE, *Evangelie selon S. Matthieu*, Et. Bibl., Paris 1927<sup>3</sup>, 221s).

<sup>58</sup> *Stauros*, usato per fini comuni, significa palo, ma «essendo la sua etimologia legata al verbo «drizzare, piantare nel terreno», passò pure ad indicare lo strumento di tortura» (V. MESSORI, «Grideranno anche le pietre», *Jesus*, 13 (dic. 1991) 27).

<sup>59</sup> Dai dati della Sindone, per chi la ritiene il lenzuolo che avvolse il cadavere di Gesù, appare che tale sostegno non fu usato per lui. Infatti essa segnala movimenti di sollevamento e accasciamento del corpo (cfr. G. RICCI, *Via Crucis secondo la Sindone*, Roma 1972, 46ss). La Sindone, per chi crede alla sua appartenenza a Gesù. è ricchissima fonte di dettagli sulla sua passione e morte.

per i piedi (lt. *suppedaneum*), spesso rappresentato nell'arte cristiana, è invece sconosciuto all'antichità. La vittima non era innalzata dal terreno più di mezzo metro<sup>60</sup>.

Al di sotto dei piedi veniva appesa l'iscrizione con la motivazione della condanna. Rigurdo a Gesù, i Vangeli dicono che essa fu posta «al di sopra del suo capo (*epano tes kephales autou*)» (Mt 27,37p), ciò che porta molti a pensare ad una *crux immissa*. Ma stando il capo del condannato piegato, la scritta poteva esser infissa anche dietro la sua testa<sup>61</sup>.

Corde o chiodi? In casi sporadici è documentata l'inchiodatura delle mani e forse dei piedi<sup>62</sup>. Tale procedura, con la conseguente perdita di sangue, accelerava la morte. Nel caso di Gesù, la maggioranza dei critici conviene sul fatto che egli fu inchiodato alle mani e ai piedi (tre, quattro chiodi?): stando alla testimonianza unanime dei Vangeli della Pasqua (Gesù mostrò le mani e i piedi [Lc 24,39], le mani e il costato [Gv 20,20.27]), Gesù fu inchiodato alla croce. La sua morte repentina stupì Pilato (Mc 15,44) e non rese necessario il *crurifragium* (la spezzatura degli arti) (Gv 19,33).

#### 1.3.4. Circostanze della morte di Gesù

«La morte del condannato [...] subentrava lentamente e tra sofferenze indicibili, probabilmente per sfinimento o per soffocamento»<sup>63</sup>. Molti studiosi hanno ricercato la causa immediata della morte di Gesù, chiedendosi da che cosa provenisse il grido che la precedette, secondo i Vangeli. Considerandolo incompatibile con il «lungo stato di totale prostrazione e incoscienza» che sembra precedesse tale tipo di morte, taluni parlano di miracolo<sup>64</sup>, cosa tuttavia che non pare necessaria, né coerente con il tono del racconto, che mostra proprio il non-intervento di Dio per quest'uomo. Tutti i Vangeli ci testimoniano tuttavia la consapevolezza di Gesù fino alla fine<sup>65</sup>.

---

<sup>60</sup> J.L. MCKENZIE, *Dictionary of the Bible*, New York, tit. it.: *Dizionario Biblico*, Assisi 1973, 210.

<sup>61</sup> Cfr. H. HAAG, *Bibel-Lexikon*, Zurich-Koln 1951, tit. it. *Dizionario Biblico*, Torino 1960, 231. Ma cfr. anche BLINZER, o.c., 331.

<sup>62</sup> Cfr. BRANDERBURGER, a.c., 417; BLINZER, o.c., 347, afferma: «Non vi sono molte attestazioni antiche di inchiodamento alla croce [...]. Resterebbe assodato, comunque, che l'impiego i chiodi era in ogni modo la regola nel I secolo dopo Cristo». Il 4.01.1971 furono scoperti nel cimitero di Giv'at ha-Mivtar i resti di un uomo crocifisso ai tempi di Gesù, di nome Giovanni di Ezechiele, trapassato da due chiodi alle mani e uno ai piedi (Cfr. G. RICCI, o.c., 43).

<sup>63</sup> BRANDERBURGER, a.c., 418.

<sup>64</sup> Cfr. BLINZER, o.c., 340ss.

<sup>65</sup> Afferma G. RICCI: «La durata di tre ore dell'agonia di Gesù ci fa intuire che si dovette trattare di una crocifissione eseguita in modo da consentire una notevole possibilità di sollevamento, puntando sul chiodo dei piedi; evitando così la immediata asfissia e consentendo di parlare, gridare, e, di conseguenza respirare quasi normalmente, anche se, a

I “ladroni” «non erano probabilmente due [...] criminali di diritto comune, ma terroristi che la potenza occupante si sforzava di eliminare dal paese»<sup>66</sup>. Qualcuno suppone che essi furono soltanto legati, dati gl'insulti rivolti a Gesù ed anche il dialogo con lui (cfr. Lc 23,29-43). Forse per questo, o semplicemente perché più robusti, subirono il *crurifragium*<sup>67</sup>.

«Secondo la prassi romana, gl'insulti precedevano spesso la crocifissione, come accadde per Gesù»<sup>68</sup>. Non abbiamo dunque motivo per negare che Gesù sia stato insultato mentre era sulla croce. Ci si può tuttavia chiedere se si debba accettare come storica l'identificazione degli autori di tali insulti. Per Mc si tratta di passanti, di capi dei sacerdoti e scribi, dei due ladroni e poi dei soldati. Mt aggiunge gli anziani. Lc parla di popolo, capi, soldati (che pronunciano parte di quell'insulto che Mc-Mt attribuiscono ai capi) e di un ladrone. La questione si inserisce in quella più vasta dell'atteggiamento della Chiesa nascente verso gli Ebrei, e in quella riguardante la responsabilità effettiva che essi ebbero negli eventi della Passione. Alla prima questione, particolarmente per quanto riguarda Mt, si cercherà una risposta nell'*excursus*<sup>69</sup>.

### 1.3.5. Le responsabilità

Fin dall'inizio dell'occupazione romana della Palestina, solo agli occupanti era permesso emettere sentenze capitali. Secondo il Branderburger, la forma di morte di Gesù fu di iniziativa romana, apparendo inverosimile che i Giudei chiedessero una morte talmente ignominiosa per uno di loro e anche che Pilato cedesse a richieste giudee. Può essere tuttavia supposta una collaborazione tra autorità giudaica e autorità romana nel togliere di mezzo Gesù<sup>70</sup>.

E Clemens Thoma, studioso di ebraismo, afferma:

«Pian piano, tra gli studiosi dalla mentalità storico-critica, va delineandosi un consenso circa i responsabili della morte di Gesù e i motivi che l'hanno provocata. [...] Il responsabile principale della crocifissione fu il luogotenente romano Ponzio Pilato. I

---

lungo andare, con fatica» (o.c., 49). L'autore riferisce le conclusioni del medico inglese W. Stroud (1847), secondo cui Gesù sarebbe morto per rottura di cuore: «in qualche caso ben diagnosticato, nel momento di morire per rottura di cuore, il moribondo emetteva alte grida e, dopo uno o due minuti, avveniva il decesso. [...] Il grande grido [di Gesù] può bene andare d'accordo con la rottura di cuore» (o.c., 59).

<sup>66</sup> C.H. MASSON, «Croce», in: J.J.V. ALLMEN, o.c., 94.

<sup>67</sup> BLINZER, o.c., 335s, ritiene che anch'essi furono inchiodati.

<sup>68</sup> MCKENZIE, o.c., 210.

<sup>69</sup> Cfr. p.

<sup>70</sup> Cfr. a.c., 419s.

motivi, da cui egli fu mosso, erano di natura politica, non religiosa. La colpevolezza o l'innocenza di Gesù, le accuse vere o false non furono determinanti»<sup>71</sup>.

In quanto ai capi giudaici, il Thoma considera «corresponsabili della morte di Gesù il sommo sacerdote Caifa, i grandi sacerdoti a lui vicini e anche singoli rappresentanti del Sinedrio, la cui maggioranza era costituita da sadducei e la minoranza da farisei»<sup>72</sup>.

### 1.3.6. *L'ora, la tenebra e l'aceto*

Circa l'ora della crocifissione di Gesù, Mc dice: «Era l'ora terza<sup>73</sup> e lo crocifissero» (15,25). Gli altri sinottici non precisano, ma dopo aver raccontato gli insulti a Gesù crocifisso dicono: «Dall'ora sesta fino all'ora nona si fece tenebra su tutta la terra (Mt 27,45; cfr. Lc 23,44). Per Gv, Pilato pronunciò la condanna verso l'ora sesta (cfr. 19,14).

E' parere di molti storici<sup>74</sup> che Gesù fu crocifisso verso l'ora sesta, cioè verso mezzogiorno. G. Ricciotti, dopo aver scartato l'idea di un errore di amanuensi in Mc e quella di un diverso computo delle ore tra lui e Gv, afferma: «La soluzione più ragionevole sembra pertanto quella che si riporta ai tempi e alle usanze del paese». A quel tempo, la gente aveva raggruppato le dodici ore diurne in quattro periodi uguali, cosicché, ad esempio, «dall'alba fino alle nostre ore nove antimeridiane correva sempre il mattino o il periodo dell'ora prima; dalle nostre nove antimeridiane fino al mezzogiorno correva il periodo dell'ora terza ...» e così via. Dunque, conclude il Ricciotti:

Secondo ogni verosimiglianza, la discordia fra Marco e Giovanni riguardo all'ora della crocifissione di Gesù consiste tutta in questo: che Marco parla dell'ora terza in quanto gruppo o periodo di ore, il quale perciò s'estendeva fino all'ora sesta ossia al mezzogiorno, mentre Giovanni intende l'ora sesta numericamente, ossia il preciso mezzogiorno<sup>75</sup>.

Circa l'ora della morte, Gv non ne fa cenno, Mt tra i sinottici è il più esplicito indicando l'ora nona circa (27,46-50).

---

<sup>71</sup> *Teologia cristiana dell'Ebraismo*, Torino 1983, 131.

<sup>72</sup> o.c., 131s.

<sup>73</sup> «La divisione del giorno in ore (*hora*) è testimoniata solo nel N.T.» (H. HAAG, o.c., 437), nel quale «gli Ebrei adottano la divisione del giorno in dodici ore dall'alba al tramonto: la lunghezza delle ore variava secondo la stagione dell'anno (Mt 20,3.5.6; Gv 11,9)» (J.L. MCKENZIE, o.c., 418). L'ora terza corrispondeva alle nostre ore nove circa, l'ora sesta a mezzogiorno e l'ora nona alle tre del pomeriggio.

<sup>74</sup> Cfr. G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, Milano 1941, 686s; P. LEMAIRE - D. BALDI, *Atlas Biblique*, Louvain-Paris 1960, 246; J. BLINZER, o.c.; G. RICCI, o.c., 45.

<sup>75</sup> o.c., 687.

Tra i fenomeni naturali che possono aver provocato la tenebra a mezzogiorno, è da escludere un'eclissi di sole, essendo i giorni della luna piena; può essersi trattato di un forte addensamento di nubi. Oppure si può pensare a un fatto prodigioso. Tuttavia, la maggioranza dei commentatori tralascia la questione sulla materialità dell'evento, per leggere la tenebra come linguaggio e come chiave di interpretazione dell'evento del Calvario<sup>76</sup>. Senza voler dirimere la questione sulla materialità dell'evento, il presente studio ritiene che la verità della tenebra vada letta a un livello più profondo, come indica anche la composizione del testo che sarà evidenziata nel secondo capitolo.

Un altro aspetto del racconto della Passione è stato considerato dagli storici: la bevanda porta dal soldato a Gesù sulla croce, l'aceto. Secondo Mc-Mt il soldato gli diede da bere (Mc 15,36; Mt 27,48). Gv precisa che Gesù ricevette l'aceto (19,30). Lc invece non fa parola dell'episodio, né dell'altra bevanda offerta a Gesù, secondo Mc-Mt, prima della crocifissione (composta di vino e mirra [Mc 15,23], per Mt 27,34 di vino e fiele) e che Gesù rifiutò.

Gli storici non considerano l'aceto offerto a Gesù come un'ulteriore sofferenza inflittagli, ma come un gesto di pietà. La *posca* infatti era la mistura di acqua e aceto con cui i soldati romani usavano dissetarsi: in essa il soldato avrebbe intinto la spugna<sup>77</sup>.

### 1.3.7. Tempio, santuario e velo

Tenacemente ricostruito e abbellito dopo le distruzioni e le profanazioni, il tempio del tempo di Gesù era la costruzione maggiore di Erode. Egli l'aveva iniziata nell'anno 20 avanti Cristo e l'aveva portata a termine nove anni e mezzo dopo, dedicando un anno e mezzo alla sola costruzione del Santuario. Ma i lavori di rifinitura e decorazione continuarono fino al 64 dopo Cristo, alle soglie della nuova e definitiva distruzione. Il tempio era il centro della vita religiosa ebraica, era il segno della presenza di Dio in mezzo al suo popolo e il luogo ove rinsaldare o recuperare la relazione con lui tramite i sacerdoti, per mezzo dell'offerta di sacrifici, che dopo la ricostruzione postesilica erano divenuti sempre più numerosi. Sulla scia dei profeti, persisteva però una visione critica del tempio, impersonata in particolare dalla comunità essenica, che considerava «se stessa come un tempio spirituale in cui Dio riceve un'adorazione degna di lui»<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> Scrive ad esempio O. DA SPINETOLI: «Il senso e l'incidenza che [la morte di Gesù] ha nella storia della salvezza e dell'umanità è ridata con un linguaggio profetico-apocalittico. Le tenebre che invadono la terra sono simbolo delle potenze del male che avanzano per arrestare l'opera redentiva» (*Matteo*, Assisi 1971, 651).

<sup>77</sup> Cfr. G. RICCIOTTI, o.c., 692; J. BLINZER, o.c. 338 (cfr. anche nota).

<sup>78</sup> F. AMIOT, «Tempio», in X. LEON-DUFOUR, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris 1975<sup>2</sup>, tit. it. *Dizionario di Teologia Biblica*, Torino 1984<sup>5</sup>, col. 487. L'autore

Gesù frequentava il tempio, rimanendo tuttavia nel luogo della Parola, il cortile dei Gentili. La sua ira profetica contro la presunzione di acquistare in esso la salvezza<sup>79</sup> fu probabilmente l'atto più grave del suo ministero e accelerò la decisione dei capi di toglierlo di mezzo.

La struttura del tempio erodiano era complessa. Nella parte più esterna, c'era il cortile dei Gentili, limitato verso l'esterno da un porticato che circondava tutta la costruzione e proteggeva dalle intemperie e dalla folla. I portici avevano delle porte che davano sul primo *hieron*, o recinto sacro, al centro del quale sorgeva una piattaforma o cortile interno, separata dal primo cortile da una balaustra con le iscrizioni che ne proibivano l'accesso ai Gentili. Più elevato ancora era il secondo *hieron*, nel quale si trovava il cortile delle donne, circondato da portici e stanze, tra cui quella del tesoro. Da questo cortile si saliva a quello degli Israeliti, riservato agli uomini, che una semplice balaustra separava dall'atrio dei sacerdoti. In questo atrio, davanti alla porta del Santuario, si ergeva l'altare degli olocausti.

Il santuario vero e proprio (*naos*) era composto da un Vestibolo, cui si accedeva attraverso una monumentale porta aperta nella facciata o *Ulam* (eb.). Essa dava sul Santo (*Hekal*, eb.), nel quale si trovava la tavola per i pani della proposizione, l'altare per gli incensi e il candelabro a sette braccia. Un velo (*katapetasma*) separava il Santo dal Vestibolo «come simbolo dell'esclusione dei pagani dal culto ebraico»<sup>80</sup>. Erode aveva decorato questa porta con un'enorme vigna d'oro. Un semplice velo, il secondo, proteggeva l'entrata al Santo dei Santi, o *Debir* (eb.) (cfr. Eb 9,3). Dopo l'incendio che probabilmente distrusse anche l'arca nel 587 a.C., non v'era più nulla nel Santo dei Santi, e il Sommo Sacerdote, entrandovi una volta l'anno nel giorno dell'Espiazione, doveva solo «deporre l'incensiere su di una pietra che si trovava nel mezzo»<sup>81</sup>. Era la sola occasione in cui pronunciava il Tetragramma sacro. Il Santo dei Santi era buio, il tetto piatto, circondato da una balaustra e da aghi per proteggerlo dagli uccelli. Il *deuteron katapetasma* indicava che neppure agli Israeliti era consentito l'accesso al Dio tre volte santo, ma solo al prescelto da Dio, e un sola volta l'anno<sup>82</sup>.

Quale dei due veli fu squarciato? Alcuni commentatori pensano al velo esterno tra il Santo e il Vestibolo, come segno che ora tutte le nazioni avrebbero avuto accesso al Signore. Per altri invece si squarciò il velo più

---

riferisce che le apocalissi apocrife parlano di tempio celeste in cui Dio abita e di cui quello terreno è immagine imperfetta, destinata ad essere sostituita alla fine dei tempi dal tempio celeste che apparirà quaggiù.

<sup>79</sup> Cfr. Mt 21,12-13p.

<sup>80</sup> A. POPPI, *Vangeli a confronto, Sinossi didattico-pastorale*, Padova 1970, 77 (nota). La maggior parte delle notizie qui riportate sul tempio proviene da P. LEMAIRE - D. BALDI, *Atlas Biblique*, Louvain-Paris 1960, 207.

<sup>81</sup> J. HERING, a.c., 487.

<sup>82</sup> Sui *katapetasmata* (veli) del tempio, cfr. la ricerca storica di S. LEGASSE, «*Les voiles du temple de Jérusalem, essai de parcours historique*», *RB* 87(1980) 560-589.



interno, «quasicché volesse significare che il suo ufficio era finito, essendo abolita l'inaccessibilità del Dio invisibile»<sup>83</sup>.

Sembra più probabile che i Sinottici parlino del velo per eccellenza, il secondo, che proteggeva l'essenza stessa del tempio: squarciato quello, anche il primo non aveva più senso e il tempio stesso poteva dirsi distrutto, giacché esisteva a protezione del *naos*.

Quanto alla questione se il velo sia stato materialmente squarciato, si può affermare, come per la tenebra, che l'episodio è vero di una verità profonda, che può includere l'aspetto materiale, ma che lo sorpassa di molto, perché è come un condensato simbolico dell'evento pasquale. E' sul significato che si sofferma la maggior parte dei commentatori<sup>84</sup>.

### 1.3.8. Capi dei sacerdoti, scribi e anziani

In senso proprio, uno solo era il sommo sacerdote e aveva carica a vita. Le sue vesti sacre lo rendevano santo e avevano potere di espiare dei peccati. Spettava a lui la scelta delle vittime per i sacrifici, dirigeva i sacerdoti e il sinedrio<sup>85</sup>. Egli era anche «il principale rappresentante del popolo presso i magistrati dei governi stranieri che dominarono la Palestina durante quei secoli»<sup>86</sup>.

L'interferenza in politica dei sommi sacerdoti fu però anche una causa della loro debolezza, giacché furono esposti a nomine e deposizioni frequenti da parte dei poteri d'occupazione. Insieme al sommo sacerdote, potevano dunque esistere diversi ex-sommi sacerdoti.

Spesso nel N.T., ed anche in Flavio Giuseppe, si parla di *hoi archiereis*, al plurale. Si tratta di una classe composta dagli ex-sommi sacerdoti con le loro famiglie. Essi avevano in mano i posti chiave dell'organizzazione del tempio. Tra essi c'erano «il capo del tempio, i capi delle singole settimane e giorni, il sovrintendente del tesoro del tempio»<sup>87</sup>. Di due sommi sacerdoti che entrano nella storia della Passione conosciamo i nomi: Caifa, allora in carica, e Anna,

---

<sup>83</sup> G. RICCIOTTI, o.c., 743. Cfr. anche A. POPPI, o.c., 77 (nota). Afferma F. AMIOT: «[...] il laceramento del velo del santissimo mostra che il santuario antico perde il suo carattere sacro: il tempio giudaico ha finito di svolgere la sua funzione di segno della presenza divina» («Tempio», in: X. LEON-DUFOUR, o.c., 1258)

<sup>84</sup> Così scrive ad es. J. SCHNIEWIND: «Matteo [...] intende probabilmente il muto annuncio del tempio allo stesso modo in cui la Lettera agli Ebrei [...] predica l'accesso all'eterno santuario donatoci da Dio» (*Das Evangelium nach Matthaus*, Gottingen 1956, ed.it. *Il Vangelo secondo Matteo*, Brescia 1977, 466).

<sup>85</sup> Cfr. J. BAEHR, «Sacerdote», in COENEN - BEYREUTHER - BIETENHARD, *Dizionario dei concetti biblici del N.T.*, Bologna 1976, 1616.

<sup>86</sup> J.L. MCKENZIE, *Dizionario biblico*, Assisi 1973, 838.

<sup>87</sup> J. BAEHR, a.c., 1616. Cfr. anche G. RICCIOTTI, o.c., 57.

suo suocero<sup>88</sup>. Eletto dal procuratore Valerio Grato in sostituzione di Anna, Caifa resterà in carica fino al 36 d.C.

Il credito morale dei sommi sacerdoti era di molto ridotto ai tempi di Gesù, per il modo della loro elezione e perché appartenevano alla corrente dei Sadducei, invisibili al popolo. Principalmente l'intervento di Gesù contro il commercio al tempio dovette irritarli; a questo dovette unirsi il timore di un intervento romano a soffocare l'adesione a lui del popolo<sup>89</sup>.

Gli scribi (*grammateis*, in eb. *soferim*) erano gli uomini del Libro, i dottori della legge. All'origine erano sacerdoti, ma dal terzo secolo a.C. si reclutavano soprattutto tra i laici. Avendo dopo l'esilio lo studio della *Torah* preso grande rilievo, la loro autorità e il loro prestigio erano notevoli al tempo di Gesù. Costituivano la guida spirituale del popolo, e ricevevano il titolo di *Rabbi*.

Spesso nei Vangeli sono associati ai farisei<sup>90</sup>. In effetti, gli scribi erano di tendenze farisaiche, ma come gruppo erano sorti prima dei farisei ed avevano adepti anche tra i sacerdoti, di obbedienza sadducea. Erano gente di rango e ricchi. Gesù rimproverò loro la casuistica teologica ed il loro comportamento ingiusto; ed essi videro in lui una minaccia contro l'integrità della Legge<sup>91</sup>.

Gli Anziani (*presbyteroi*, eb. *zekenim*) erano probabilmente i capi delle famiglie e dei clan. Fin dai tempi di Antioco III, abbiamo notizia dell'esistenza di un consiglio di Anziani: esso farà parte del Sinedrio dei Vangeli, insieme agli scribi e ai capi dei sacerdoti. « Un po' alla volta il termine [Anziani] servì a distinguere i membri laici delle famiglie patrizie di Gerusalemme da quelli delle famiglie sacerdotali»<sup>92</sup>.

Gli Anziani sono nominati dai Sinottici solo nei racconti della Passione. Negli elenchi, occupano sempre «un posto secondario e dipendente dagli *archiereis*. [Questo indica] il loro stretto legame, ma anche la loro dipendenza da quelli»<sup>93</sup>. Questo legame è particolarmente messo in rilievo da Mt<sup>94</sup>.

---

<sup>88</sup> Cfr. Gv 18,13.

<sup>89</sup> Cfr. Gv 11,48.

<sup>90</sup> Anche sotto la croce, secondo la versione che D, W e altri codici hanno di Mt 27,41.

<sup>91</sup> Cfr. HAAG, o.c., 906; MCKENZIE, o.c., 889; A. GEORGE - P.GRELOT, *Au seuil de l'ére chrétienne*, Paris 1976, 73-106.

<sup>92</sup> L.C. - A.T., «Presbitero» in COENEN - BEYREUTHER - BIETENHARD, o.c., 1419.

<sup>93</sup> L.C. - A.T., a.c. 1421. Aggiungono: «l'unico passo nel quale essi capeggiano l'elenco dei gruppi facenti parte del gran consiglio, è quello del primo annuncio della passione (Mc (8,31p), forse perchè essi, in base alla loro qualifica, sono considerati i rappresentanti della legge, in nome della quale Gesù deve morire. Nel racconto della storia della passione, però, sono i sacerdoti che prendono l'iniziativa e svolgono una parte di primo piano».

<sup>94</sup> Secondo L.C. - A.T. (a.c., 1421), probabilmente la ragione sta nel fatto che « mentre Marco vuole sottolineare la partecipazione del gruppo degli scribi alla passione di Gesù, Matteo invece sposta l'accento sui rappresentanti di tutto il popolo d'Israele (egli è l'unico che usa quattro volte - 21,23; 26,3.47; 27,1 - la locuzione *presbyteroi tou laou*)».

L'accordo tra capi dei sacerdoti, scribi e anziani per consegnare Gesù ai pagani appare già nelle predizioni della Passione<sup>95</sup>. In Mt soprattutto, la presenza di questi gruppi scandisce il racconto della Pasqua<sup>96</sup>.

### 1.3.9. *Re d'Israele, Figlio di Dio*

Benchè dal 587 a.C. fosse mancato a Giuda un vero re e nonostante l'occupazione romana, anzi a maggior ragione a causa di essa, al tempo di Gesù «l'attesa del re escatologico è ardente in tutto il popolo giudaico. Ma pur conservando il suo obiettivo religioso - il regno finale di Dio -, essa riveste generalmente un carattere politico molto accentuato: si aspetta dal re-messia la liberazione di Israele dalla oppressione straniera»<sup>97</sup>. Molti episodi del Vangelo rivelano che Gesù ebbe coscienza che tale titolo gli apparteneva, tuttavia fu prudente nell'usarlo, dato il fraintendimento cui si prestava. Infatti il titolo fu frainteso (cfr. Gv 18,37). La formula usata per l'iscrizione sopra il capo di Gesù («re dei giudei») ha un sapore più politico: «per il Messia sarebbe molto più appropriato il termine “re d'Israele”»<sup>98</sup>.

Dall'Egitto alla Mesopotamia, era comune nel mondo antico la concezione del re come figlio di Dio. Per Israele però si trattava di una figliolanza adottiva, a motivo dell'elezione divina, e condizionata alla fedeltà del re a Dio. Mai Israele attribuì al Messia, che attendeva, preesistenza o natura divina.

Gesù si guardò dagli equivoci che tale titolo poteva generare, pur apparendo consapevole della sua relazione unica col Padre. Quando Caifa lo interrogò direttamente al riguardo<sup>99</sup>, volse la risposta in senso escatologico. Caifa vi vide tuttavia una bestemmia; così tale titolo appare nel processo giudaico come la causa della decisione di farlo togliere di mezzo<sup>100</sup>.

---

<sup>95</sup> I tre gruppi compaiono nella prima predizione (Mc 8,31p), non sono nominati nella seconda (il verbo è al passivo senza complemento d'agente: Mc 9,31p); nella terza si parla solo di capi dei sacerdoti e scribi, in Mc (10,33) e Mt (20,18), mentre Lc non li cita (18,32).

<sup>96</sup> Mt cita capi dei sacerdoti (26,14), capi dei sacerdoti e anziani del popolo (26,3.47; 27,1), capi dei sacerdoti e anziani (27,3.12.20; 28,11.12), sommo sacerdote Caifa, scribi e anziani (26,57), capi dei sacerdoti, scribi e anziani (27,41); capi dei sacerdoti e farisei (27,62), capi dei sacerdoti e sinedrio (26,57). Sul problema che pone allo storico questa massiccia presenza, cfr. excursus 1°.

<sup>97</sup> P. GRELOT, «Re», in X. LEON-DUFOUR, (a cura di), o.c., col. 1036.

<sup>98</sup> H. HAAG, o.c., 822.

<sup>99</sup> Cfr. Mt 26,63.

<sup>100</sup> Cfr. H. RENARD - P. GRELOT, «Figlio di Dio», in X. LEON-DUFOUR, o.c., col. 410s.; HAAG, o.c., 367; MCKENZIE, o.c., 437; O. MICHEL, «*hyios tou Theou*», in COENEN - BEYREUTHER - BIETENHARD, o.c., 671-683. MICHEL riferisce che secondo J. Jeremias il concetto «figlio di Dio» era assente nel giudaismo palestinese pre-cristiano: «Solo dopo Cristo troviamo alcune rare testimonianze che qualificano il Messia

## 1.4. Lessicografia

*lestai* (vv. 38.44):

«ladroni» è una traduzione consacrata dalla tradizione, perciò è conservata, anche se il termine non è più di uso corrente.

*eblasphemoun* (v. 39):

Certi traducono semplicemente con «insultavano» o con termini analoghi<sup>101</sup>. E' vero che il verbo può avere questo significato ampio<sup>102</sup>; occorre però fare qualche osservazione. Mc-Mt usano questo verbo parlando delle ingiurie, che trovano un'eco nel Sal 22, tuttavia «il verbo *blasphemein* non appare in nessuna delle traduzioni greche del Salmo»<sup>103</sup>. Nel greco profano, questo verbo esprime il massimo grado di ingiurie e, in ultima analisi, le ingiurie verso Dio. Così lo usa anche la LXX, anche se il verbo vi compare raramente.

«A Qumran si applica ai nemici dell'alleanza (cfr. CD 5,11ss); nella letteratura rabbinica agli idolatri o ingiuratori verbali della *Torah*. Nel N.T. il termine, benchè non escluda un oggetto personale umano (1 Cor 10,30) specifica anzitutto le parole ingiuriose contro Dio [...]. Lo stesso Gesù Cristo sarà accusato di bestemmia per essersi fatto simile a Dio ([...] Mt 26,65-66 [...]) [...] L'uso del verbo *blasphemein* applicato a Gesù Cristo in questo testo [Mt 27,39] sembra rispondere a una interpretazione teologica circa la persona del Salvatore»<sup>104</sup>.

Per queste ragioni, e per una maggiore vicinanza al testo greco, nel presente studio sarà scelta la traduzione «bestemmiavano», che appare anche in diverse traduzioni<sup>105</sup>.

*naos* (vv.40.51):

Là dove molte traduzioni portano indifferentemente «tempio», il N.T. ha talvolta *naos* e talvolta *hieron*<sup>106</sup>. Paolo e l'Apocalisse usano sempre *naos*,

---

come Figlio di Dio, nella letteratura rabbinica, in aggancio al Sal 2,7» (*Le parabole di Gesù*, 1974 2).

<sup>101</sup> Trad. Garzanti 1960 e 1964, e C.E.I. 1974: «insultavano»; Paoline 1960. «ingiuriavano»; B.J. 1973: «*injuriaient*»; Nuovissima Versione della Bibbia 1975: «inveivano».

<sup>102</sup> cfr. ZERWICK, *in locis*.

<sup>103</sup> J.R. SCHEIFLER, «*El Salmo 22 y la Crucifixion del Señor*», *EstBib*, 24(1965) 34.

<sup>104</sup> SCHEIFLER, a.c., 35. L'autore fa abbondanti citazioni.

<sup>105</sup> Cfr. ad es. quelle di A. Chouraqui e di O. da Spinetoli.

Giovanni (tranne il detto di 2,19-21 di origine sinottica) e gli altri scritti, sinottici esclusi, usano invece sempre *hieron*. Quanto ai Sinottici, è quasi solo nei racconti della Passione che viene usato il termine *naos*, altrove è piuttosto usato *hieron*.

Quale l'accento diverso di questi due termini? Nel greco classico, *hieron* ha un significato più generico di *naos*, ed indica l'edificio, il recinto sacro. Essendo il concetto «*hieros*» diverso dal concetto ebraico di santità, perchè avulso da implicanze etiche, la LXX ordinariamente non usa *to hieron* per indicare il tempio, tranne in scritti più influenzati dall'ellenismo, nei quali esso indica il tempio di Gerusalemme<sup>107</sup>. *To hieron*, nel N.T., indica il tempio di Erode: «Una differenza rilevante rispetto a *naos* è che *hieron* non è mai spiritualizzato, ma intende sempre l'edificio con le mura, i portali, le sale, i cortili e gli edifici»<sup>108</sup>. Così Mt usa *hieron* quando si tratta del pinnacolo del tempio, di entrare nel tempio o uscirne, di insegnare in esso.

*Naos* per i greci era anzitutto l'abitazione, poi l'abitazione degli dei e, da quando gli uomini costruirono le case, la casa di Dio, il tempio o la sua parte più interna. Allo stesso modo, l'eb. *hekal* significava originariamente palazzo e tempio. La LXX distingue sacro da profano, traducendo *hekal* con casa dove aveva significato profano e con *naos* dove indicava l'abitazione di Dio. «Solo per mezzo di questa distinzione *naos* diventa un concetto culturale, che si riferisce esclusivamente al vero tempio di Dio»<sup>109</sup>, tanto è vero che la LXX non usa più *naos* per il tempio profanato da Nabucodonosor. *Naos* sembra dunque esprimere il tempio nel suo significato, come testimoniano i salmi: una casa di Dio anelata, luogo di incontro con Dio, di riposo, di gioia<sup>110</sup>.

In coerenza con questo significato, il N.T. sembra preferire *naos* là dove si tratta di qualcosa di più della semplice costruzione. Così, Mt usa *naos* riguardo al giuramento, alla profezia di Gesù sulla sua distruzione e al velo squarciato alla morte di lui<sup>111</sup>. Poichè *naos* indica il luogo dell'incontro con Dio, la sua abitazione, il suo aggancio concreto non appare tanto l'enorme costruzione erodiana, con i suoi diversi cortili, quanto piuttosto il suo cuore, il Santo e il Santo dei Santi. Per questo motivo, e per rispettare la differenza di vocabolario, appare opportuno tradurre *naos* con santuario ( e *hieron* con tempio).

*apheken to pneuma* (v.50):

---

<sup>106</sup> Sull'argomento, cfr. W.V. MEDING, «Tempio», in COENEN - BEYREUTHER - BIETENHARD, o.c., 1814-1816; e, nello stesso dizionario H. SEEBASS, «*hieros*», 1659-1661.

<sup>107</sup> Su 61 ricorrenze del termine eb. *hekal*, solo 6 volte la LXX traduce con *hieron*.

<sup>108</sup> SEEBASS, a.c., 1661.

<sup>109</sup> MEDING, a.c., 1814.

<sup>110</sup> Cfr. Sal 27,4; 28,2; 5,8; 65,5; 18,7...

<sup>111</sup> Cfr. Mt 32,21; 26,61; 27,40.51.

Alcune traduzioni rendono semplicemente con «spirò»<sup>112</sup>. Sembra più opportuno conservare l'espressione più complessa, come fanno altre traduzioni<sup>113</sup>. Il verbo greco è lo stesso di quello che appare al v.49a (*aphiemi*), tuttavia tradurre qui con il verbo «lasciare» («lasciò lo spirito») darebbe luogo ad un'espressione ambigua in italiano. Si preferisce perciò usare un altro verbo: «emise lo spirito».

*eschisthe* (v.51a):

Si preferisce conservare il passivo nella traduzione, anziché tradurre come fanno diversi autori, con un riflessivo («si squarciò»)<sup>114</sup>. Il passivo infatti può essere portatore di un senso ad esso proprio.

Quanto alle particelle coordinative (*kai, de, te*), eco del procedere ebraico del linguaggio, sono state talora omesse nella traduzione qui adottata, ma mai quando il loro valore appariva chiaramente aversativo.

## 1.5. Traduzione<sup>115</sup>

38 *Tote staurountai syn auto duo lestai, heis ex dexion kai heis ex euonymon.*

uno alla sinistra.

39 *Hoi de paraporeuomenoi eblasphemoun auton kinountes tas kephalas auton*

I passanti lo bestemmiavano scuotendo il capo

40 *kai legontes: ho kataluon ton naon kai en trisin hemerais e dicendo: «tu che distruggi il santuario e in tre giorni lo oikodomon, soston seauton, ei hyios ei tou Theou, [kai] katabethi riedifichi, salva te stesso! Se figlio di Dio sei, scendi apo tou staurou.*

dalla croce».

41 *Homoios kai hoi archiereis empaizontes meta*

Ugualmente anche i capi dei sacerdoti, facendosi beffe, insieme ton grammateon kai presbyteron elegon:

agli scribi e anziani, dicevano:

42 *Allous esosen heauton ou dunatai sosai; basileus Israel estin, «Altri ha salvato, se stesso non può salvare. Re d'Israele è, katabato nyn apo tou staurou kai pisteusomen ep'auton. scenda ora dalla croce e crederemo in lui.*

---

<sup>112</sup> Trad. C.E.I. 1974; Garzanti 1960; Ortensio da Spinetoli.

<sup>113</sup> Paoline 1960, Garzanti 1964: «rese lo spirito». B.J.: «rendit l'esprit». Nuovissima Versione della Bibbia 1975: «esalò lo spirito»; Chouraqui: «il laisse son souffle».

<sup>114</sup> Così tutte le traduzioni sopra citate.

<sup>115</sup> Il testo greco è quello riportato in NESTLE-ALAND 27.

43 *Pepoiten epi ton Theon, rhyastho nyn ei thelei auton; eipen*  
 Ha confidato in Dio, lo liberi ora se gli vuol bene; ha detto  
*gar hoti Theou eimi hyios.*

infatti: di Dio sono figlio».

44 *To d'auto kai hoi lestai hoi sustaurothentes syn auto*  
 Allo stesso modo anche i ladroni crocifissi con lui  
*oneidizon auton.*

oltraggiavano lui.

45 *Apo de ektes horas skotos egheneto epi pasan ten ghen heos*  
 Dalla sesta ora tenebra si fece su tutta la terra fino  
*horas enates.*

all'ora nona.

46 *Peri de ten enaten horan aneboesen ho Iesus phone megale*  
 Verso la nona ora gridò Gesù con voce grande

*legon: Eli Eli lema sabachthani, tout'estin: Thee mou*

dicendo: «Eli Eli lema sabachthani?», che significa: Dio mio,  
*Thee mou, hinati me egkatelipes?*

Dio mio, perchè mi hai abbandonato?

47 *Tines de ton ekei hestekoton akousantes elegon hoti Elian*  
 Alcuni di quelli che stavano lì, udito, dicevano: «E' Elia che  
*phonei houtos.*

costui chiama».

48 *Kai eutheos dramon heis ex auton kai labon spoggon plesas te*  
 E subito, corso uno di loro e presa una spugna, imbevutala  
*oxous kai peritheis kalamo epotizen auton.*

d'aceto e messala attorno a una canna, gli dava da bere.

49 *Hoi de loipoi elegon: aphas idomen ei erchetai Helias*  
 Gli altri però dicevano: «Lascia! Vediamo se viene Elia  
*soson auton.*

a salvarlo!».

50 *Ho de Iesus palin kraxas phone megale apheken*

Gesù però, dopo aver di nuovo gridato con voce grande, emise  
*to pneuma.*

lo spirito.

51a *Kai idou to katapetasma tou naou eschisthe ap'anothen*  
 Ed ecco il velo del Santuario fu squarciato dall'alto

*heos kato eis duo.*

in basso, in due.

## 2. COMPOSIZIONE

## Introduzione

La pericope di Mt 27,38-51a, dal punto di vista dell'analisi retorica, viene chiamata sottosequenza e appartiene alla terza delle quattro sequenze che compongono il racconto della Pasqua del Signore in Matteo<sup>116</sup>. La validità di tale composizione e in particolare dei limiti riconosciuti alla sottosequenza qui considerata viene data qui come un *a priori*, giacché esula dai fini del presente lavoro darne dimostrazione<sup>117</sup>. Tuttavia la composizione di Mt 27,38-51a che verrà evidenziata potrà mostrarne l'omogeneità e la completezza.

Appaiono nel testo alcuni segnali d'inizio, principali e secondari. I principali sono le seguenti determinazioni di tempo:

- allora (v.38);
- dalla sesta ora (v.45);
- verso l'ora nona (v.46).

Tali segnali indicano l'inizio dei tre passi di cui è composta la sottosequenza:

- 1° passo: vv.38-44;
- 2° passo: v.45;
- 3° passo: vv.46-51a.

All'interno del primo e del terzo passo, altri segnali indicano le parti che li compongono. Si tratta di cambi di soggetto e di certi avverbi:

- 1° passo: due ladroni (v.38);  
e i passanti (v.39);  
ugualmente anche i capi dei sacerdoti (v.41);  
allo stesso modo anche i ladroni (v.44).

Il primo passo consta dunque di quattro parti: v.38; vv.39-40; vv.41-43; v.44.

- 3° passo: Verso la nona ora Gesù (v.46);  
Alcuni...uno...gli altri (v.47-49);  
Gesù (v.50).

Appaiono così tre parti: v.46; vv.47-49; vv.50-51a.

---

<sup>116</sup> Cfr. lo schema delle quattro sequenze, secondo l'analisi del P. R. Meynet, a p. . In tutta questa seconda parte, verranno usati metodo e terminologia dell'analisi retorica come appaiono nel libro di R. MEYNET, *L'analyse rhétorique*, Paris 1989; tit. it.: *L'analisi retorica*, Brescia 1992.

<sup>117</sup> Si può notare tuttavia l'avverbio di tempo iniziale («Allora», v.38) che segnala un progresso nel racconto. Per quanto riguarda la conclusione in 51a, anche il Nestle-Aland pone un asterisco a metà del versetto. Dal punto di vista lessicale si può anche rilevare che il vocabolario di 51b fa corpo con quanto segue.



A loro volta le parti sono composte da sottoparti<sup>118</sup>, nelle più complesse delle quali si possono trovare più brani. Tutto questo verrà ora precisato nell'analisi. Per una visione d'insieme si rimanda alla tavola a p.

## 2.1. Primo passo (vv.38-44): Insulti dei Giudei a Gesù

Il primo passo è composto da due parti centrali parallele (come suggerisce «ugualmente», che apre la seconda): vv. 39-40; 41-43; e da due parti, più brevi, che lo aprono e chiudono: vv.38; 44<sup>119</sup>.

Due ladroni sono crocifissi con lui	38
-----	
I passanti lo insultano	39-40a
Insulti	40bcde
-----	
Ugualmente i capi si fanno beffe	41
Insulti	42-43
-----	
Allo stesso modo i ladroni crocifissi con lui lo oltraggiano	44

### 2.1.1. Prima parte (v.38): Con lui sono crocifissi due ladroni

Allora sono crocifissi con lui *due* ladroni,  
*uno* alla destra e *uno* alla sinistra.

Questa parte è formata da un solo brano, a sua volta costituito da un solo segmento bimembro<sup>120</sup>. In esso, il secondo membro esplicita alcuni termini del primo:

<sup>118</sup> In questa analisi, alle unità inferiori alla parte si dà il nome di sottoparti, anzichè di brani. Infatti alcune di queste unità hanno struttura più complessa (vv.42-43; 46-49) e così anche alle altre unità di medesimo livello, per ragioni di armonia, è dato il medesimo nome. I vv. 47-49 sono considerati un'unica sottoparte anzichè tre, come si potrebbe pensare (vv. 47; 48; 49), in quanto i soggetti indicano nel loro insieme un nucleo chiuso (alcuni...uno di loro...gli altri).

<sup>119</sup> Cfr. sesta legge di N.W. Lund: «Le unità di maggiore ampiezza sono di frequente introdotte e concluse da brani-cornice» (cfr. R.MEYNET, o.c., 120).

due= uno - uno  
con lui= alla destra - alla sinistra.

### 2.1.2. Seconda parte (vv. 39-40): *I passanti lo bestemmiavano*

La seconda parte comprende due sottoparti, una narrativa (vv.39-40a) e una di stile diretto (40bcde).

a) *La prima sottoparte* (vv. 39-40a) è formata da un solo segmento bimembro:

E i passanti lo bestemmiavano  
scuotendo il capo e dicendo:

I due membri sono paralleli fra loro. I due primi sintagmi (i-passanti - scuotendo-il-capo) esprimono movimento, mentre gli altri due (lo-bestemmiavano - e-dicendo) esprimono verbalità. Tutti i verbi hanno il medesimo soggetto, ma il verbo del primo membro è principale, gli altri sono secondari.

b) *La seconda sottoparte* (vv.40bcdef) è composta da due segmenti.  
+Il primo segmento (v.40bcd) appare così composto:

Tu che distruggi il *Santuario*  
e in tre giorni lo **riedifichi**.  
salva. te stesso!

E' dunque un trimembro, di tipo aa'b. I membri a-a' sono paralleli e opposti: i verbi hanno lo stesso soggetto e lo stesso oggetto, ma sono di significato opposto complementare. Il complemento di tempo esprime lo iato tra i due eventi.

Il terzo membro apparentemente non ha legami lessicali con i primi due. Appare tuttavia che «salva» è posto in relazione con «riedifichi», e «te stesso» corrisponde a «il Santuario»: sono sinonimi, non di natura ma in situazione. Non è espresso un parallelo di «distruggi»: nel caso di questo crocifisso, chi è colui che distrugge?

+Il secondo segmento (v.40ef) è così composto:

---

<sup>120</sup> Per snellire il discorso, d'ora in poi, ove la parte o la sottoparte sono costituite da un solo brano, si dirà semplicemente: la parte x è costituita da y segmenti.

Se figlio sei di Dio,  
scendi dalla croce!

Si tratta dunque di un bimembro. In entrambi i membri il verbo è seguito da un complemento (in greco retto dalla stessa preposizione *tou*), ed il soggetto è lo stesso. I verbi sono però morfologicamente diversi quanto al modo (indicativo/imperativo) e le proposizioni sono sintatticamente diverse (protasi-apodosi). Lessicalmente i due verbi possono dirsi opposti, in quanto «sei» riguarda l'essere, e «scendi» riguarda l'agire.

+ Ecco le relazioni fra i due segmenti (v.40bcd - ef) che compongono la seconda sottoparte:

«Tu che distruggi *il Santuario*  
e in tre giorni *lo riedifichi*  
*salva te stesso!*

Se figlio sei di Dio,  
**scendi** dalla croce!»

I due segmenti hanno identità sintattica, in quanto entrambi sono costituiti da una protasi (espressa da participi nel primo segmento) e da un'apodosi, costituita da imperativi. Si possono così considerare paralleli i segmenti di protasi e quelli d'apodosi. In particolare, «salva te stesso» corrisponde a «scendi dalla croce».

«Salva te stesso», terzo membro del primo segmento, appare al centro del brano, il che lo rivela come chiave di lettura dell'insieme. Secondo le leggi evidenziate dal Lund <sup>121</sup>, questo centro viene richiamato dalla fine, e difatti le due espressioni (salva/scendi) si corrispondono. Tutto il brano è costruito intorno all'idea che questo crocifisso deve salvare se stesso, e questa salvezza consiste nello scendere dalla croce. Secondo i passanti, questa è la conseguenza dovuta di quanto ha affermato di voler fare (v. 40bc) e di essere (v.40e).

c) *Le relazioni tra le due sottoparti (vv. 39-40) sono così evidenziate dalla tavola:*

---

<sup>121</sup> «Idee identiche sono spesso distribuite in modo tale da apparire alle estremità e al centro, ma non altrove nel sistema» (cit. da R. MEYNET, o.c., 119).

39 E i passanti lo bestemmiavano  
scuotendo il capo 40 e dicendo:

Tu che distruggi *il Santuario*  
e in tre giorni *lo riedifichi*,  
**salva** *te stesso!*  
Se figlio sei di Dio  
**scendi** dalla croce!

Tra le due sottoparti c'è una relazione complessiva di complementarietà, in quanto la prima è narrativa e la seconda di stile diretto; la prima, con i suoi tre verbi, specialmente quello principale, dice in sintesi il contenuto della seconda.

### 2.1.3. Terza parte (vv.41-43): *I capi si fanno beffe*

La terza parte appare pure composta di due sottoparti, una narrativa (v. 41), ed una discorsiva (vv.42-43).

a) *La prima sottoparte (v.41)* è composta da un solo segmento:

Ugualmente anche i capi dei sacerdoti, facendosi beffe,  
insieme agli scribi e anziani, dicevano:

Si tratta di un bimembro parallelo: i soggetti sono all'inizio e i verbi alla fine. C'è vicinanza lessicale tra i verbi, in quanto il primo («facendosi beffe») dice la modalità del secondo («dicevano»). Tuttavia i due termini «scribi» e «anziani» del secondo membro non hanno il rango di soggetti, ma attraverso la preposizione «con» sono associati al soggetto del primo membro, che appare così trainante.

b) *La seconda sottoparte (vv.42-43)* è costituita da due brani: v.42ab; vv.42cde-43.

+Il primo brano (v.42ab) è costituito da un solo segmento

Altri *ha salvato*  
se stesso non può *salvare*.

Si tratta di un bimembro di tipo parallelo: in entrambi i membri, il verbo è lo stesso, e così il soggetto, sottinteso. In entrambi i membri il complemento oggetto precede il verbo. Si tratta di un parallelismo di opposizione: i verbi sono morfologicamente opposti, per il tempo (passato/presente) e per la forma

(positiva/negativa); e sono opposti anche i complementi oggetto (gli altri/se stesso). I capi sono stupiti da quest'incoerenza: ciò che ha fatto per gli altri non può farlo per sé. L'ausiliare «non può» acquista rilievo perché dal punto di vista quantitativo maggiore il secondo membro rispetto al primo.

+Il secondo brano (v.42cde-43) è costituito da due segmenti.

Il primo segmento (v.42cde) è trimembro:

*Re d'Israele* è  
scenda ora dalla croce  
e crederemo in *lui*.

E' di tipo abc, con progressione logica: il primo membro è una sottintesa protasi, la cui apodosi è espressa dal secondo membro, mentre il terzo esprime una conseguenza successiva, qualora si verifichi l'apodosi (se scende dalla croce, crederemo). I due primi membri hanno in comune il soggetto, che diventa complemento nel terzo. Appare un'inclusione (Re d'Israele, pred. nom. - lui).

Il secondo segmento (v.43) è pure trimembro:

Ha confidato in **Dio**:  
lo liberi ora se gli vuol bene;  
ha detto infatti: di **Dio** sono figlio».

Esso è di tipo aba' . Colui di cui si parla è il soggetto nel primo e nel terzo membro, mentre Dio è il soggetto dei verbi del secondo membro e dell'imperativo in particolare, ma come termine appare nel primo e nel terzo. Verso il membro centrale guardano i due membri estremi, che parlano di una relazione tra l'uomo in questione e Dio, mentre il membro centrale esige dall'altra parte una reciprocità.

Il brano appare dunque così composto:

+Re d'Israele è  
-scenda *ora* dalla croce  
=e crederemo **in** lui.

=Ha confidato **in Dio**:  
-lo liberi *ora* se gli vuol bene;  
+ha detto infatti: di **Dio** sono figlio».

I due segmenti del brano appaiono concentrici (abc-c'b'a'). I due titoli, che costituiscono il contenuto dell'accusa, si trovano come inclusione nei membri estremi (Re d'Israele - di Dio sono figlio). I membri b-b' contengono gli imperativi che a detta dei locutori derivano dai titoli: un imperativo riguarda l'uomo in questione (scenda) e uno Colui nel quale ha confidato (lo

liberi). Entrambi sono seguiti dallo stesso avverbio «ora». La discesa immediata dalla croce appare la condizione di veracità dei due titoli e della relazione che essi esprimono: con gli uomini (re) e con Dio (figlio). I membri c-c' sono pure paralleli: credere e confidare appartengono allo stesso campo semantico delle relazioni fiduciali, pur essendo morfologicamente diversi per tempo e soggetto. Entrambi i verbi reggono un complemento introdotto da «in» (gr.: *epi*): in c si tratta di Gesù, in c' di Dio. Appare una differenza nei due membri: Gesù ha confidato prima di vedere, i capi crederanno dopo aver visto. Gesù ha confidato in Dio, e noi crederemo in lui: appare, velata, un'idea di mediazione.

+ La sottoparte costituita dai due brani (vv.42ab; 42bcd-43) appare così composta:

:Altri **ha salvato**  
:se stesso non può **salvare**.

-----  
+Re d'Israele è,  
-scenda **ora** dalla croce  
=e crederemo *in* lui.

=Ha confidato *in* Dio:  
-lo liberi **ora**, se gli vuol bene;  
+ha detto infatti: di Dio sono figlio.

I due brani presentano la stessa figura sintattica. una protasi (42a.c; 43a) e un'apodosi (con sviluppi ulteriori nel secondo brano).La protasi del primo brano concerne ciò che Gesù ha fatto; le due protasi del secondo brano concernono ciò che Gesù ha detto e la sua relazione con Dio. E' dunque in questione tutto ciò che Gesù ha detto, e ha detto di essere, e ciò che Gesù ha fatto, la cui conseguenza inverante dovrebbe essere : salvare se stesso, scendere ora dalla croce e, da parte di Dio, liberarlo ora. Queste espressioni hanno un valore sinonimico.

c) *Relazioni tra le due sottoparti della terza parte (vv. 41 - 42-43).*

\* 41 Ugualmente anche i capi dei sacerdoti, facendosi beffe,  
\* insieme agli scribi e anziani, dicevano:

-----  
:42 «Altri **ha salvato**  
:se stesso non può **salvare**.

+Re d'Israele è,  
- scenda **ora** dalla croce  
=e crederemo *in* lui.  
=43 Ha confidato *in* **Dio**,  
- lo liberi **ora** se gli vuol bene;  
+ha detto infatti: di **Dio** sono figlio».

Come per la seconda parte, anche le due sottoparti della terza sono in relazione di complementarietà, in quanto si spiegano a vicenda.

2.1.4. *Quarta parte (v.44): Anche i ladroni lo oltraggiavano*

La quarta parte è costituita da un solo segmento:

Allo stesso modo anche i ladroni crocifissi con **lui**  
oltraggiavano **lui**.

Si tratta di un bimembro, di tipo parallelo: i verbi hanno lo stesso soggetto (il primo verbo però è aggettivo, dunque il soggetto appare una sola volta), esprimono contemporaneità e sono entrambi seguiti da un complemento, morfologicamente identico (stessa parola, stesso referente). Si tratta di un parallelismo di opposizione: nel primo membro i ladroni sono «con lui», nel secondo «oltraggiano lui»: una condivisione forzata della condizione di Gesù non sembra comportare necessariamente un essere dalla sua parte.

### 2.1.5. L'insieme del passo (38-44)

Ecco la tavola del passo:

:<sup>38</sup> Allora sono crocifissi con lui due ladroni,  
: uno alla destra e uno alla sinistra.

-----  
:<sup>39</sup> I passanti lo *bestemmiavano*,  
: *scuotendo il capo* <sup>40</sup> e dicendo:

+ «Tu che distruggi *il Santuario*  
+ e in tre giorni lo **riedifichi**,  
= **salva te stesso!**  
- Se figlio sei di Dio,  
- scendi dalla croce!»

-----  
: <sup>41</sup> Ugualmente anche i capi dei sacerdoti, *facendosi beffe*,  
: insieme agli scribi e anziani dicevano:

\* <sup>42</sup> Altri **ha salvato**,  
\* *se stesso* non può **salvare**.

+ Re d'Israele è,  
- scenda **ora** dalla croce  
= e crederemo in lui  
= <sup>43</sup> Ha confidato in Dio:  
- lo liberi **ora** se gli vuol bene;  
+ ha detto infatti: di Dio sono figlio».

-----  
: <sup>44</sup> Allo stesso modo anche i ladroni crocifissi con lui  
: *oltraggiavano* lui.



Come il Lund ha fatto osservare<sup>122</sup>, si trovano spesso nelle stesse unità elementi di parallelismo e di concentramento. Così, in questo passo vi sono evidenti segnali di parallelismo tra le parti (cfr. gli avverbi di modo che aprono la terza e quarta parte e quindi legano tre parti), e segnali di concentramento: le due parti estreme si richiamano con termini solo in esse presenti, ed il ritmo è simile. Le parti estreme fungono da introduzione e conclusione, mentre il corpo del passo è costituito dalle due parti intermedie. Ritenendo prioritaria la composizione concentrica (ABB'A'), si possono osservare ora le relazioni tra le parti contigue ed opposte.

*a) Rapporti di contiguità: A - B (vv. 38 - 39-40)*

Nel primo membro di A e nell'ultimo di B appaiono due termini lessicalmente identici, anche se morfologicamente diversi (il primo è un verbo, l'altro è un sostantivo): «sono crocifissi» e «croce». Si tratta però di movimenti opposti: essere crocifissi, scendere dalla croce. I soggetti di A e B sono somiglianti nel fatto di essere vicini a Gesù (destra, sinistra; passanti), ma differenti in quanto i primi sono soggetti passivi, i secondi soggetti attivi; i primi tacciono, i secondi parlano. Benché «con lui» siano crocifissi due ladroni, i passanti insultano solo lui.

*B' - A' (vv. 41-43 - 44)*

B' e A' si aprono con un morfema sinonimo che colloca le due parti in parallelo tra di esse e con la parte precedente; e continuano con morfemi identici («anche i»). Così sono accostati anche i termini restanti: «capi dei sacerdoti» - «ladroni». I verbi infatti sono sinonimi: «facendosi beffe» - «oltraggiavano» e si trovano nel primo membro di B' e nell'ultimo di A' (fenomeno di chiusura). La differenza tra di due soggetti sta nel fatto che i soggetti di A' sono «crocifissi con lui». Croce/crocifissi appare una volta in ciascuna parte. Anche qui, in B' si tratta di scendere dalla croce, in A' di essere crocifissi-con.

*b) Rapporti tra le parti estreme: A - A' (vv. 38 - 44)*

«Ladroni» appare nel primo membro sia di A che di A', e non appare altrove. Sul piano lessicale, i primi membri di A e A' sono identici (crocifissi con lui - ladroni), con un ordine inverso di termini, il che sottolinea l'inclusione. Ci sono però differenze dal punto di vista sintattico (modi del verbo, che in A' è diventato aggettivo), e dal punto di vista lessicale, per la diversità di avverbi (di tempo, in A; di modo, in A'). I secondi membri evidenziano la differenza: in A il secondo membro è solo espansione esplicativa del primo, in A' è espresso dal verbo ciò che era anticipato da «Allo stesso modo». In A il verbo principale (e unico) è nel primo membro, in A' il verbo principale è nell'ultimo membro (fenomeno di chiusura). Mentre il

---

<sup>122</sup> Legge n.7: «Vi è spesso un miscuglio di linee chiastiche e parallele all'interno della stessa unità» (cit. da R. MEYNET, o.c., 120).

verbo di A è passivo, il verbo di A' è attivo. A' chiarisce ciò che A descriveva solo nella sua apparenza: i due ladroni sono costretti ad essere «con» Gesù (pareva dunque che qualcuno fosse con lui); in realtà, come gli altri, sono contro.

*c) Rapporti tra le parti centrali B - B' (vv.39-40 - 41-43)*

Le due parti appaiono parallele, per il succedersi in entrambe di narrazione e discorso diretto, per il sintagma «ugualmente» che apre la seconda. La parte di discorso diretto in B è meno ampia della corrispondente in B' (fenomeno dell'ampliamento); ciò sembra esprimere una parte maggiore del secondo gruppo nel fatto. In B le parole sono rivolte direttamente al Crocifisso (verbi alla prima persona singolare), in B' sono espresse considerazioni su di lui, in terza persona singolare. Incapacità, impossibilità di comunicazione?

In entrambi le parti ricorrono termini identici o sinonimi:

lo bestemmiavano (v.39) - facendosi beffe (v.41a);

dicendo (v.40a) - dicevano (v.41b);

salva (v.40d) - ha salvato, non può salvare (v.42ab);

scendi dalla croce (v.40f) - scenda [...] dalla croce (v.42d);

figlio sei di Dio (v.40e) - di Dio sono figlio (v.43c);

Il membro centrale della parte di discorso diretto di B (v.40d) riappare nel primo membro della corrispondente parte di B': e cioè il verbo salvare, che così appare il *leit-motif* del discorso<sup>123</sup>. In B' appare un elemento in più: l'interpellazione diretta a Dio, chiamato anch'egli a dimostrare la verità delle sue relazioni con quest'uomo. Unica sembra l'idea che percorre i due discorsi: l'incompatibilità tra lo stare sulla croce di Gesù e ciò che ha fatto e detto, con i suoi titoli in particolare; infine, incompatibilità di Dio con la croce. La richiesta è comune: scenda dalla croce. Si può rilevare il contrasto tra «in tre giorni» (B) e «ora» (B'): c'è quasi un'ironia in Matteo, che evidenzia una contraddizione non percepita dagli stessi locutori.

*d) Il primo passo nel suo insieme (vv.38-44)*

In ognuna delle quattro parti appare il termine croce: come verbo passivo nelle parti estreme, come sostantivo (complemento di scendere) nelle centrali. La crocifissione dunque è, per i presenti, qualcosa di subito, da cui, potendo, ci si deve liberare.

Soggetti grammaticali delle quattro parti sono, in quelle estreme, i ladroni, in quelle intermedie, i passanti e i capi giudaici. Dai passanti ai capi, ai malfattori crocifissi con Gesù, tutti (pur con differente intensità) hanno lo stesso atteggiamento e concordano nel legare la salvezza alla discesa dalla croce, luogo di non-salvezza. Nessuno mostra accenni di pietà anche solo umana.

---

<sup>123</sup> Cfr. legge n.4 del Lund, detta «dello spostamento dal centro verso le estremità» (R. MEYNET, o.c.,120).



L



L

bjbjýÿÿÿ  
 {{ +  
 ýÿÿ  
 87 87 ,| d• x<sup>L</sup> □  
 □  
 □  
 ¶  
 f f f 8 Ô che avvenne.  
 «Tenebra» appare dunque al centro del centro. Non è detto chi è l'agente  
 causante, ma appare evidente dalla natura dell'evento che non è opera  
 dell'uomo.

### 2.3. Terzo passo (vv. 46-51a): Il grido e la risposta

Il terzo passo appare composto da tre parti concentriche ABA':

Gesù gridò con voce grande:	46a
Eli, Eli, perché?	46bcd
-----	
Alcuni dicevano:	47ab
Chiama Elia	47c
Uno gli dava da bere aceto	48
Gli altri dicevano:	49a
lascia, vediamo se viene Elia	49b
-----	
Gesù, gridato con voce grande, emise lo spirito	50
Eli risponde: il velo squarciato	51a

La prima e l'ultima parte sono composte da narrazione e discorso diretto; in quella centrale si ripete questa composizione, con al centro un'azione. Gesù è il soggetto delle parti estreme (non di 51a però), al centro il soggetto è un gruppo di astanti.

#### 2.3.1. Prima parte (v.46): Il primo grido

La prima parte è formata da due sottoparti: la prima di carattere narrativo (v.46ab), la seconda di stile diretto, con la sua traduzione (46cde).

a) *La prima sottoparte (v.46a)* è costituita da un solo segmento:

Verso la nona ora  
gridò Gesù con voce grande dicendo:

Si tratta di un bimembro, in cui i termini centrali («gridò Gesù») sono preceduti e seguiti da due complementi, uno di tempo («verso la nona ora») e uno di modo («con voce grande dicendo»).

b) *La seconda sottoparte (v.46bcd)* è pure costituita da un solo segmento:

= «**Eli Eli lema sabachthani?**»

- che significa:

= **Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?**

Si tratta di un trimembro, di tipo aba', in cui l'identità tra a e a' è garantita da b («che significa»). La presenza di due identiche invocazioni («Eli Eli - Dio mio, Dio mio») quadruplicate per la versione in due lingue, come pure la doppia domanda, dà forza alla frase. Nella cultura ebraica infatti un'espressione acquista consistenza solo se detta due volte. *El* qui è invocato quattro volte: è veramente un grido. E si esprime anche universalità: in questa frase del Crocifisso si ritrovano il giudeo e il pagano.

c) *Le due sottoparti 46a - 46bcd* sono in *rapporto*, in quanto la seconda esplicita la prima:

Verso la nona ora

gridò Gesù con voce grande dicendo:

= «**Eli Eli lema sabachthani?**»

+ che significa:

= **Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?**

### 2.3.2. *Seconda parte (vv.47 - 49)*

La seconda parte è composta da tre sottoparti:

- Alcuni dicevano: chiama Elia (v.47)

- Uno gli dava da bere aceto: (v.48)

- Gli altri dicevano: lascia, forse viene Elia (v.49).

a) *La prima sottoparte (v.47)* è composta da due brani (47ab;47c).

+ Il primo brano (47ab) è un segmento bimembro:



Alcuni di quelli che stavano lì  
udito, dicevano:

Il soggetto è lo stesso in entrambi i membri; il verbo del primo membro descrive il soggetto in rapporto al crocifisso: stavano presso di lui; i verbi del secondo membro appartengono al campo semantico della parola (ascoltare, dire) e sono complementari tra di loro.

+ Il secondo brano (v.47c) è costituito da un segmento unimembro:

«E' Elia che costui chiama»<sup>124</sup>.

+ I due brani sono in relazione in quanto il secondo esplicita il primo:

Alcuni di quelli che stavano lì,  
udito, **dicevano:**

«E' Elia che costui **chiama**».

Come nel primo brano, anche nel secondo c'è un verbo di dire (chiama).

b) *La seconda sottoparte (v.48)* è costituita da un solo segmento:

+ E subito, corso uno di loro

+ e presa una spugna e imbevutala d'aceto

+ e messala-attorno ad una canna, gli dava-da-bere.

E' un trimembro, di tipo abc: i membri sono in una successione cronologica, la quale ha il suo culmine nel verbo finale, che è anche il principale: «gli dava-da-bere». Elementi di parallelismo sono la congiunzione «e» che apre ciascun membro, e i quattro participi (aoristi in gr.), che hanno lo stesso soggetto: «uno».

c) *La terza sottoparte (v.49)* è composta da due brani (vv.49a - 49bc).

+ Il primo brano (v.49a), narrativo, è costituito da un solo segmento unimembro:

Gli altri però dicevano:

+ Il secondo brano (v.49bc), di stile diretto, è costituito da un segmento bimembro:

«Lascia! Vediamo

---

<sup>124</sup> In greco il soggetto segue il verbo, ma in italiano occorre che lo preceda per evitare l'ambiguità dell'espressione: «E' Elia che chiama costui».

se viene Elia a salvarlo!».

I due membri non sembrano avere nessun elemento di parallelismo.

+ Neppure l'insieme della sottoparte mostra particolari corrispondenze, se non nel senso che il secondo brano esplicita il primo:

Gli altri però dicevano:

«Lascia! Vediamo  
se viene Elia a salvarlo!».

d) *Relazioni tra le tre sottoparti (vv.47; 48; 49)*

Ecco l'insieme della parte costituita dai vv.47-49:

= 47 Alcuni di quelli che stavano lì,  
- udito, *dicevano:*  
+ «E' **Elia** che costui chiama».

48 E subito corso uno di loro  
e presa una spugna e imbevutala d'aceto  
e messala-attorno a una canna, gli dava- da- bere.

= 49 Gli altri però *dicevano:*  
- «Lascia! Vediamo  
+ se viene **Elia** a salvarlo!».

Si tratta di una composizione concentrica di tipo ABA': al centro il soggetto è al singolare, agli estremi, al plurale; al centro c'è un'azione, agli estremi un dire. Agli estremi si parla di Elia, ma non al centro.«Alcuni» (v.47) separa un gruppo tra gli astanti; «uno di loro» (v.48) e «gli altri» (v.49) ne sono le due componenti. Essi parlano di Gesù, ma non con lui. Tutti danno una stessa interpretazione del grido di Gesù (v.47c), e la maggior parte resta in un'attesa curiosa (v.49), benché non astiosa. Al centro è abbozzata una via oscura ma efficace (gli dava-da-bere) per raggiungere la realtà del Crocifisso: quella della misericordia. Un gesto però smorzato e riassorbito dall'indifferenza del gruppo. Forse l'Elia, consolatore dei moribondi, poteva essere in quel momento, per Gesù, quell'«uno».

Chi sono queste persone? Dall'uso della canna (giavellotto?) e della bevanda tipica romana, dall'interpretazione del grido che rivela conoscenza solo sommaria del mondo ebraico, si può pensare ai soldati romani di guardia.

2.3.3. *Terza parte (vv.50-51a): Gesù muore, Dio risponde*

Anche qui due sottoparti compongono la parte: la prima ha per soggetto attivo Gesù (v.50), la seconda per soggetto passivo il velo.

a) *La prima sottoparte (v.50)* è costituita da un segmento bimembro:

Gesù però, dopo aver di nuovo gridato con voce grande,  
emise lo spirito.

Il soggetto dei due membri è lo stesso ed i verbi esprimono un identico movimento: l'emissione. Tuttavia, la proposizione che appare nel primo membro è dipendente, mentre quella del secondo è principale. I termini sono tutti diversi, ma hanno un'analogia: dalla gola di Gesù esce il grido e lo spirito. Richiamo alla morte e alla vita nuova?

b) *La seconda sottoparte (v.51a)* è pure costituita da un segmento bimembro:

Ed ecco il velo del Santuario fu squarciato  
dall'alto in basso in due.

Soggetto e verbo sono nel primo membro, mentre nel secondo appaiono complementi di modo. Il verbo è al passivo: il suo soggetto reale può essere indicato da «dall'alto»: lo squarcio non comincia dal basso (come succederebbe se l'autore fosse un uomo), ma dall'alto. Si tratta dunque di un passivo divino. Uno dei due veli del Santuario è squarciato in due: ulteriore richiamo alla dualità.

c) *Relazioni tra le due sottoparti (v.50 e v:51a):*

50 Gesù però dopo aver di nuovo gridato con voce grande  
emise lo spirito

Ed ecco il velo del Santuario fu squarciato  
dall'alto in basso in due.

A prima vista, le due sottoparti sono completamente estranee l'una all'altra. Nella prima sottoparte però c'è l'idea di separazione tra colui che grida e lo spirito; anche nella seconda sottoparte c'è separazione in una realtà di per sé

una: il velo. Forse questo velo squarciato è metafora di ciò che è avvenuto. Ma cambiano gli agenti: gli uomini hanno crocifisso Gesù; Gesù emette lo spirito; Dio squarcia il velo. Chi comanda la storia? E qual è il significato di ciò che è avvenuto?

#### 2.3.4. *L'insieme del terzo passo (vv.46-51a)*

Ecco l'insieme del passo:

46 Verso la nona ora, **gridò Gesù con voce grande** dicendo:

«Eli Eli lema sabachthani?»

che significa:

*Dio mio, Dio mio, perchè mi hai abbandonato?*

---

47 Alcuni di quelli che stavano lì,

udito ,

dicevano:

«E' Elia che costui chiama».

48 E subito, corso uno di loro

e presa una spugna e imbevutala d'aceto

e messala-attorno a una canna, gli dava-da-bere

49 Gli altri però

dicevano:

«Lascia! Vediamo

se viene Elia a salvarlo».

---

50 **Gesù** però, dopo **aver** di nuovo **gridato con voce grande**,

emise lo spirito.

51 Ed ecco il velo del Santuario fu squarciato

dall'alto in basso in due.

Il passo appare composto da tre parti concentriche (ABA'). Gesù è nominato ed è soggetto nel primo membro delle parti estreme , mentre i soggetti della parte centrale formano un insieme.

#### a) *Rapporti tra le parti estreme: A (v.46) e A' (v.50-51a)*

Le rispettive prime sottoparti (vv.46ab - 50) delle parti estreme sono parallele: hanno lo stesso soggetto, Gesù, ed altri termini identici vi ricorrono: «con voce grande», gridare (sinonimi in greco). Segnala il parallelismo anche l'avverbio «di nuovo» (v.50a). La prima sottoparte presenta tuttavia un'indicazione di tempo e segnala il contenuto, che seguirà, del grido («dicendo»). La sottoparte corrispondente economizza tutto questo ed aggiunge un elemento nuovo: «emise lo spirito».

Le seconde sottoparti apparentemente sono senza relazione, ma occorre cercarla, essendo introdotte da sottoparti parallele. In 46cde Gesù grida a Dio la sua domanda, in 51a il passivo divino segnala che si tratta di una risposta, anche se misteriosa: essa lo raggiunge dopo che è morto.

Si può notare, nel testo greco, un'identità parziale paronomastica tra *egkatelipes* (tu hai abbandonato) e *katapetasma* (velo).

*b) Rapporti tra il centro B (vv.47-49) e le parti estreme A-A' (vv.46; 50-51a)*

Le due parti parallele A e A' hanno nel mezzo questo lungo inciso. Il gruppo centrale parla e agisce in seguito a quanto appare in A', ma non c'è dialogo tra il gruppo e l'uomo crocifisso. Gesù non parla agli uomini, ma a Dio. Questo gruppo ascolta e non comprende; guarda, ma aspetta di vedere (v.49b). Gesù nomina Dio, ma essi non ne sanno intendere il nome. Un abisso appare tra gli astanti e l'uomo crocifisso.

Il centro, in rapporto alle parti estreme, evidenzia il totale rifiuto di Gesù da parte degli uomini (in questo caso probabilmente i romani). Il gesto, subito smorzato, appare un abbozzo di comunicazione, ma è poco più che un tentativo<sup>125</sup>.

La solitudine di Gesù appare totale. Gesù non parla, grida con grande voce. Ma la sua voce è incompresa dagli uomini e apparentemente inascoltata da Dio. Il grido di Gesù appare ampliato da questo grande silenzio che avvolge cielo e terra. E' in queste condizioni che Gesù emette, lascia andare lo spirito. Solo dopo avviene una risposta dall'alto.

#### **2.4. L'insieme della sottosequenza (vv.38-51a): Tenebra su tutta la terra per tre ore**

<sup>38</sup> Allora sono crocifissi con lui due ladroni,  
uno alla destra e uno alla sinistra.

-----  
<sup>39</sup> I passanti lo bestemmiavano  
scuotendo il capo <sup>40</sup> e dicendo:

«Tu che distruggi il Santuario  
e in tre giorni lo riedifichi,  
*salva* te stesso!

**Se figlio sei di Dio,  
scendi dalla croce!»**

-----  
<sup>41</sup> Ugualmente anche i capi dei sacerdoti, facendosi beffe  
insieme agli scribi e anziani, dicevano:

---

<sup>125</sup> La considerazione del ruolo di centro che ha il fatto dell'offerta dell'aceto anche negli altri Vangeli, Giovanni compreso, rivela forse il processo che l'episodio, storico, aveva subito nella riflessione delle prime comunità cristiane, memori dell'A.T.: da gesto di compassione a simbolo del rifiuto, sulla scia di Sal 69,22.

42 «Altri *ha salvato*,  
se stesso non può *salvare*.  
Re d'Israele è,  
**scenda ora dalla croce**  
e crederemo in lui.  
43 Ha confidato in Dio,  
lo liberi ora, se gli vuol bene;  
ha detto infatti: **di Dio sono figlio**».

---

44 Allo stesso modo anche i ladroni crocifissi con lui  
oltraggiavano lui .

45 Dalla sesta ora  
tenebra si fece su tutta la terra  
fino all'ora nona.

46 Verso la nona ora  
**gridò Gesù** **con voce grande** dicendo:  
«Eli Eli lema sabachthani?»  
che significa:  
Dio mio, Dio mio, perchè mi hai abbandonato?

---

47 Alcuni di quelli-che-stavano lì  
udito dicevano:  
«E' Elia che costui chiama».

48 E subito corso uno di loro  
e presa la spugna, imbevutala d'aceto,  
e messala-attorno a una canna, gli dava da bere.

49 Gli altri però dicevano:  
«Lascia! Vediamo  
se viene Elia a *salvarlo*».

---

50 Gesù però dopo aver di nuovo **gridato con voce grande**  
emise lo spirito.  
51a Ed ecco il velo del Santuario fu squarciato  
dall'alto in basso in due.

La sottosequenza si compone di due passi di lunghezza simile e di un centro, il secondo passo, assai breve. E' di tipo ABA'.

a) *Legami tra i passi estremi: A (vv.38-44) e A' (vv.46-51a)*

In entrambi i passi ogni parte è in relazione con Gesù; ma Gesù non è mai soggetto in A, mentre lo è delle due parti estreme di A'.

In A Gesù tace; in A' non parla, grida; non agli uomini, ma a *El*. Sembra non avere più nulla di verbale da dire agli uomini. Resta perciò in tutta la sottosequenza un grande silenzio da parte sua.

Dio è nominato in A, ma non è soggetto; interviene come soggetto per ultimo, in A'. In entrambi i passi, molti sono i termini del campo semantico di «parlare»: bestemmiare, dire (vv.40a, 41b, 43c, 46b, 47b, 49a), farsi beffe, oltraggiare, gridare (vv.46b, 50a), udire, chiamare, voce. Mentre i commenti degli astanti in A riguardano ciò che Gesù ha fatto e ha detto di essere, in A'

riguardano il suo grido sulla croce: più che insulto, manifestano misconoscimento di lui e curiosità.

Il verbo «salvare» è pronunciato da tutti i gruppi: è ciò che accomuna i tre discorsi espliciti degli astanti (vv.40; 42-43; 49). All'insulto dei capi: «Ha confidato in Dio; lo liberi» in A, sembra fare da *pendant* il grido di Gesù in A', quasi che egli sia stato toccato nel punto più vivo, la sua relazione con Dio. I due passi sono saldamente legati anche dalla contiguità di luogo e di tempo.

Una differenza tra A e A' sta nel fatto che in A gli spettatori sono Giudei e in A' sono Romani, pagani. Al riguardo, nella comune incomprendimento, appaiono delle differenze: per tre volte si parla di insulti da parte dei Giudei, che pure, dalle loro stesse parole, testimoniano di conoscere colui che è crocifisso. I pagani, che non mostrano di conoscerlo e fraintendono le sue parole, non appaiono però accaniti contro di lui ed hanno un accenno di pietà. Resta però il fatto che sono essi che hanno decretato ed eseguito la condanna.

Si può rilevare in A e A' una differenza riguardo al tempo: in A gli spettatori chiedono che «ora» scenda dalla croce (vv.42d; 43b), in A' , alla «nona ora», Dio risponde.

In A' non appare mai il termine croce: forse perché A' è incentrato sul «grido», sul rapporto di Gesù con Dio; e forse perché, con l'emissione dello spirito e lo squarciamento del velo, una luce, sia pur ancora notturna, di risurrezione illumina il brano. Dagli uomini (A), la morte, da Dio (A'), la risurrezione. L'emissione dello spirito, lo squarciamento del velo sono elementi di novità rispetto ad A, che aprono sul futuro.

Nel primo membro di A (v.38a) e nell'ultimo membro di A' appare “due”. Nei due segmenti estremi sono espresse due direzioni: destra - sinistra (v.38b), alto - basso (v.51a). Esprimono forse le due dimensioni dell'evento, umana e divina? Unite, formano una croce.

#### *b) Legami tra B (v.45) e il resto*

«tutta la terra» riunisce A e A', Giudei e Pagani: tutta l'umanità è riunita nel rifiuto di credere a Gesù, che è rifiuto di lui stesso, dato che viene ucciso. Su tutti perciò si stende la tenebra. «Dalla sesta ora [...] fino all'ora nona» abbraccia A e A'. Appare chiaramente come «tenebra», che compare al centro e una sola volta, non è un evento o elemento aggiuntivo, ma la chiave per comprendere A e A': sul mondo intero c'è tenebra (cecità, sordità, rifiuto). B dichiara la realtà di A e A'.

Queste tenebre sono su tutta la terra, ma non per sempre: c'è un limite di tempo in cui sono rinchiusi. E' loro assegnato un termine: dopo tre ore (cfr. i tre giorni del v.40c), in contrasto col preteso «ora». Così, proprio nel culmine del racconto della smentita umana di Gesù, questo versetto dà la chiave di ciò

che l'intera sottosequenza esprime: una risposta dall'alto che pone un limite alla tenebra, dopo tre ore.

Due sono nel testo gli interventi di Dio, e appaiono al centro (la tenebra, v.45) e alla fine (lo squarciamento del velo, v.51a). Come il Lund ha fatto rilevare<sup>126</sup>, il cambiamento è sempre al centro, poi il discorso prosegue secondo il precedente sviluppo, finché all'estremità riappare l'idea del cambiamento. Appare così la corrispondenza tra le due azioni: la tenebra generale ma limitata ha in sé un aspetto di morte e vita richiamato pure dal velo squarciato e l'annuncio è lo stesso: sta avvenendo un dramma, ma misteriosamente apre su un bene inatteso e impossibile all'uomo, opera di Dio. Un giudizio è operato da Dio, ma inaspettatamente l'esito è una maggior grazia: delle tenebre diventano luce, una barriera invalicabile viene aperta. Dopo che Gesù ha lasciato andare, con la sua morte, il suo spirito, qualcosa di inaudito è avvenuto. Il Santuario poteva ormai cadere, era già caduto, qualcosa di totalmente nuovo era edificato.

### 3. CONTESTO BIBLICO

Il testo biblico - lo insegnava già Ireneo - va interpretato alla luce del suo contesto. Il primo contesto della sottosequenza che verrà considerato è il racconto della Pasqua in Matteo.

Il confronto sinottico potrà permettere di cogliere la specificità del testo matteo. Uno sguardo, sia pur sommario, all'insieme del Vangelo aiuterà a

---

<sup>126</sup> Cfr leggi nn. 1-3, cit. da R. MEYNET, o.c., 119.



meglio comprendere il testo qui considerato e la coerenza del discorso dell'evangelista.

Abbreviando i percorsi, si considererà il denso retroscena veterotestamentario. Anche lì, ai fini della sintesi, sarà privilegiato qualche percorso.

### 3.1. Mt 27,38-51a nel contesto del racconto della Pasqua in Matteo

Secondo l'analisi del P. R. Meynet<sup>127</sup>, questa è la composizione, in sequenze e sottosequenze, del racconto matteo della Pasqua:

*Prima sequenza*

26,1-19;26,20-35; 26,36-56.

*Seconda sequenza*

26,57-75; 27,3-26.

*Terza sequenza*

27,27-37;27,38-51a 27,51b-61.

*Quarta sequenza*

27,62-28,1-8; 28,11-20.

Si cercherà ora di leggere la sottosequenza 27,38-51a in questo contesto.

#### 3.1.1. Mt 27,38-51a nell'insieme della terza sequenza

Due sottosequenze incorniciano quella qui considerata:

-Mt 27,27-37: Dal pretorio al Golgota: l'esecuzione della condanna di Gesù.

-Mt 27,51b-61: all'ora nona al tramonto: avvenimenti dopo la morte di Gesù.

La prima sottosequenza (27,27-37) appare tripartita e concentrica (ABA'):

+A: Nel pretorio, scherno dei pagani: «Salve, re dei Giudei!»: 27,27-31;

+B: «Mentre uscivano», Simone costretto a portare la croce: 27,32.

+A': Al Golgota, Gesù crocifisso dai pagani, con la scritta: «Gesù, il re dei Giudei»: 27,33-37.

Protagonisti «attivi» i soldati pagani (A-A'). Lo scherno concerne il titolo «re dei Giudei». Al centro, uno che condivide la sorte di Gesù, ma costretto.

La sottosequenza 27,51b-61 presenta una analoga composizione (ABA'): .

---

<sup>127</sup> Note fotocopiate date durante il Seminario maggiore «la Pasqua del Signore nei Sinottici», P.U.G. 1994-'95.

+A: All'ora nona (v.45), la terra fu sconvolta, le tombe furono aperte da Dio: 27,51b-53.

Il centurione e gli altri al vedere dicono: era figlio di Dio: 27,54.

= B: C'erano lì donne che guardavano da lontano: 27,55-56.

+A': «Fattasi sera», Giuseppe chiede a Pilato il corpo e lo seppellisce nel suo sepolcro nuovo: 27,57-60.

C'erano lì donne che guardavano davanti alla tomba: 27,61.

La tomba fa da inclusione: aperte da Dio le prime, chiusa e custodita dagli uomini la seconda.

Anche l'insieme delle tre sottosequenze, di cui quella qui considerata è la centrale, è una costruzione di tipo concentrico (ABA'). Il confronto fra le due sottosequenze estreme permette di riconoscere elementi comuni:

- c'è la successione logica di uno stesso racconto, quello della passione di Gesù;

- oltre a Gesù, compaiono in entrambe le sottosequenze i soldati, pagani, e degli altri personaggi, giudei;

- Gesù tace.

Ci sono elementi opposti:

- l'insulto dei soldati (A) diventa timore e confessione di fede (A');

- al silenzio di Dio (A) segue il suo intervento che sconvolge il mondo (A');

- Gesù è crocifisso (A), Gesù è tolto dalla croce (A');

- dei vivi sono come morti (non vedono, non capiscono: A); dei morti diventano vivi (i santi che risorgono; il gruppo che confessa: A');

- i Giudei consegnano a Pilato (ai pagani) Gesù (A), un giudeo discepolo richiede loro il corpo e lo rià (A').

Personaggi nuovi emergono in A': le donne, Giuseppe, il centurione che si evidenzia nel gruppo: come se tutti i personaggi positivi apparissero solo dopo la morte di Gesù.

Dato che tra le sottosequenze A e A' c'è un capovolgimento di situazione, appare con forza la centralità della sottosequenza 27,38-51a. I due titoli che compaiono in A (re dei Giudei) e in A' (figlio di Dio) si ritrovano in questa parte centrale<sup>128</sup>.

I due gruppi, giudei e pagani, compaiono anche in B. Come in A, anche in B ci sono persone «costrette» a condividere la sorte di Gesù: nessun vero discepolo appare nel racconto della passione prima della sua morte. La tenebra che funge da chiave interpretativa in B ricompare alla fine di A' nel sepolcro in cui Gesù è deposto, nella notte che scende.

Solo in B appare una (doppia) parola di Gesù, la quale, in questo contesto più vasto, risuona in un più grande silenzio.

La sottosequenza B appare la chiave del racconto di 27,27-61: mentre da un lato è il seguito logico di A, dall'altro annuncia un rovesciamento di situazione già in atto (la tenebra generale e limitata, la squarciatura del velo).

---

<sup>128</sup> «Re dei Giudei» (v.37) evidenzia una lettura politica del titolo messianico «re d'Israele».

A' sembra pure la continuazione logica di B (sepoltura dopo la morte): In realtà, molti elementi (lo sconvolgimento cosmico, i santi che risorgono, l'onore al corpo, le donne in attesa) segnalano che c'è un'altra versione della storia, che il centurione e i compagni cominciano a vedere.

### 3.1.2. Mt 27,27-61 nel racconto matteo della Pasqua

La sequenza Mt 27,27-61 è preceduta da altre due: 26,1-56 e 26,57-27,26, e seguita da un'ultima: 27,62-28,20. La composizione globale appare di tipo parallelo: ABA'B'. Lo segnala anche la presenza di tre sottosequenze nella prima e terza sequenza e di due nella seconda e nella quarta.

Comparando A (26,1-56) e A' (27,27-61, cui appartiene la pericope qui considerata), si può notare come, dopo gli episodi iniziali (26,1-13) che sintetizzano e anticipano l'intero racconto, le due narrazioni scorrono diverse ma parallele ed hanno due centri che si corrispondono:

A: l'Eucarestia, preceduta e seguita dal tradimento-rinnegamento dei discepoli;

A': la tenebra e il grido di Gesù in croce, preceduti e seguiti dagli insulti-misconoscimenti di giudei e pagani.

Il grido culmina con l'emissione dello spirito: la vicenda umana di Gesù giunge al suo culmine; l'Eucarestia la anticipa e ne esprime il significato. Il centro di A va letto alla luce del centro di A' e viceversa.

Gesù si dà al Padre (orazione nel Getsemani) e agli uomini (26,36-56: A); e ancora il suo corpo viene dato da Pilato al discepolo (27,58: A'). In A non vi sono più discepoli (26,56b: «tutti i discepoli, abbandonatolo, fuggirono»); in A' si costituisce un gruppo nuovo e composito di discepoli, anche se ancora in formazione: il centurione e i compagni, le donne, Giuseppe.

La sequenza B (Mt 26,57-27,26) presenta nelle sue due sottosequenze i due processi, giudaico e romano, i due titoli («Cristo, figlio di Dio»: 26,63; e «re dei Giudei»: 27,11), i due diversi esiti del rinnegamento (26,75b) e del tradimento (27,5). «Tutta la terra» alla fine concorda: «sia crocifisso» (27,26).

La sequenza B' (Mt 27,62-28,20) mostra il proseguire dei tentativi dei capi giudaici, con l'assenso di Pilato, per eliminare, oltre alla vita, anche la memoria di Gesù. Ormai però le tenebre si sono diradate e da essi si separa chiaramente il gruppo dei credenti, i cui occhi si aprono ancor più con l'esperienza del Risorto e divengono così pronti per essere inviati «a tutte le nazioni» a renderle discepole (*matheteusate*: 28,19), come essi stessi erano stati generati discepoli dalla Pasqua del Signore.

In B Gesù era sotto processo, perdente; in B' la sua vittoria, concretizzata nella sua resurrezione e nella nascita dei discepoli, è testimoniata al mondo. Le nazioni della terra si erano unite nel rifiuto; dalla sua morte e resurrezione è offerta a tutte l'accoglienza nel nuovo Santuario. Colui che si voleva togliere di mezzo (B) resterà con i suoi «fino alla fine del mondo» (28,20).

Le quattro sequenze sono unite dal succedersi degli eventi narrati (passione, morte, resurrezione di Gesù, invio dei discepoli al mondo), e da un messaggio comune:

- una luce apparente si rivela tenebra e viene diradata da una luce vera;
- un mondo finisce (tenebra, velo, terremoto) e uno nasce (tombe ed occhi che si aprono, lingue che ci sciolgono);
- un'idea di Dio muore («lo liberi, se lo ama!»: 27,43), e un velo è squarciato a manifestare il vero volto di Dio (27,51a).

C'è una storia che appare: il giudizio, la condanna, la morte, la smentita di Gesù. E un'altra che si realizza in essa: proprio attraverso questi avvenimenti, Gesù esprime alla perfezione la sua figliolanza con Dio e la sua regalità verso gli uomini e il mondo. E' quello che ha colto il centurione con i suoi, sotto la croce.

## **3.2. Il racconto matteo della Pasqua nel confronto sinottico**

### *3.2.1. Mt 27,38-51a nel confronto sinottico*

Nel confronto sinottico dei racconti della Pasqua, appare utile prendere come base il testo di Marco, in quanto «non si può mettere in dubbio che, complessivamente almeno, il *cliché* arcaico sulla Passione che traspare da tutti i Vangeli, si trova in Marco allo stato più semplice e primitivo»<sup>129</sup>. La sottosequenza qui considerata appare quasi testualmente in Marco, con differenze, tuttavia, che possono rivelare gli intenti specifici di Matteo. Per ben due volte, negli insulti dei passanti e dei capi, Matteo inserisce il titolo «figlio di Dio»; la seconda volta, nel contesto di una ulteriore citazione testuale del Sal 22. Al gruppo dei capi, Mt aggiunge gli anziani (v.41). Omette il titolo «Cristo», che Mc premette a quello di «re d'Israele» (Mc 15,32). In Mc, Gesù deve scendere in quel momento dalla croce «affinché» vedano e credano; Mt anziché la frase finale, ha un'affermazione più decisa: «crederemo» (Mc 15,32; Mt 27,43), ed elimina il verbo vedere.

Al v.45, il testo di Mt è come quello di Mc 15,33, tranne «dalla (*apo de*)» («sesta ora») al posto di «e giunta» (*kai ghenomenes*), «il che indica forse

---

<sup>129</sup> M. LACONI, «La passione secondo Matteo», *Parole di vita* 17 1972, 64. Cfr. anche J.R. SCHEIFLER, «*El Salmo 22 y la Crucifixion del Senor*», *EstBib* 24(1965) p.12, nota 12.

un'invasione crescente delle tenebre»<sup>130</sup>. Al versetto seguente, di nuovo, Mt ha «la stessa riserva, più accentuata, sul momento preciso: *peri de* [verso] invece di *kai* (Mc)»<sup>131</sup>.

Il secondo versetto del Sal 22, citato solo da Mc-Mt, presenta nei due differenze testuali, che secondo il Nestle-Aland<sup>27</sup> si riducono al nome di Dio: *Eloi Eloi* in Mc 15,34 ed *Eli Eli* in Mt 27,46. Secondo Scheifler<sup>132</sup>:

Sembra certo che la forma di Mc è Eloi, mentre quella di Mt è Eli. Entrambe possono essere aramaico. Mc sembra rappresentare la forma più antica. Interpretato il contesto letterario degli evangelisti come immediato, Mt supporrebbe uno sforzo per spiegare il malinteso dei presenti, correggendo la forma corrente di Mc. Mc o non intese come noi la confusione o non pretese di spiegarla. *Eloi* sembra in ogni caso inconfondibile con il nome di Elia: *'Eliyyahu* (eb. e ar.), pur abbreviato *'Eliyyah*. Per questo si pensa che Mt restituisce l'originale pronunciato da Gesù.

In Mt 27,47, nella prima reazione degli astanti al grido di Gesù, scompare in Mt un'altra volta il verbo vedere (Mc: «Vedi [*ide*], chiama Elia!», 15,35). Appare più logico nell'attribuire la seconda espressione degli astanti non al soldato che dà da bere, ma agli altri (Mt 27,48; cfr. Mc 15,36). E conserva stavolta, come Mc, il verbo vedere. In Mt riappare in questa frase il verbo salvare, laddove Mc ha «tirarlo giù» (*kathelein*).

Interessante, anche se di non facile interpretazione, il modo con cui Mt dice la morte di Gesù: «emise lo spirito» (*apheken to pneuma*) (27,50), mentre Mc e Lc usano «spirò» (*exepneusen*). La forma matteaana richiama il giovanneo «consegnò lo spirito» (*paredoken to pneuma*), anche se forse non ne ha le medesime implicanze di significato. Afferma il Lagrange<sup>133</sup>: «Se è stata una scelta voluta (cfr. però Gn 35,18; Sir 38,23; Sap 16,14), è per indicare un'azione più libera e volontaria». La frase sul velo del Santuario appare identica in Mt e Mc. Mt però ha in più, secondo il suo stile, «ecco» (*idou*).

Il confronto sinottico della sottosequenza Mt 27,38-51a già rivela alcune sottolineature di Mt, delle linee della sua teologia: Gesù è il Figlio di Dio, che

<sup>130</sup> M.J. LAGRANGE, *Evangile selon S. Matthieu*, Et.Bib., Paris 1927 3, 528.

<sup>131</sup> LAGRANGE, o.c., 528.

<sup>132</sup> a.c., 51. L'autore ammette che «*todavía las tentativas de explicacion son varias. Jesus hubiera dicho 'Eliya' facilmente confundible con Eliyyah; 'Eli, que se podria tomar como abreviatura de 'Eliyyah; o 'Eli 'attah (hb: «tu eres mi Dios») entendido como 'Eliyya' ta' (ar.: «Elias ven») (a.c., 51s). Ma per l'autore non sono soluzioni convincenti. Secondo il LAGRANGE (o.c., 530) sia 'eli che lema sono aramaico: «C'est la forme d'un auteur qui écrivait en araméen. La traduction est immédiate, avec le vocatif Thee, sans tenir compte ni des LXX ni de Mc». G. RAVASI (*Il libro dei Salmi*, v.I, Bologna 1981, 410) afferma che il testo citato dai Vangeli è aramaico, ma non quello del Targum; e la versione greca non è quella della LXX: «Siamo perciò in presenza di una tradizione antichissima, autonoma, trasmessa certamente dalla chiesa palestinese».*

<sup>133</sup> o.c., 531s.

va coscientemente e liberamente incontro alla morte, in adempimento delle Scritture. Mt evidenzia le responsabilità dei capi giudei, senza negare quella dei romani. Il ritorno del verbo salvare, anche sulle labbra dei soldati che interpretano il suo grido, può evidenziare che ciò che sta avvenendo attiene alla salvezza, dei giudei come dei pagani. Il confronto sinottico dell'intero racconto pasquale potrà rivelare altre specificità matteane.

### 3.2.2. *Il racconto matteano della Pasqua nel confronto sinottico*

Rendendo grazie sul calice, Gesù dice che è il sangue «versato per una moltitudine in remissione dei peccati (*eis aphasin hamartion*)» (26,28). Solo Mt esprime questa finalità, mettendo così ancor più chiaramente davanti agli occhi del lettore la figura del Servo di JHWH (cfr. Is 53,5.11-12), che più volte nel suo Vangelo ha segnalato compiuta in Gesù<sup>134</sup>.

La volontà cosciente e libera di Gesù appare sin dall'inizio del racconto matteano (26,2) e nella frase che rivolge, al momento dell'arresto, a Giuda (26,50), come nel rimprovero che fa al discepolo che taglia l'orecchio al servo. Il ruolo dei giudei appare sottolineato: come Gv, Mt nomina Caifa (26,3.57); dice che i giudei richiesero custodi al sepolcro (27,62-66) e versarono denaro alle guardie in cambio di menzogna (28,11-15); stempera la responsabilità romana (la moglie di Pilato e Pilato stesso dichiarano Gesù giusto: 27,19.24). Nell'*excursus* verrà approfondito l'interrogativo che pone questa sottolineatura.

Mt evidenzia che sono i discepoli che s'indignano al gesto dell'unzione (28,8), che tutti i discepoli fuggono (26,56b). Nessuna figura veramente positiva appare prima della morte di Gesù

Si potrebbe dire, con F. Martin<sup>135</sup>, che i discepoli erano in una fase di sogno e le loro proteste di fedeltà non erano che sogno. Solo Gesù stava ormai dicendo con la sua sola vita (e per questo dalla croce non dice più nulla agli uomini) il suo insegnamento. Le lacrime di Pietro (Mt 26,75) sono il preannuncio di ciò che opererà la morte di Gesù: un inveramento, la nascita di discepoli veri, a cominciare da un soldato romano e dai suoi compagni. Come abbiamo già accennato<sup>136</sup>, appare nel racconto matteano della Pasqua una teologia del discepolato.

Alle lacrime di Pietro si contrappone la fine di Giuda, di cui solo At 1,15-20 parla, oltre a Mt 27,3-10. Può essere vista come un giudizio, cui richiamano anche gli sconvolgimenti cosmici e la risurrezione dei santi (27,51b-53). Mentre Gesù è giudicato, un giudizio è operato sul mondo. Finisce un vecchio mondo e dal caos Dio ne trae uno nuovo di cui sono segno i discepoli e le donne, che corrono «con timore e gioia grande» a dare l'annuncio del Risorto (28,8), e il Risorto stesso che si fa loro incontro (28,9).

---

<sup>134</sup> Cfr 8,17; 12,18-21; anche 9,36; 20,28.

<sup>135</sup> «*Mourir: Matthieu 26-27*», *SémBib* 53(1989), 30-33.

<sup>136</sup> Cfr. p.

In certi punti il racconto di Mt si fa vicino a quello di Gv, come abbiamo già segnalato. Anche Gv dice che Giuseppe era discepolo di Gesù; e solo Mt e Gv parlano della gioia delle donne e dell'incontro di Gesù con loro. Ha un sapore giovanneo anche la frase con cui Mt chiude il suo vangelo: «Io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo». Forse non è semplice ricostruire questo rapporto.

### 3.3. Mt 27,38-51a nel contesto del vangelo di Matteo: cenni

L'unità immediatamente precedente il racconto della Pasqua in Mt è il discorso escatologico (cc.24-25). J. Radermakers<sup>137</sup> ha messo in luce un interessante parallelismo tra lo svolgersi dei due temi, basandosi su «armonie di vocabolario e di rappresentazione», le quali «suggeriscono l'unità della visione mattea: l'atto di Gesù che muore e risuscita è veramente la parusia del figlio dell'uomo, e il suo ritorno non può essere che l'adempimento della sua venuta nella comunità degli uomini».

Il confronto sinottico mette in luce nel discorso escatologico mattea il più frequente ricorrere del tema della venuta di Gesù/del Figlio dell'uomo/del Signore<sup>138</sup>, alla quale è legata la fine del mondo (24,3). La buona novella del Regno (24,14) sarà annunciata ovunque e «tutte le tribù della terra si batteranno il petto» (24,30). Verrà il Signore all'improvviso, ed entrerà nel Regno chi l'avrà accolto già veniente nel più piccolo dei suoi fratelli.

Questo giorno ultimo e nuovo Dio l'ha fatto cominciare all'estremo dell'esperienza di abbassamento e di abbandono del suo Figlio, come indicano i segni apocalittici che sono dati con la sua morte.

Già lungo tutto il Vangelo, Mt segnala che Gesù è il Servo sofferente (8,17; 12,18-21). Il racconto della Pasqua trova la sua anticipazione in particolare nel racconto del battesimo di Gesù e delle tentazioni (3,13-4,11). Il Figlio diletto che vive della Parola del Padre trova la sua espressione piena sulla croce, dove solo questa parola gli sale alle labbra. E' quella l'ora cui tende tutta la sua vita<sup>139</sup>. B. Gerhardsson<sup>140</sup> vede nelle tentazioni, come nella crocifissione, la confessione pratica dello *Shema*.

Nei cinque discorsi in cui Mt riunisce l'insegnamento di Gesù e nei fatti che li intercalano, Gesù appare come il nuovo Mosè che dà la nuova legge, non da sapere, ma da vivere (7,21-27). La Passione mostra fin dove conduce la fedeltà al Padre.

---

<sup>137</sup> Cfr. J. RADERMAKERS, *Au fil de l'évangile selon S. Matthieu*, Bruxelles 1972; ed. it.: *Lettura pastorale del vangelo di Matteo*, Bologna 1974, 320s.

<sup>138</sup> Cfr. Mt 24,3b.5.27.30.37.39.42.44; 25,10.31; cfr. anche 24,33.46.50; 25,6.10.

<sup>139</sup> Cfr. 26,18 (*kairos*); 26,45 (*hora*). *Hora* ricorre frequentemente in Mt, e questo è un altro tratto che lo avvicina a Gv.

<sup>140</sup> Cfr. B. GERHARDSSON, «*Jésus livré et abandonné d'après la passion selon S. Matthieu*», *RB* 66(1969),(206-227) 220s.

Il figlio di Davide, con la cui genealogia Mt apre il vangelo, sarà intronizzato all'estremo limite di questo cammino di fedeltà, che lo rivelerà pienamente. L'Emmanuele sarà per sempre con i suoi discepoli avendo accettato di essere tolto da loro. La stella che aveva messo in cammino i magi diventerà luce per tutti i popoli (24,30; 28,18-20) accettando di diventare tenebra. Come era tornato dall'Egitto bambino, così Gesù condurrà dal peccato (26,29b) ad una storia nuova gli uomini generati discepoli dalla sua morte e resurrezione.

### *Excursus 1°: Il vangelo di Matteo è anti giudaico?*

A più riprese è stato osservato che nel racconto della Pasqua Mt sembra accentuare il rifiuto di Gesù da parte dei Giudei. Questo è in coerenza con tutto il suo vangelo che, paradossalmente: «è il più giudaico dei vangeli ed è, allo stesso tempo, il più anti giudaico», come afferma D. Marguerat in un interessante studio sul preteso anti giudaismo del Nuovo Testamento<sup>141</sup>.

Da una parte infatti Mt presenta Gesù come l'Emmanuele che va incontro al suo popolo e che limita la sua missione «alle pecore sperdute della casa d'Israele» (10,6); Mt sottolinea il compimento delle Scritture; costruisce il suo vangelo ispirandosi ai cinque libri della Legge. Dall'altra appare particolarmente duro non solo verso i farisei e i capi giudei in genere, ma anche verso il popolo ebreo.

I magi ricercano e accolgono Gesù, Erode invece già impersona il rifiuto d'Israele. Satana cita le Scritture come i rabbini; e senza mezzi termini sono i «guai a voi, scribi e farisei» del c.23. Mentre Pilato e la moglie sono per lo meno perplessi e si dichiarano innocenti del suo sangue, «tutto il popolo si autocondanna al grido 'Il suo sangue su di noi e sui nostri figli' (27,25); e Mt usa per dirlo il termine teologico *laos*, che ingloba tutto Israele»<sup>142</sup>. Osserva sempre il Marguerat che in questo modo «Israele, secondo Matteo, è privato della promessa. La grazia del Regno gli è ritirata per essere promessa non semplicemente alla Chiesa, ma al popolo (*ethnos*) che porterà i frutti dell'obbedienza (21,43)»<sup>143</sup>.

Si possono vedere tre tappe nei rapporti con gli ebrei, dai testi del N.T. Paolo afferma che la caduta dei ebrei è temporanea, l'alleanza è eterna ed Israele sarà salvato (cfr. Rm 11,26). Giovanni, all'altro estremo del tempo neotestamentario, manifesta una rottura ormai avvenuta tra le due comunità: giudei e discepoli di Gesù sono ormai gruppi distinti e antitetici. In mezzo c'è la tappa di Matteo e degli Atti, testimoni di un processo in corso<sup>144</sup>.

---

<sup>141</sup> D. MARGUERAT, «*Le Nouveau Testament est-il anti-juif? L'exemple de Matthieu et du livre des Actes*», *RTL26*(1995), (145-164) 148.

<sup>142</sup> D. MARGUERAT. a.c., 149s.

<sup>143</sup> a.c., 150.

<sup>144</sup> Cfr. D. MARGUERAT, a.c.,146s.



La questione che viene sollevata per noi oggi non è di poco conto. Che cosa c'è di evangelico in questa animosità anti giudaica? Se si è forzata, come la lettura di Mt può far pensare, la responsabilità giudaica, dove sta la verità, e dove l'amore ai nemici?

Occorre riconoscere che il nostro punto di partenza è ben diverso da quello di Matteo. Quando Matteo scrive, la comunità cristiana è perseguitata da quella giudaica. Noi veniamo invece da una storia inversa, di una lunga emarginazione degli ebrei. Soprattutto, portiamo dentro il grande interrogativo della *shoah*: non saremo per caso noi cristiani, al limite lo stesso N.T., la radice lontana dell'Olocausto?

E' necessario però cercare di mettersi dal punto di vista di Matteo, ritrovando il contesto in cui scrisse, il suo intento, il significato del suo linguaggio. Scrive C. Thoma, cristiano studioso di ebraismo<sup>145</sup>:

Né Gesù di Nazareth, né Paolo di Tarso hanno proferito un qualche anatema, un qualche improprio o una qualche maledizione contro il giudaismo, così come non li proferirono neppure le comunità cristiane del tempo neotestamentario. Ma all'incirca a cavallo tra il secolo I e II d.C., il distacco e l'inimicizia tra i discepoli di Cristo e i giudei assunsero tali proporzioni da portare all'esclusione dei giudeo-cristiani dalle sinagoghe e a un'opposizione di principio del giudaismo anche contro i cristiani non-ebrei.

E' questa la prima «scusa» che possiamo addurre per Matteo. Poco dopo il 70 d. C. comincia la separazione giudeo-cristiana. Si va verso l'esclusione dei giudeo-cristiani dalla sinagoga e questo dovette essere drammatico, sia spiritualmente (Gesù non aveva rinnegato la fede giudaica e gli Apostoli avevano continuato a frequentare il tempio), sia anche per il pericolo fisico: «Marco e Matteo prevedono addirittura che i cristiani possano venir flagellati nelle sinagoghe (Mc 13,9; Mt 10,17)»<sup>146</sup>. Nel 63 d.C., sotto Agrippa II, viene giustiziato Giacomo, fratello del Signore<sup>147</sup>.

Da parte giudaica, il rifiuto culmina verso il 90/100 d.C. - secondo il parere di molti studiosi - quando durante il sinodo di Javne (Jamnia) si inserisce nella preghiera che divenne delle «diciotto benedizioni» la dodicesima, la cosiddetta «benedizione degli eretici». Si discute però se tale benedizione fu composta in quell'occasione ed inoltre se ne hanno versioni diverse, talora senza riferimento ai *nosrim* (nazareni), per cui Thoma

---

<sup>145</sup> C. THOMA, *Christliche Theologie de Judentums*, Aschaffenburg 1978; tit. it.: *Teologia cristiana dell'ebraismo*, Casale Monferrato 1983, 163.

<sup>146</sup> C. THOMA, o.c., 164.

<sup>147</sup> Secondo GIUSEPPE FLAVIO, *Ant* 20,197-203, ciò fu per colpa di Anano, sommo sacerdote violento che convocò il Sinedrio e ottenne la condanna di Giacomo e di altri «per trasgressione della Legge». Interessante però rilevare la reazione sdegnata e attiva di «alcuni osservanti zelantissimi della Legge», i farisei (Cfr. C. THOMA, o.c., 166).

conclude: «non è quindi mai esistita una scomunica dei giudeo-cristiani pronunciata da tutto il giudaismo rabbinico»<sup>148</sup>.

Inoltre il rigetto da parte dei giudei privava i seguaci di Gesù dello statuto speciale che i primi possedevano di fronte a Roma, il quale permetteva loro di restare fedeli alla loro religione. Così i cristiani si trovarono più esposti alla persecuzione romana.

Una seconda «scusa», secondo il Marguerat, è il fatto che Matteo, concludendo il suo vangelo, apre i discepoli alla missione universale, che includeva dunque anche i giudei: non più in posizione speciale, ma destinatari con tutti dell'annuncio e della salvezza.

C'è poi una terza «scusa»: e cioè che in Mt la Chiesa non rimpiazza Israele nelle stesse sicurezze di salvezza, non è «il nuovo Israele»: «La chiesa matteana non s'installa dunque sulle rovine d'Israele; essa cammina verso il giudizio escatologico, che separerà tra i numerosi chiamati e i pochi eletti (22,14)»<sup>149</sup>.

Inoltre, secondo il Marguerat l'attacco di Mt contro il giudaismo non è una polemica contro degli estranei, dei nemici, ma una diatriba in famiglia. Dopo il ritorno dall'esilio, erano nati nel Giudaismo vari gruppi che esprimevano posizioni diverse circa l'interpretazione della Scrittura e la lettura della storia. Il punto che univa e insieme divideva le varie correnti era proprio l'interpretazione della Scrittura<sup>150</sup>. Gesù con i suoi dovette essere considerato una corrente interna, tollerata pur nella controversia dottrinale, finché non apparve un pericolo per la nazione.

Siamo qui rigorosamente - afferma il Marguerat di Mt - nel quadro di una controversia interna al giudaismo! La rivalità è una rivalità di «fratelli nemici». L'eredità che ci si disputa è racchiusa in due parole: la Legge e i Profeti (5,17). La veemenza matteana è da ricollocare nel gioco conflittuale del giudaismo settario, nel quale dipingere a tinte fosche l'avversario e ritirargli i benefici dell'alleanza fa parte dell'armamentario ordinario di una controversia di tipo familiare<sup>151</sup>.

E' questa l'opinione anche di Thoma, che perfino riguardo a Gv 8,44 dice: «L'espressione 'avete per padre il diavolo' o 'siete figli del diavolo' non è un antisemitismo, ma una violenta rampogna intragiudaica». E ricordando i rimproveri dei profeti al popolo ebraico aggiunge: «Chi vuole ad ogni costo catalogare il Nuovo Testamento come un'opera anti giudaica, dovrebbe bollare

---

<sup>148</sup> o.c., 173.

<sup>149</sup> D. MARGUERAT, a.c., 152. La caduta di Gerusalemme non porta a un canto di vittoria, ma a una consapevolezza che investe anche la chiesa: «si può decadere dalla grazia» (153).

<sup>150</sup> Questi gruppi scompariranno nel 70 d. C. insieme al tempio. Rimarranno solo i farisei che opereranno «il passaggio [...] da un giudaismo settario a un giudaismo normativo» (D. MARGUERAT, a.c., 155).

<sup>151</sup> a.c., 157.

come ancor più antisemita l'Antico Testamento! La qual cosa sarebbe assurda»<sup>152</sup>.

Tutte queste considerazioni devono per lo meno suggerire una maggiore prudenza nel giudicare il testo matteano e il N.T. in generale circa l'atteggiamento verso i giudei. Il profeta rimproverava il popolo non perché non lo amasse, anzi, era piuttosto il contrario. Inoltre, in un'epoca di incertezza, evidenziare le tinte perché apparisse più chiara la strada faceva parte di un atteggiamento pastorale, verso giudei e non giudei.

Del resto noi, nei secoli che seguirono la composizione del N.T., siamo andati talmente indietro nei rapporti con gli ebrei, che dobbiamo ancora recuperare tutto il sano giudaismo di cui esso respira.

Afferma Thoma<sup>153</sup>:

L'antiebraismo cristiano - o, se si preferisce, ecclesiale - era probabilmente una realtà tra i cristiani non giudei già nell'ultimo periodo neotestamentario. Sin dall'inizio esso fu un segno di sciovinismo e di un'interpretazione antistorica dei testi rivelati ricevuti dai giudei. Allorché le parole di Cristo, di Paolo e di tutti gli agiografi non furono più lette nel loro contesto storico giudaico bensì in maniera fondamentalistica, rigida e di principio - cioè ideologicamente - esse divennero un pretesto per ostilità verso i giudei. Lo sganciamento delle parole della rivelazione dall'*humus* giudaico fece di esse le portatrici di bacilli antiggiudaici.

Il messaggio fu così falsato, anche per influsso dell'antisemitismo pagano pre-cristiano<sup>154</sup>. E' su questa storia, che non trova giustificazioni se non pretestuose nel N.T., che dobbiamo interrogarci. Se si è fatto lo sforzo di capire Mt dal di dentro, si dovrebbe essere capaci di ridire Mt oggi, dopo una storia che ha rovesciato le parti.

### **3.4. Lo sfondo veterotestamentario di Mt 27,38-51a**

#### *3.4.1. Sinossi di alcune referenze*

Mentre altrove Matteo introduce sempre le sue citazioni dirette dell'A.T. con la formula del compimento di una profezia<sup>155</sup>, nella pericope 27,38-51a cita testualmente, senza segnalarlo, il Sal 22. Probabilmente trova il

---

<sup>152</sup> o.c., 182s.

<sup>153</sup> o.c., 183s.

<sup>154</sup> C. THOMA, o.c., 184.

<sup>155</sup> Cfr. 1,22; 2,15.17.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4-5; 27,9 (cit. in J. R. SCHEIFLER, *El Salmo 22 y la Crucifixion del Senor» EstBib* 24(1965) 17).

riferimento così chiaro che non sente il bisogno di introdurlo<sup>156</sup>. Oltre a ciò, altri passi sono evocati indirettamente, come apparirà dalla sommaria sinossi che segue.

Circa la versione veterotestamentaria usata, taluni esegeti affermano con sicurezza che il N.T. utilizza la LXX. Come osserva lo Scheifler<sup>157</sup>, «tuttavia possediamo già vari frammenti della traduzione greca dell'A.T., anteriori al testo dei grandi codici, conosciuti come la LXX, e certamente scritti da giudei. Non presentano un testo uniforme, che abbia potuto influire sulle citazioni evangeliche dell'A.T.» Quando verranno segnalati riferimenti ad identiche parole della LXX, occorrerà dunque prenderli con questa riserva.

Mt 27,38: «ALLORA SONO CROCFISSI CON LUI DUE LADRONI...»  
Is 53,12b: «[...]è stato annoverato fra gli empi» (cfr. 9a).

Mt 27,39(41): «I PASSANTI LO INSULTAVANO, SCUOTENDO  
IL CAPO[...]».

Is 53,3: «Disprezzato e reietto dagli uomini [...] come uno davanti al quale ci si copre la faccia, era disprezzato e non ne avevamo alcuna stima».

Ger 18,16: «Il loro paese è una desolazione, un oggetto di scherno perenne. Chiunque passa (*hoi diaporeuomenoi*) ne rimarrà stupito e scuoterà il capo (*kinesousin ten kephalen auton*)».

Sal 22,8: «Mi scherniscono quelli che mi vedono; storcono le labbra, scuotono il capo(*ekinesan kephalen*)

Sal 109,25: «Sono diventato loro oggetto di scherno (*oneidos*, cfr. v.44) quando mi vedono, scuotono il capo (*kephalas auton*)»<sup>158</sup>.

Mt 27,42: «ALTRI HA SALVATO, SE STESSO NON PUO' SALVARE. RE D'ISRAELE E', SCENDA ORA DALLA CROCE...»

Sof 3,15b: «Re d'Israele (*basileus Israel*) è il Signore in mezzo a te:

---

<sup>156</sup> Cfr. J.R. SCHEIFLER, a.c., 18.

<sup>157</sup> a.c., 18, nota 26.

<sup>158</sup> Cfr. anche: Lam 2,15; Sir 12,18; 13,7; Sal 69,9.12b. Spesso dunque l'espressione «scuotere il capo» è dunque usata in lamentazioni collettive su Gerusalemme, col significato di «'burlarse' con matiz de desprecio o victoria sobre alguien» (J.R: SCHEIFLER, a.c., 35s).

tu non vedrai più la sventura».

Mt 27,43: «HA CONFIDATO IN DIO, LO LIBERI ORA,  
SE GLI VUOL BENE...

(*Pepoithen epi ton Theon, rhysastho nyn ei thelei auton*)».

Sal 22,9: «Si è affidato al Signore, lui lo scampi;  
lo liberi, se è suo amico

(*Elpisen epi kyrion, rhysastho auton;  
sosato auton, hoti thelei auton*)<sup>159</sup>.

Sal 18,20: «(Il Signore) mi portò al largo,  
mi liberò perchè mi vuol bene

(*rhysetai me, hoti etheles me*)»<sup>160</sup>.

...HA DETTO INFATTI: DI DIO SONO FIGLIO»

Sap 2,13: «Proclama di possedere la conoscenza di Dio  
e si dichiara figlio del Signore (*paida kyriou*)»

18: Se il giusto è figlio di Dio (*hyios Theou*),  
egli l'assisterà, e lo libererà (*rhysetai*)  
dalle mani dei suoi avversari.

Mettiamolo alla prova con insulti e tormenti, [...] perchè secondo le sue parole il soccorso gli verrà».

Mt 27,44: «ALLO STESSO MODO  
ANCHE I LADRONI [...] OLTRAGGIAVANO LUI»

Sal 22,7: «Ma io sono verme, non uomo,  
infamia (*oneidos*) degli uomini, rifiuto del mio popolo».

Sal 69,10: «Poiché mi divora lo zelo per la tua casa,  
ricadono su di me gli oltraggi di chi ti insulta  
(*hoi oneidismoi ton oneidizonton se epepesan ep'eme*)»<sup>161</sup>.

<sup>159</sup> Circa «si è affidato», la LXX e Vulg. interpretano come *galal* il *gol* del TM, comprendendo il verbo come proveniente dalla radice *galah*, anche in base a Sal 37(36),5. «El verbo de Mt quiza responde mejor al hebreo gal o galal: arrojarse, 'se rouler vers Dieu', que el de los LXX. En el tiempo, aunque distinto, Mt y la LXX (con las demas traducciones) coinciden en apartarse del inseguro imperativo o infinito absoluto del hebreo. TM = gol...» (J.R. SCHEIFLER, a.c. 39, nota 82. A. CHOURAQUI (*La Bible*, Paris 1985) così traduce il TM: «Roule vers IHWH! Qu'il le fasse évader! Qu'il le secoure, puisqu'il le désire!»).

<sup>160</sup> Cfr. anche Sal 34,8; 91,11s; Is 36,7a.20. «El v. *ruesthai* es frequentissimo en las suplicas del Salterio» (J.R. SCHEIFLER, a.c., 40, nota 86).

<sup>161</sup> Paolo applica questo testo a Cristo stesso in Rm 5,43. Il verbo *oneidizo* e il relativo sostantivo sono frequenti nelle lamentazioni individuali (cfr. Sal 31,12; 35,7; 42,11; ecc.),

CIRCA IL SILENZIO DI GESU'<sup>162</sup>:

Sal 22,16a: «E' arido come un cocchio il mio palato,  
la mia lingua si è incollata alla gola»

Is 53,7: «Maltrattato, si lasciò umiliare  
aprì e non la sua bocca;  
era come agnello condotto al macello,  
come pecora muta di fronte ai suoi tosatori,  
e non aprì la sua bocca».

Lam 3,26: «E' bene aspettare in silenzio  
la salvezza del Signore»<sup>163</sup>.

Mt 27,45: «DALLA SESTA ORA TENEBRA SI FECE  
SU TUTTA LA TERRA...»

Am 8,9: «In quel giorno - oracolo del Signore Dio -  
farò tramontare il sole a mezzodì  
e oscurerò la terra in pieno giorno!  
(*syskotasei epi tes ghes*)».

Am 5,18b: «Che sarà per voi il giorno del Signore?  
Sarà tenebre (*skotos*) e non luce».

Sof 1,14b-15: «Una voce: amaro è il giorno del Signore!  
Anche un prode lo grida.  
Giorno d'ira quel giorno [...]   
giorno di tenebre (*skotous*) e di caligine,  
giorno di nubi e di oscurità» (= Gl 2,2).

Gl 2,10: «Davanti a loro la terra trema,  
il cielo si scuote,  
il sole, la luna si oscurano (*suskotasousin*)  
e le stelle cessano di brillare».

Es 20,21b: «[...] Mosè avanzò verso la nube oscura,  
nella quale era Dio»<sup>164</sup>.

Mt 27,46(50a): «VERSO LA NONA ORA GRIDO' GESU'  
CON VOCE GRANDE DICENDO:

---

ciò che rende meno certo il fatto che Mt si riferisca qui proprio al Sal 22 ( cfr. SCHEIFLER, a.c., 42-43). Circa gli scherni, cfr. anche: Gb 4,3-9; 8,5a; 15,6.22-24; 22,11; 34,7s.

<sup>162</sup> Caratteristico particolarmente in Mc-Mt, il silenzio di Gesù verrà espressamente rilevato dal vangelo apocrifo di Pietro riguardo al tempo in cui Gesù rimase sulla croce ( cfr. M.CAMBE, «*Les récits de la Passion en relation avec différents textes du IIe siècle*», *Foi et vie* 21 (1982), 12-24 (22-24).

<sup>163</sup> Cfr. anche: Lam 3,27-32; Sal 39,10s.

<sup>164</sup> Cfr. anche Is 13,10b; Ger 13,16a; 15,9a. «*Las tinieblas pueden tener en la tradicion biblica una significacion apocaliptica*» SCHEIFLER, a.c., 47, nota 98).

“ELI ELI LEMA SABACHTANI?” CHE SIGNIFICA:  
DIO MIO, DIO MIO, PERCHE' MI HAI ABBANDONATO?  
(*Thee mou Thee mou, hinati me egkatelipes?*)»<sup>165</sup>.

Sal 22,2: «*Ho Theos ho Theos mou, prosches moi;  
hina ti egkatelipes me?*» (LXX).  
«'eli 'eli lama azabtani»(TM)<sup>166</sup>.

Mt 27,48: «...E PRESA UNA SPUGNA E IMBEVUTALA D'ACETO  
E MESSALA ATTORNO AD UNA CANNA, GLI DAVA DA BERE».

Sal 69,22: «Hanno messo nel mio cibo veleno  
e quando avevo sete mi hanno dato aceto  
(*epotisan me oxos*)».

Sal 22,16: «E' arido come un cocciolo il mio palato,  
la mia lingua si è incollata alla gola...»<sup>167</sup>.

MT 27,50a:«MA GESU',DOPO AVER DI NUOVO GRIDATO [...]»<sup>168</sup>.

Sal 22,3: «Dio mio, invoco di giorno e non rispondi,  
grido (*kekraxomai*) di notte e non trovo riposo».

Sal 22,6: «a te gridarono (*ekekraxan*) e furono salvati,  
sperando in te non rimasero delusi».

Sal 22,25b:«[...] al suo grido (*en to kekraghenai*) d'aiuto,  
lo ha esaudito».

Gb 19,7s: «Ecco, grido contro la violenza, ma non ho risposta,  
chiedo aiuto, ma non c'è giustizia!  
Mi ha sbarrato la strada perché non passi  
e sul mio sentiero ha disteso le tenebre...».

Gb 23,8s: «Ma se vado in avanti, egli non c'è,  
se vado indietro, non lo sento.

A sinistra lo cerco e non lo scorgo,  
mi volgo a destra e non lo vedo».

Sal 31,2ss:«In te, Signore, mi sono rifugiato,

<sup>165</sup> Mc 15,34: «*Eloi Eloi lema sabachthani? [...] Ho Theos mou ho Theos mou, eis ti egkatelipes me?*».

<sup>166</sup> Cfr. nota n. 132.

<sup>167</sup> Cfr. anche: Pro 31,6-7, che però è meglio riferito a Mt 27,34 (*oinos*).

<sup>168</sup> Rispetto a Mc, Mt precisa che si tratta di un nuovo grido, e usa qui il verbo *krazo*. Lo Scheifler lo vede come una probabile ultima allusione al Sal 22 e annota: «*En cierto sentido se puede decir que la alusion queda reforzada, precisamente por el hecho de ser el verbo frequentissimo en los salmos de suplica individual (cf. 3,5; 4,4; 27,7; 38,1-2; 55,18; 57,3; 61,2; 69,4; 77,2; 86,3-7; 88,2.10.14; 119,145.6.7; 120,1; 130,1; 141,1; 142,1-6). Es comprensible el uso del verbo, pero en el contexto de Mt un salmo es sobre todo el aludido*» (J.R. SCHEIFLER, a.c., 66, nota 156).

mai sarò deluso,  
per la tua giustizia salvami.  
Porgi a me l'orecchio,  
vieni presto a liberarmi...».

Dt 21,23: «L'appeso è una maledizione di Dio...»<sup>169</sup>.

Mt 27,47.49: «E' ELIA CHE COSTUI CHIAMA [...] VEDIAMO SE VIENE ELIA A SALVARLO!».

Ml 3,23: «Ecco, io invierò il profeta Elia prima che giunga il giorno grande e terribile del Signore».

Mt 27,50b: «EMISE LO SPIRITO».

Gn 35,18: «Mentre (Rachele) esalava l'ultimo respiro  
(*en to aphienai auten ten psychen*)  
poiché stava morendo (*apethnesken gar*)...».

Ez 37,5: «Dice il Signore Dio a queste ossa:  
Ecco, io faccio entrare in voi lo spirito e rivivrete».

Mt 27,51a: «ED ECCO IL VELO DEL SANTUARIO  
FU SQUARCIATO [...]».

Es 26,31-37: «Farai il velo (*katepetasma*) di porpora [...].  
Il velo sarà per voi la separazione tra il Santo  
e il Santo dei Santi[...].Poi farai una cortina  
all'ingresso della tenda[...].».

### 3.4.2. Mt 27,38-51a e in genere il racconto matteo della Pasqua come compimento del Sal 22

#### a) Il Sal 22 nel racconto matteo della Pasqua

«I Salmi 22 e 69 e i cosiddetti canti del Servo di YHWH in Isaia (42.49s.52s) [...] sono da considerarsi come la fonte principale della testimonianza scritturale sulla morte di Gesù»<sup>170</sup>.

---

<sup>169</sup> Cfr. anche Sal 99,6; 2 Cr 32,31.

<sup>170</sup> M. GALIZZI, «Problematica attuale sulla Passione», *Parole di vita* 17(1972), 95-129, 112. E' questa l'opinione comune degli esegeti, sulla scia dell'interpretazione dei Padri. Cfr. ad es.: B: GERHARDSSON, «*Jésus livré [...] selon S. Matthieu*», *RB* 66(1969),223; J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Matthaus*, Gottingen 1956; tit. it.: *Il Vangelo secondo Matteo*, Brescia 1977, 463.



Del Salmo 22, oltre alle citazioni dirette, appaiono nel racconto di Matteo (e negli altri Vangeli) allusioni: essendo esse meno precise, l'opinione degli esegeti può variare al riguardo.

Ecco lo schema proposto da Scheifler<sup>171</sup>, che mette tra parentesi i riferimenti meno sicuri:

<i>Sal 22</i>	<i>Mt 27</i>
v. 2	46
v. 7	44
v. 8	39
v. 9	(42)43
v. 16ab	(34.48)
(v.17c)	(35)
v. 19	35
v. 25c	50 <sup>172</sup> .

Secondo lo Scheifler<sup>173</sup>, «forse non è pura coincidenza il fatto che nelle forme forse più antiche di questa tradizione evangelica della passione (Mc, Mt) ci sia per lo meno una allusione o citazione testuale del Salmo in ognuna delle parti della sua descrizione: spoglio delle vesti nella crocifissione; burle nella scena degli scherni; grido di abbandono nella morte». Questo fa comprendere l'importanza che assunse ben presto nella catechesi sulla Passione del Signore questo salmo<sup>174</sup>.

Quando sono citati testi veterotestamentari o vi si fa allusione, è importante, oltre che coglierne l'accordo con la storia di Gesù, rilevarne le differenze, perché esse sono certamente significative<sup>175</sup>. Circa l'ordine dei

<sup>171</sup> a.c., 15.

<sup>172</sup> Andando oltre il racconto della morte, si possono ritrovare altre allusioni possibili: Mt 27,51ss - Sal 22,22b; Mt 28,10 - Sal 22,23; Mt 28,19 - Sal 22,28ss. La prima di queste allusioni è possibile se si traduce *anitani* come voce del verbo *anah* I= rispondere, esaudire. Così Chouraqui («*Tu me réponds!*»), Beaucamp e Ravasi («*Mi hai esaudito!*»), sulla scia di Aquila e Salt. J. Heb. («*exaudi me*»). Potrebbe anche trattarsi di un hifil di *anah* II = mi hai afflitto (non è però detto nel salmo che l'afflizione venga da Dio, tranne forse in 16c). La LXX (S): *ten tapeinosin mou* (da cui Lancellotti in NVB: «me che son misero»). BJ e Bibbia CEI omettono.

<sup>173</sup> a.c., 16.

<sup>174</sup> Circa l'intreccio tra il racconto della Pasqua di Gesù e i testi veterotestamentari, è interessante approfondire il fenomeno dei Testimonia, che per primo C.H. Dodd evidenziò come «la sottostruttura teologica del N.T.» . Si tratta di brani scelti dell'A.T., talvolta raggruppati per temi, che erano maggiormente usati nella primissima catechesi e che sono riconoscibili perchè sono citati più volte e da diversi autori del N.T. Cfr., sul tema: M. COMBE, «*Les récits de la Passion en relation avec différents textes de l'IIe siècle*», *Foi et vie*, Cah. Bib., 21(1982), 12-24, 16; esso riporta anche una bibliografia sui Testimonia.

<sup>175</sup> E' la «legge fondamentale dell'interpretazione» (cfr. R. MEYNET, «*L'analyse rhétorique*», *NRT* 116(1994) 656; ID., *L'analisi retorica*, Brescia 1992, 255).

riferimenti al Sal 22, vi si ritornerà parlando del problema della storicità. Limitando l'attenzione alle differenze su cui non vi sono discussioni di natura testuale e alla sola sottosequenza Mt 27,38-51a, si nota:

- l'assenza di *stauroo* nel Sal 22 e negli altri testi veterotestamentari di riferimento<sup>176</sup>;

- l'uso da parte di Mc-Mt del verbo *blasphemein*, parlando delle ingiurie: anche il Sal 22 parla di insulti, ma non usa questo verbo;

- per due volte Mt., riferendo gl'insulti, parla di «figlio di Dio», espressione assente dal salmo; in questa linea si può rilevare anche l'uso del verbo «salvare», con Gesù come soggetto (Mt 27,40.42).

- «Emise lo spirito (*apheken to pneuma*)»: il Salmista non è giunto a tanto.

Questo mostra come Mt (e gli evangelisti in genere), raccontando la Pasqua di Gesù, non solo non hanno desunto i fatti dal testo biblico, ma neppure la loro teologia. Lo scandalo inaudito che Mt intende affermare è la morte sulla croce del Figlio di Dio; di più: la sua manifestazione come tale proprio in quel morire (cfr. 27,51a); e questo fu detto, ma anche non detto, dalle Scritture.

#### b) *Il Sal 22: vicinanza nella lontananza*

Il Sal 22 fu caro anche alla tradizione giudaica, di prima e dopo Cristo. Lo dimostra anche il fatto che il testo è andato crescendo nel corso dei secoli<sup>177</sup>. L'indeterminatezza del suo autore ha permesso di vedere nella sua vicenda il paradigma di storie collettive ed individuali<sup>178</sup>.

La ripartizione maggiore del salmo vede nei vv.2-22 la prima parte e nei vv.23-32 la seconda: la sofferenza nella lontananza e la lode per la salvezza.

La parola «lontano (*rahoq*)» si trova all'inizio, a metà e alla fine della prima parte (vv.2.12.20) e ne appare così la chiave di lettura: il dramma del salmista è sperimentare nella sofferenza (quale, difficile saperlo) la lontananza di Dio. Egli vi avverte smentita l'esperienza dei padri (vv.5-6) e la sua stessa esperienza fin dalla nascita (vv.10-11). Così, gli scherni dei nemici toccano il suo dramma più profondo: perché il suo Dio lo ha abbandonato?

---

<sup>176</sup> Cfr. SCHEIFLER, a.c., 72ss.

<sup>177</sup> Secondo diversi esegeti, i vv.28-32 sono un'aggiunta successiva. Circa le diverse posizioni di chi sostiene questa tesi, cfr. G. RAVASI, o.c.,403. Sembra invece inseparabile la prima parte (vv.2-22) dalla seconda (vv.23-27), anche se «si avrebbe piuttosto l'impressione che il lungo testo si spezzi in due parti che è impossibile unificare» (G. EBELING). E' proprio il contrasto che fa la ricchezza del salmo.

<sup>178</sup> Per l'esegesi giudaica, il salmo rappresentava le sofferenze di Ester ed il capovolgimento di situazione che si verificò dopo la sua supplica (cfr. Est 7-9), celebrato nella festa dei Purim (Cfr. P. BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, Paris 1980, tit. it. *Salmi notte e giorno*, Assisi 1983, 261-266). I commentatori medievali giudei videro nel salmo la storia della nazione ebrea. La supplica però appare fortemente personalizzata. Con RAVASI (o.c., 404), sembra sia meglio pensare ad un individuo paradigmatico.

Tra queste due esperienze felici, il salmista pone il suo ritratto attuale: «verme, non uomo» (vv.7-9). Dopo la supplica «da me non stare lontano» (v.12), comincia la descrizione dei nemici e della loro azione, con un simbolismo di tipo zoomorfo<sup>179</sup>, poi umanizzato da «malvagi» (v.17) e «spada» (v.21).

L'esito di questa scena venatoria invertita è un uomo sulle soglie della morte, come bene esprime il simbolismo somatico: mani e piedi legati, o trafitti<sup>180</sup>, un uomo ridotto al suo scheletro, spogliato già delle vesti, perché la sua morte è certa (17b-19).

Dopo la rinnovata supplica (vv.20-22), il salmista compie la virata: non più l'angoscia, ma la lode; non più il «perché?» rivolto a un Dio che non risponde, ma la celebrazione del suo soccorso; non più la solitudine acuita dall'assalto dei nemici, ma un'assemblea di fratelli che idealmente si apre sul mondo intero, fors'anche sugl'inferi; non più una gola riarsa, ma un banchetto celebrato con tutti poveri (*anawim*).

La chiave è forse quell' «*anitani*» del v.22b, se davvero significa: «Mi hai risposto»<sup>181</sup>. Il salmista apparirebbe allora liberato dall'angoscia, grazie al soccorso di Dio.

In quale situazione era il salmista quando compose il salmo?<sup>182</sup> Cantava lo scampato pericolo oppure dall'interno della prova proclamava la sua certezza di fede? Nella prima ipotesi, difficilmente avrebbe potuto descrivere così incisivamente la prova. Ravasi propende per la seconda ipotesi, pur con l'idea di esaudimento che suggerirebbe *anitani*. In ogni caso, l'angoscia si è arrestata prima della morte, tant'è vero che il protagonista ha voce per cantare il suo salmo.

---

<sup>179</sup> Appaiono tori e bufali (vv.13.22), leoni (14.22), cani (17.21). Afferma il RAVASI (o.c., 406): «L'immagine ha probabilmente risvolti demoniaci perchè in oriente i demoni, ritenuti responsabili delle malattie e dei dolori, erano spesso raffigurati con tratti animaleschi. Perciò agli occhi dell'orante i nemici, i malfattori, le disgrazie che lo assediano sono quasi l'incarnazione storica delle forze demoniache».

<sup>180</sup> La traduzione del v.17b è varia fin dall'antichità. Infatti il TM *k'ari*=»come un leone» appare a molti senza significato nel contesto della frase. La LXX traduce: «*oryxan cheiras mou kai podas*» (da *ka'aru*=scavarono); donde il «*foderunt*» del Salt. Gall. di Gerolamo, che però in *Iuxta Haebraeos* traduce «*vinxerunt*»=legarono. Sira Peshitta:«hanno lacerato». Secondo il Ravasi (o.c., 416), che «trafitto» non sia il senso esatto è «indirettamente provato dal fatto che il N.T. ignora il passo, non allegandolo alla crocifissione di Cristo». Secondo il Gese, la tradizione evangelica operava su un testo aramaico, che non aveva il motivo delle trafitture. Lo SCHEIFLER (a.c., 76c), considerando l'uso del verbo «crocifiggere», sconosciuto nell'A.T., si domanda se gli evangelisti possano aver ommesso ogni allusione al v.17 per non veder in esso preannunciata la crocifissione, tenuto conto anche dell'incertezza del testo.

<sup>181</sup> Cfr. nota n. 172.

<sup>182</sup> Cfr. G. RAVASI, o.c., 402s.

### c) Salmo 22: grandezza e limite

La grandezza del salmo è data dal fatto che la seconda parte è presente nella prima - questo è indubitabile - e forse anche la prima nella seconda. Si può anzi dire che nel grido iniziale: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» è presente *in nuce* tutto il salmo. Proprio mentre proclama di sentirsi abbandonato da Dio, il salmista si rivolge a lui, e continua a chiamarlo «mio Dio» anche mentre fa l'esperienza di non essere più considerato suo bene.

Come osserva P. Beauchamp<sup>183</sup>, «mai davvero un salmista ha descritto così da vicino la lotta contro la morte né si è spinto così vicino alla vittoria». Eppure, fa osservare<sup>184</sup>, siamo ancora al di qua del limite, al di qua dell'esperienza di Giobbe e soprattutto di quella del Servo. Il salmista infatti non è arrivato fino al limite dell'esperienza di abbandono, non è arrivato al silenzio. E' stato afferrato prima che cadesse nel baratro, pur essendovi arrivato molto vicino. Se avesse vissuto fino al limite l'esperienza di abbandono, non avrebbe potuto raccontarla, come fu per il Servo. Avremmo avuto quel silenzio che invece i Vangeli ci testimoniano riguardo al Crocifisso: dopo quel grido, nessuna mano l'ha afferrato, ma, come ogni altro condannato, ha emesso l'ultimo respiro.

Gesù ha compiuto il salmo non semplicemente nel senso di realizzarlo, ma nel senso di portarlo a compimento: ha preso questa Parola e l'ha portata oltre. Forse proprio così è stato pienamente Figlio: nell'estrema fiducia che gli richiese questo compimento.

La risposta di Dio è andata altrettanto oltre ogni previsione. Non ha riaggiustato le cose, ma ha fatto iniziare una creazione ed una storia nuove, di gente rigenerata da questo ascolto totale per divenire capace di viverlo a sua volta fino al compimento.

### *Excursus 2°: Compimento delle Scritture e storicità*

Considerando l'abbondanza di riferimenti diretti o impliciti all'A.T., sorge la domanda: quanto vi è di storia nei racconti evangelici della Pasqua di Gesù? Non sono forse essi costruiti a partire dai testi veterotestamentari sul giusto che soffre?

Come afferma la Dei Verbum<sup>185</sup>, fede e storia sono inscindibili nel racconto evangelico; si tratta di una storia letta alla luce della fede, la quale non sminuisce il fatto, ma permette di leggerlo in profondità<sup>186</sup>.

---

<sup>183</sup> o.c., 241.

<sup>184</sup> Cfr. P. BEAUCHAMP, o.c., 263-280.

<sup>185</sup> «...Apostoli e uomini della loro cerchia [...], per ispirazione dello Spirito Santo, misero per iscritto l'annuncio della salvezza» (n.7). «I Vangeli trasmettono fedelmente

L'intento che ha animato il racconto prima orale poi scritto della Passione non era quello di illustrare la crocifissione, che era ben conosciuta. La Passione è narrata in seguito alla resurrezione e alla luce di essa. Scrive M. Galizzi: «Il denominatore comune della preoccupazione che soggiace ad ogni singola narrazione o accenno della Passione, può essere riassunto in una domanda: dato che Cristo è risuscitato, che senso ha la sua Passione e Morte?»<sup>187</sup>.

Quando Gesù fu risorto, i discepoli compresero le Scritture (cfr. Lc 24,25; Gv 20,9), secondo le quali Gesù avrebbe affrontato la morte in quel modo, per la salvezza di tutti, e sarebbe risorto<sup>188</sup>. E' alla luce dell'esperienza pasquale che i discepoli vedono emergere ed essere compiuti in Gesù i Salmi 22 e 69 e i canti del Servo. Il movimento dunque, come per tutto il ricorso alle Scritture nel N.T., non è dalla Scrittura all'evento Gesù, ma viceversa.

Circa i dettagli della Passione, occorre notare che essi non seguono l'ordine del Sal 22, come sarebbe successo se esso fosse servito da traccia. Inoltre molti particolari dei testi dell'A.T. non sono stati utilizzati nel racconto della Passione, e viceversa; e diversi punti di tale racconti non hanno corrispondenza nei testi dell'A.T. Infine, certe connessioni tra passi veterotestamentari citati o allusi e racconto della Passione sono piuttosto imperfette<sup>189</sup>. Tutto questo non sarebbe avvenuto se la preoccupazione del compimento profetico fosse stata dominante negli evangelisti.

Parlando della storicità del «grido» di Gesù, M. Goguel afferma: «Mai la coscienza cristiana primitiva avrebbe potuto inventare l'idea di Gesù abbandonato da Dio; è necessario, perciò, che Mc e Mt si sentissero legati a una tradizione storica»<sup>190</sup>. L'offerta dell'aceto risponde a costumanze storiche e solo così è giustificabile che ci sia una seconda offerta di bevanda a Gesù. Al Sal 69 corrisponde piuttosto l'offerta del vino con fiele (Mt 27,34), mentre

quanto Gesù Figlio di Dio, durante la sua vita tra gli uomini, effettivamente operò e insegnò per la loro eterna salvezza...» (n.19).

<sup>186</sup> Scrive M.A. CHEVALIER: «Gli autori del Nuovo Testamento, anche nelle parti narrative, non manifestano mai un interesse per la pura storia, e, nelle parti più dottrinali, non manifestano mai un interesse per la pura speculazione. Nel Nuovo Testamento la storia di Gesù non è tanto narrata quanto annunciata. [...] Narrare storia significa per loro farne risaltare il senso» («*La prédication de la croix*», *ETR* 45(10970) 131, cit. da M. GALIZZI, «Problematica attuale della Passione», *Parole di vita*, 17(1972) 96).

<sup>187</sup> a.c., 96.111.

<sup>188</sup> J.R. SCHEIFLER (a.c., 7), si chiede: «*los apostoles tenian necesidad de explicar el misterio de la cruz como voluntad de Dios, para lo que recurrieron a los textos del AT no pudo tener el mismo interés o necesidad Jesus de Nazareth respecto a esos mismos apostoles? Por que los apostoles tenian la misma mentalidad que el resto del pueblo, y ellos mas que nadie sentirian el escandalo de la cruz. Y no pudo J.C. iniciar esa enseñanza no solo despues de la resurrección (Lc 24), sino antes?*».

<sup>189</sup> Cfr. J. BLINZER, *Il processo di Gesù*, Brescia 1966, 52.

<sup>190</sup> *La vie de Jésus*, Paris 1932, 525, cit. da G. RAVASI. o.c., 405.

l'offerta dell'aceto appare nei primi due evangelisti come un gesto di solidarietà.

Si potrebbe ricostruire così la scena e la sua composizione letteraria. Gesù inizia il Salmo 22. Collegandosi al v.16, qualcuno suggerisce di dargli da bere. Il fatto che ci sia stata quella bevanda romana, muove la tradizione a pensare al Salmo 69. Questo diventa presto popolare nella predicazione kerigmatica, di modo che le sue stesse parole passano alla narrazione dell'avvenimento nella tradizione evangelica<sup>191</sup>.

La familiarità con il genere letterario «vangeli» dovrebbe educare la sensibilità del lettore, attenuando in lui l'affanno della precisione cronachistica, per aprirlo ad un incontro più vero con la realtà, che non disprezza la storia, ma non s'affanna sulla materialità dei dettagli. Si tratta dell'annuncio della salvezza (D.V. 7) e le questioni fondamentali sono altre.

### *Excursus 3°: Il ritorno di Elia nella tradizione ebraica*

«Ecco, io invierò il profeta Elia prima che giunga  
il giorno grande e terribile del Signore,  
perché converta il cuore dei padri verso i figli  
e il cuore dei figli verso i padri;  
così che io venendo non colpisca  
il paese con lo sterminio» (Ml 3,23-24).

Così si conclude l'ultimo libro dei «dodici profeti» e, nella classificazione cristiana, l'Antico Testamento. Sono parole che indicano una speranza tuttora viva nel popolo ebraico: la permanente assistenza ed il ritorno di Elia<sup>192</sup>.

Questo profeta ardente di zelo per il Dio unico, di incerta provenienza tribale e geografica, ebbe un destino unico nella Bibbia: non si dice che sia morto, ma che «su un carro di fuoco», con «cavalli di fuoco [...] salì nel turbine verso il cielo» (2 Re 2,11)<sup>193</sup>. Fu senza peccato, perciò gli fu data una vita senza fine. «Il profeta Elia ha occupato ed occupa tuttora un posto di primo piano e molto rilevante nella storia della fede ebraica, posto talmente

---

<sup>191</sup> J.R. SCHEIFLER, a.c, 61.

<sup>192</sup> Su Elia, cfr.: J.-L. LEUBA, «Nomi propri A.T.: Elia», in : J.-J. VON ALLMEN, *Vocabolario biblico*, Roma 1969 ; H. HAAG, *Dizionario biblico*, Torino 1960 , alla voce «Elia»; H. BIETENHARD, «Elia», in L. COENEN-E. BEYREUTHER-H. BIETENHARD, *Dizionario dei concetti*

*biblici del N.T.*, Bologna 1980 <sup>2</sup> ; F. GILS, «Elia» in: X. LEON-

DUFOUR, *Dizionario di Teologia Biblica*, Casale Monferrato 1984 <sup>5</sup> ; N. PAVONCELLO, «Il profeta Elia nella liturgia ebraica», *RivB* 29 (1981) 393-404.

<sup>193</sup> Solo di Enoch ancora è detto che fu rapito in cielo (cfr. Gn 5,24).

alto e preminente, che si può dire non è stato riservato né a Mosè, il sommo dei profeti, né ad altro profeta biblico»<sup>194</sup>.

Secondo H. Bietenhard<sup>195</sup>,

Nel giudaismo si sviluppano tre concezioni parallele del ritorno di Elia:

- a) Elia viene dalla tribù di Gad, è colui che prepara le vie di Dio e riscatta Israele alla fine dei tempi;
- b) Elia viene dalla tribù di Beniamino ed è il precursore del Messia;
- c) Elia viene dalla tribù di Levi e fungerà da sommo sacerdote nell'epoca messianica.

Talvolta Elia viene identificato con il Messia stesso, come appare in Sir 48,10, che gli attribuisce il compito messianico di riunire le dodici tribù d'Israele. Alla sua venuta, dirà una parola decisiva nei dibattiti sul diritto e sulla dottrina. Proprio perchè sempre vivo, Elia acquista per il popolo ebraico una funzione non solo finale, ma permanente. Egli è l'intercessore, il soccorritore del popolo e dei singoli, colui che assiste i moribondi. Il popolo ricorre alla stessa misericordiosa potenza che egli mostrò nella vita.

Al tempo di Gesù, l'attesa di Elia era molto viva. Dopo Mosè, Abramo e Davide, Elia è il personaggio dell'A.T. più citato nel N.T.<sup>196</sup>. Secondo i Vangeli, taluni ritenevano che Gesù fosse l'Elia atteso<sup>197</sup>: come Elia Gesù è deciso nel parlare, soccorre gli oppressi, moltiplica i pani, risuscita i morti. Ma Gesù indica che l'Elia che «gli scribi dicono che prima deve venire» (Mt 7,10) «è già venuto e non l'hanno riconosciuto; anzi, l'hanno trattato come hanno voluto. Così anche il Figlio dell'uomo dovrà soffrire per opera loro» (Mt 17,12a)<sup>198</sup>. Gesù non nega dunque quest'attesa, ma rimprovera la cecità di chi non l'ha vista compiuta.

La vita, il rapimento, l'immortalità di Elia sono raccontati nella tradizione giudaica con meravigliosi racconti; «a volte egli discende perfino dal cielo, per essere ospite nelle case dei “tementi del Signore”, insegnando loro la legge e la sapienza»<sup>199</sup>.

Il permanere del ricordo e dell'invocazione di Elia è testimoniato dalla liturgia ebraica, nella quale:

cinque sono i momenti, in cui l'orante invoca la presenza e l'assistenza spirituale del profeta Elia: durante la recitazione della benedizione dopo i pasti; nella cerimonia della

<sup>194</sup> N. PAVONCELLO. a.c., 394.

<sup>195</sup> a.c., 566.

<sup>196</sup> Vi appare «29 o forse 30 volte, se bisogna aggiungervi Lc 9,54 secondo alcuni manoscritti» (J.-L. LEUBA, a.c., 320).

<sup>197</sup> Cfr. Mt 16,13s p; Mc 6,15/ Lc 9,8 (Mt 14,1s non cita Elia).

<sup>198</sup> In Gv, Giovanni Battista nega di essere l'Elia atteso(1,21), ma questo titolo glielo conferisce Gesù (cfr. passi citati). La storia di Elia tornato, ma rifiutato, continuanei testimoni di Cristo, come sembra suggerire Ap 11,1-13.

<sup>199</sup> N. PAVONCELLO, a.c., 396.

*Havdalà* (separazione dal giorno festivo a quello feriale) del Sabato sera; nel cerimoniale della cena religiosa del *Seder* (ordine) nelle prime due sere della festa di *Pesah*; nella cerimonia della circoncisione e nella preghiera per l'invocazione della pioggia nei periodi di siccità»<sup>200</sup>.

La preghiera dopo i pasti (*Birkat ha-Mazon*) è composta di quattro benedizioni, l'ultima delle quali dice: «il Pietoso invii a noi il Profeta Elia, sia ricordato in bene, ci impartisca un ottimo insegnamento ed apra per noi il suo buon tesoro»<sup>201</sup>.

Nei salmi e inni con cui si celebra l'uscita dal Sabato (*Mozaè Sabbat*) si invoca spesso la venuta di Elia che annunci il Messia che giunge. Composti in tempi difficili della vita del popolo, ne testimoniano l'attesa di salvezza. Secondo i rabbini, Elia verrà nell'«uscita del Sabato», perché il Signore premierà l'osservanza del Sabato con l'invio del Redentore<sup>202</sup>. Ecco un passo da un inno:

Sia ricordato in bene, buona settimana, con buon augurio. Elia il Profeta, Elia il profeta, Elia il profeta presto venga da noi con il Messia, discendente della casa di Davide. Colui che fu geloso per il nome del Signore, colui che annunciò la pace a mezzo di Yequiel Mosè, colui che arrivò e riscattò i figli d'Israele. Elia[...]»<sup>203</sup>.

Circa la cerimonia del *Seder*, oltre ai quattro calici, è diffuso l'uso di colmarne un quinto, chiamato «calice del profeta Elia». Lo scopo che gli attribuisce Rabbi Tarfon, che nel Talmud lo propone, è quello di «accentuare il carattere nazionale della festività e la speranza di una completa libertà»<sup>204</sup>. Il consenso sul quinto calice non è unanime.

Un seggio per Elia è previsto durante il rito della circoncisione, in memoria del suo zelo che gli fece invocare la punizione per il regno del Nord che ne trascurava il precetto. Appare però anche la funzione protettrice di Elia, in quanto il suo seggio rimane sul posto per tre giorni dopo il rito, finché il neonato è considerato in pericolo.

Si ricorre poi ad Elia nel momento eccezionale della siccità. Il popolo digiuna e chiede la pioggia. Una delle benedizioni pronunciate suona così:

---

<sup>200</sup> N. PAVONCELLO, a.c., 396.

<sup>201</sup> N. PAVONCELLO, a.c., 397. E' il testo in uso dagli ebrei di rito italiano. Quelli di rito askenazita, in Europa centro-orientale così recitano nella seconda parte: «...sia ricordato in bene ed annunci a noi ottime notizie, salvezze e consolazioni» (PAVONCELLO, a.c., 397).

<sup>202</sup> E' l'opinione di Avraham ha-Yarhi, rabbino francese della seconda metà del sec. XIV, nell'opera *Sefer ha-Manhig* (Il libro della guida), citato da N. PAVONCELLO, a.c., 397.

<sup>203</sup> Dal rito dei «figli di Roma», ebrei di rito italiano, citato da N. PAVONCELLO, a.c., 398.

<sup>204</sup> N. PAVONCELLO, a.c., 401.



«Colui che ha esaudito il profeta Elia sul monte Carmelo, Egli vi ascolterà e porgerà orecchio alla voce del vostro grido in questo giorno. Benedetto Tu, o Signore, che ascolti la preghiera»<sup>205</sup>.

Si può dire che, velatamente, Elia continua, in seno al popolo ebraico, non solo ad annunciare il Messia, ma anche ad essere figura di Gesù Cristo, in molte sue funzioni?

### 3.5. Alcuni percorsi

#### 3.5.1. Croce, crocifiggere, con-crocifiggere

Dall'evento della crocifissione di Gesù, Paolo e la chiesa che egli rappresenta, sviluppano una ampia cristologia e antropologia. A prima vista invece, l'uso che gli evangelisti e in particolare i sinottici fanno dei termini «croce»/«crocifiggere»/«con-crocifiggere» sembra legato alla materialità degli eventi della Passione. Ma la presenza dei detti sul «portare la croce» rivela semplicistica tale opinione.

I detti sul «portare la croce» appaiono cinque volte nei sinottici, secondo tradizioni diverse<sup>206</sup>. Loisy ed altri pensano che tali espressioni siano state coniate *post factum* dopo la morte di Gesù. Secondo Haag<sup>207</sup>, tale parere «è già insostenibile per il motivo che 'portare la croce' nel senso traslato si trova anche in altri passi non evangelici». Il Lagrange cita uno di questi passi<sup>208</sup>, ma sono esili queste testimonianze, così che Branderburger<sup>209</sup>, con altri, afferma che «la letteratura rabbinica non conosce l'espressione 'portare la croce' [...]. Come la pena della crocifissione era estranea al mondo giudaico, così era

<sup>205</sup> *Mishna*, trattato *Ta'anit* 15,1, cit. da N. PAVONCELLO, a.c., 404.

<sup>206</sup> Per quanto riguarda Mt, il detto di 10,38 («Chi non prende la sua croce...[*hos ou lambanei ton stauron autou...*])» deriva dalla fonte Q ed è più antico; quello di 16,24 («Se qualcuno vuol venire dietro a me rinneghi se stesso, prenda la sua croce [*arato ton stauron autou*] e mi segua») è desunto da Mc 8,34 (cfr. E. BRANDERBURGER, «*stauros*» in COENEN-BEYREUTHER-BIETENHARD, o.c., 427.

<sup>207</sup> o.c.,231.

<sup>208</sup> In *Evangile selon S. Luc*, Et. Bib., Paris 1927 3,409, commentando Lc 14,27, cita «*Artem II,56: eoike ho stauros thanato, kai ho mellon auto proselousthai proteron auton bastazei (cité par Jul. 207). Dans ce passage Artemidore (II siècle ap. J.-C.), païen, suppose qu'on a revé de porter quelqu'un des démons infernaux, ce qui présagerait à un malfaiteur «porter une croix», c'est-à-dire mourir. L'expression était donc courante et les critiques peuvent se dispenser de l'attribuer à la tradition qui l'aurait d'avance prêtée à Jésus d'après son supplice*». Più sopra (222), il padre afferma: «'Porter sa croix' est une expression que nous ne connaissons plus que comme une métaphore; c'est dans ce sens que l'a prise Lc en ajoutant: 'chaque jour', mais elle pouvait être en ce temps une cruelle réalité. [...] il est vrai cependant que l'allusion ne pouvait être bien comprise qu'après la mort de Jésus qu'elle annonçait d'une manière obscure».

<sup>209</sup> a.c., 427.

aliena da esso l'espressione *bastazein stauron* nel senso di *patibulum ferre*». E conclude, riguardo al detto: «Non rimane quindi, come ipotesi più probabile, che ritenerlo una parola del Signore risorto, pervenuta alla comunità per bocca di profeti, al fine di difenderla dalla paura nel momento della persecuzione [...]. Il detto sul portare la croce non è quindi che la variante sinottica della teologia della croce».

Comunque si giudichi l'origine del detto, il fatto che esso si trovi nei sinottici mostra che i termini «croce», «crocifiggere», «concrocifiggere» avevano già per i primi Vangeli un significato teologico e antropologico.

### 3.5.2. *Re d'Israele, Figlio di Dio*

Da Isaia in poi i profeti, delusi dai loro re ma non rinunciatari riguardo all'ideale monarchico, avevano descritto il giorno in cui la regalità di YHWH si sarebbe realizzata mediante un *sovrano giusto*, che avrebbe preso cura dei poveri del paese<sup>210</sup>.

I Vangeli dell'infanzia ci presentano Gesù fin dall'inizio sotto il segno della regalità<sup>211</sup>, e il proclama pronunciato da Gesù nella sinagoga di Nazareth all'inizio del suo ministero lo mostra come l'Unto di YHWH, venuto a compierne il regno di pace e di misericordia (Lc 4,16-21). Egli non rifiutò il titolo messianico di «figlio di David» che gli fu attribuito, accettò le acclamazioni della folla al suo ingresso in Gerusalemme (Mt 12,23; 21,9.15p) e non negò quando durante il processo gli venne chiesto se fosse re: «Tu lo dici», rispose a Pilato Mt 27,11p). In Gv, Gesù spiega di quale regno si tratti (18,33-37). Gesù usò con riserva tale titolo, ma fu frainteso. Fu la Pasqua a rivelarne il vero contenuto.

Per il concetto di *Figlio di Dio* nel N.T., sembra fondamentale ricollegarsi alla profezia di Natan a Davide in 2 Sam 7,12-16. Questo testo, che probabilmente risale al tempo di Salomone, è basilare per la speranza messianica: YHWH costruirà per Davide una dinastia eterna, e sarà padre per lui e per ogni suo successore, ed il re sarà per lui figlio. Regalità e figliolanza divina appaiono così strettamente unite in questa promessa che acquisterà sempre più portata messianica.

Nel concetto neotestamentario di «Figlio di Dio» confluiscono sia l'idea dell'adozione messianica, espressa dal Sal 2,7, sia la tradizione della discesa dello Spirito sul Servo di YHWH (cfr. la voce che risuona dopo il battesimo di Gesù, Mc 1,11 p). Afferma O. Michel<sup>212</sup>: «Questo chiarisce due cose: Gesù

---

<sup>210</sup> Cfr. Is 9,1-6; 32,1-5; Mic 5,1-5; Ger 23,5s. Cfr. P. GRELOT, «Re», in X. LEON-DUFOUR, o.c., col.1036.

<sup>211</sup> Cfr Lc 1,32; Mt 1,23; 2,2; cfr. Mt 1,1.

<sup>212</sup> «*Hyios tou Theou*», in: COENEN-BEYREUTHER-BIETENHARD, o.c., 675s; cfr. anche: P. BONNARD, «Gesù, Figlio di Dio», in J.-J. VON ALLMEN, o.c., 181.

è «figlio» nel suo rapporto unico con Dio e nella sua vita di preghiera; è *l'ebed*, il Servo di Dio, in quanto oggetto della voce che lo ha chiamato».

Il Giudaismo postesilico conosceva l'interpretazione messianica del Sal 2<sup>213</sup>, ma mai dichiarò che il Messia sarebbe stato figlio di Dio<sup>214</sup>.

I Vangeli sinottici presentano Gesù come Figlio di Dio<sup>215</sup>; sulla terra egli ha solo un padre di adozione (cfr. Mt 1,18-21) e vive con YHWH un'intimità unica, chiamandolo Padre; egli partecipa della sua potenza in gesti e parole. Gesù si guardò dagli equivoci che il titolo poteva generare, come appare nel confronto col demonio nel deserto (cfr. Mt 4,3,6 p) e nel suo apostrofare Pietro che, appena dopo averlo confessato Figlio di Dio, si scandalizza al sentire il modo in cui realizzerà tale sua figliolanza. Sarà invece proprio sulla croce che Gesù, nel suo obbedire fino alla morte, esprimerà fino al compimento il suo essere Figlio.

Il N.T. ci testimonia anzitutto il significato soteriologico del titolo, ma anche il fiorire negli apostoli e nella chiesa della consapevolezza del valore anche metafisico dell'espressione. Lo testimonia l'andare sempre più a ritroso degli evangelisti nel narrare la storia di Gesù, fino a Giovanni, col suo Prologo. L'antichissimo inno della lettera ai Filippesi (2,6-11) mostra come sia originaria tale consapevolezza, anche se poté svilupparsi successivamente in altre chiese.

### 3.5.3. Tre giorni, tre ore

Scrive G. Braumann<sup>216</sup>: «Nelle tradizioni «brevi» sulla risurrezione di Gesù si nota una indicazione di tempo: “al terzo giorno” (1 Cor 15,4; Mt 16,21; Lc 9,22) oppure “dopo tre giorni” (Mc 8,31; 9,31; 10,34); ci si è quindi chiesti se esistesse un preciso interesse di fede a questa formulazione.»

L'interrogativo riguarda evidentemente anche i tre giorni entro i quali il tempio sarà ricostruito (cfr. Mt 27,40) e forse anche la tenebra che per tre ore copre la terra, mentre Gesù è sulla croce (Mt 27,45)<sup>217</sup>.

In Os 6,1-2 il simbolismo dei tre giorni viene usato dagli Israeliti nel senso di un'attesa di salvezza che Dio colmerà:

<sup>213</sup> Cfr. O. MICHEL, a.c., 181.

<sup>214</sup> Cfr. H. HAAG, o.c. 367; J. MCKENZIE, o.c., 347.

<sup>215</sup> Il titolo «Figlio di Dio» nei Vangeli sinottici per 31 volte è applicato a Gesù (in Mt 11 volte).

<sup>216</sup> «*hemera*» in COENEN-BEYREUTHER-BIETENHARD, o.c., 1210.

<sup>217</sup> J. RADEMAKERS (*Au fil de l'évangile selon S. Matthieu*, Bruxelles 1972, tit. it.: *Lettura pastorale del Vangelo di Matteo* Bologna 1986, 337) afferma: «E' possibile che le annotazioni orarie del v.45: 'dopo l'ora sesta...fino all'ora nona' rievocino un uso liturgico della chiesa primitiva (cfr. At 10,9.30), ma pare difficile tirarne una conclusione precisa». Si tratterebbe, in ogni caso, di un'applicazione liturgica, non dell'origine del fatto.

«Venite, ritorniamo al Signore:  
egli ci ha straziato ed egli ci guarirà.  
Egli ci ha percosso ed egli ci fonderà.  
Dopo due giorni ci ridarà la vita  
e il terzo ci farà rialzare  
e noi vivremo alla sua presenza».

Il profeta però riprende la loro presuntuosa e disimpegnata certezza. E' possibile un collegamento dei testi neotestamentari con questo passo, anche se, secondo Osty, è più certo che gli autori neotestamentari abbiano pensato ai tre giorni di Giona nel pesce (Gio 2,1 / Mt 12,40).

Interessante, anche perché collegato alla pericope qui considerata e perché espressivo di una struttura di pensiero, il *midrash* al secondo versetto del Salmo 22: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?...». P. Beauchamp lo richiama in apertura al suo commento al salmo<sup>218</sup>:

Il commento ebraico dei Salmo (*midrash Tehillim*) si chiede perché colui che supplica invochi due volte il suo Dio. Risponde dicendo che egli ha chiamato «Dio mio» il primo giorno, poi «Dio mio» un secondo giorno senza che Dio gli risponda; era, infatti, necessario questo per poter dire il terzo giorno: «perché mi hai abbandonato?».

L'autore commenta: «il passato del salmista è innanzitutto la lunga durata della sua preghiera senza risposta».

Tutto ciò orienta a vedere nei «tre giorni» entro i quali Gesù ricostruirà il Santuario il tempo necessario perché la salvezza si realizzi; tempo di sofferenza, di silenzio da parte di Dio, ma travaglio per una nascita. Il *midrash* di Sal 22,2 aiuta a collegare i «tre giorni» entro i quali il Santuario verrà ricostruito non solo con i «tre giorni» nel sepolcro, ma anche con l'esperienza di abbandono da parte di Dio che Gesù fa sulla croce, e con la tenebra sulla terra «dalla sesta ora [...] fino all'ora nona» (Mt 27,45) e aiuta a leggerne il significato.

#### 3.5.4. La tenebra

Già nel mondo classico la tenebra (*scotos, skotia*), oltre al suo significato proprio di assenza di luce, possiede anche quello traslato che include tutto ciò che la tenebra produce e richiama: incapacità di vedere, di camminare rettamente, pericolo e paura, fino a rappresentare ciò che spaventa di più, e cioè la morte.

---

<sup>218</sup> *Psaumes jour et nuit*, Paris 1980, tit. it. *Salmi notte e giorno*, Assisi 1983, 243.

L'A.T. mostra YHWH che interviene nel caos e nelle tenebre creando il mondo e la luce. Egli non le distrugge, ma le racchiude in tempi precisi e dà, ad essere pure, un nome (Gn 1,1-3). Le tenebre sono però parte del caos, e questo segnala il simbolismo negativo che esse assumono anche nel mondo biblico. Esse rappresentano tutto ciò che minaccia la vita, sia fisica che morale, e sono tipiche della condizione dell'uomo: «[L'uomo...] rivolgerà lo sguardo alla terra ed ecco angustia e tenebre e oscurità desolante» (Is 8,22; cfr. 60,2). In senso teologico, la tenebra è la condizione in cui si trova l'uomo che s'allontana dalle vie di Dio (Sal 107,10s).

Ma chi ha fiducia in Dio, può attraversare una valle tenebrosa senza temere (Sal 23,4), perché anche le tenebre non sono tenebre per Dio (Sal 139,11s). Così, la tenebra può essere una prova in cui il giusto passa (Gb 19,8); come tenebra appare talvolta all'uomo la nube che avvolge Dio (1 Re 8,12).

Dio si serve della tenebra per muovere l'Egitto a conversione (Es 10,22). Il giorno atteso di YHWH (Am 5,18ss) sarà tenebra per il malvagio. La massima disgrazia sarà la tenebra a mezzogiorno (Am 8,9). «Ma al di sopra di tutto questo sta la promessa che 'il popolo che camminava nelle tenebre vedrà una grande luce' (Is 9,1)»<sup>219</sup>. Lo scontro nell'uomo di tenebre e luce è uno dei temi fondamentali della comunità di Qumran.

Nei Vangeli, il termine *skotos*, *skotia* appare soprattutto in Giovanni, ma anche in Mt, dove l'apparire di Gesù è segnalato da una luce (stella) nelle tenebre. In apertura del racconto del ministero di Gesù, Matteo cita il passo sopra riportato di Is 9,1 (cfr. Mt 4,14-16).

Con una connotazione morale negativa, appare «tenebra» in Mt 6,23: se l'occhio non è puro, tutto il corpo è sotto il dominio della tenebra. Le tenebre sono simbolo del castigo finale in Mt 8,12, mentre rappresentano l'ambito ristretto in cui Gesù proclama la Parola, che gli Apostoli devono predicare al mondo, in Mt 10,27.

Ma è soprattutto nel discorso escatologico e nel racconto della passione che ritorna l'uso di *skotos*, *skotia*, *skotizomai*: nel giorno del Figlio dell'uomo il sole si oscurerà a mezzogiorno, come preannunciato da Amos (Am 8,9; Mt 24,29). In tale oscurità «comparirà nel cielo il segno del Figlio dell'uomo» (24,30). Tale apparizione annuncia Gesù al sommo sacerdote durante il processo (Mt 26,64).

Alla crocifissione di Gesù, «dalla sesta ora tenebra si fece su tutta la terra, fino all'ora nona» (Mt 27,45). Il retroscena biblico illustra la scena e mostra come secondario l'interrogativo su come storicamente avvenne tale fatto. Avvenne, e cioè era giunto il giorno del Signore, un giorno nuovo anche per chi conosceva le promesse dei profeti. Era una tenebra simbolo di morte, giacché la luce accesa nelle tenebre del mondo dalla nascita di Gesù ora veniva spenta con la sua uccisione, ma simbolo «oscuro» di vita, giacché il

<sup>219</sup> H.CH. HAHN, «*Skotos*» in COENEN-BEYREUTHER-BIETENHARD, o.c., 1846-1848 (1847). Sul tema, cfr. anche: J. MCKENZIE, o.c., alla voce «Tenebre»; A. FEUILLET, P. GRELOT, «Luce e tenebre», in X. LEON-DUFOUR, o.c., col. 617-623.

«giorno» annunciato da quest'uomo a Nazareth era «un anno di misericordia» (Lc 4,19).

## **4. INTERPRETAZIONE**

### **Introduzione: trovare il posto**

Ponendo al cuore della narrazione la tenebra che si stende su ogni dove, l'evangelista sconvolge una narrazione di fatti che stava scorrendo in piena normalità. Ci rivela così due letture dei fatti: una del giorno e una della notte. Per entrare nella scena occorre riconoscere il nostro posto. Ovviamente, pensiamo, non con i dileggiatori sotto la croce: noi abbiamo preso posizione per il Crocifisso.

Era quasi mezzanotte della vigilia di Natale. Due suore stavano distribuendo il cibo alla mensa dei poveri. Entrò una ragazza, quasi non parlava e si sedette lungamente aspettando. Era incinta e, disse, non sapeva dove andare. Le suore ce l'avevano, il posto, a casa loro. Ma telefonarono all'ospedale. Meglio stare sul sicuro. E poi tornarono a casa a celebrare in intimità il Cristo nato povero.

E all'università c'era un convegno sulla carità. Entrarono deputati, senatori e cardinali, e un teleoperatore li riprendeva da destra e da sinistra. Chissà perché - forse pura coincidenza - in quel momento non c'erano i soliti mendicanti sulla porta.

Possiamo pacificamente riconoscerlo, è soprattutto il buon senso che abita la nostra vita; ma allora, occorre pure riconoscere che noi siamo abitanti del giorno, come il gruppo sotto la croce o come, se vogliamo, gli amici fuggiti.

#### **4.1. Personaggi intorno**

In quel mezzogiorno, attorno alla croce, c'è proprio tutta l'umanità: gente qualunque e gente di rango, gente perbene e gente di malaffare, zelanti della legge e pagani, crocifissori e crocifissi, oppressori e oppressi. Tutti si danno convegno ed hanno qualcosa da dire a quel Crocifisso al centro, qualcosa da dire su di lui. Fanno il bilancio. Ciò che vedono prova che avevano avuto ragione: essi l'avevano abbandonato perché Dio stesso l'aveva abbandonato.

Sanno perfettamente quale logica regge le cose. La loro religiosità è chiara e totalmente esprimibile a parole: Dio è unico e non può essere altrimenti; è incompatibile con la sconfitta, l'umiliazione, la sofferenza: cose queste che sono, anzi, segno della sua riprovazione.

Il soldato, meno informato, abbozza un gesto che va oltre la ragione o il torto: gesto di compassione. Ma è solo un accenno subito spento.

#### **4.2. Il Crocifisso al centro**

Di colui che sta al centro si dice ben poco: solo il grido e la morte. Ma verso lui convergono sguardi, gesti e parole. E' un uomo che soffre nel suo corpo, di un dolore fisico irrimediabile e sconquassante. La compassione può molto nell'ora del dolore, ma a lui giungono solo scherni e una spugna imbevuta d'aceto. Quando al dolore fisico s'aggiunge la derisione, la desolazione è totale.

Gesù non è la vittima designata di un sacrificio, come nelle religioni antiche. E' il colpevole che muore di morte legale, dopo condanna di due tribunali. Tutto viene eseguito secondo le leggi degli uomini e di Dio, sia prima che dopo la sua morte. Egli non è il «santo» tra due malfattori, ma uno

dei tre malfattori «giustiziati» quel giorno. E' nella condizione di «appeso al palo», che diventa segno della maledizione di Dio. Nessuno ci autorizza a pensare che questa realtà non significasse nulla per quell'uomo crocifisso<sup>220</sup>.

Le ragioni dei circostanti, così limpidamente umane, dovevano risuonare, nella sua mente lacerata dal dolore, come l'ultima tentazione. Gesù non solo fisicamente, ma anche moralmente, è inchiodato dalle logiche dei suoi fratelli.

### 4.3. Silenzio e grido

Pur se molti voci si incrociano, un grande silenzio avvolge il brano. E' un silenzio a molteplici dimensioni. Riguarda le parole che gli sono rivolte. Tutti parlano a lui o di lui, ma non hanno risposta. Vi fu un tempo in cui Gesù ribatteva ai suoi avversari e sperava che i segni di potenza compiuti mostrassero venuto il Regno. Ma il profeta parla e agisce solo agli inizi della sua carriera, poi la verità detta, dopo avergli preso forze e voce, gli prende la vita. Gesù l'aveva prevista la sua sorte di profeta. Anziché creare un ponte, le sue parole avevano scavato un abisso. Di là le parole non giungono di qua, né le parole di Gesù sono più recepibili al di là. Sono due mondi completamente diversi. Eppure c'è *Theos* sulle labbra dell'una e dell'altra parte!

Un altro personaggio tace, benché anch'egli provocato. In questo processo sul Golgota, anche il Padre è colpevole: abbandona colui che avrebbe dovuto liberare. *Rhysastho* è il verbo dell'esodo, ma qui è parola vuota: un fedele muore e il suo Dio non vede, non sente, non interviene. E' qui che il silenzio si fa più corposo.

C'è un silenzio che non è assenza di parole: quello che si avverte nei reparti geriatrici ove chi fu intelligente lancia grida sconnesse; quello della libertà che il prepotente ha di sopraffare il debole. E' lo spessore di normalità e di abbandono a forze ostili che l'uomo sperimenta senza che nulla dall'alto intervenga ad impedirle o anche solo a rassicurare prodigiosamente in vista di un «dopo». E' questo il silenzio corposo del Calvario. Tutto è successo per Gesù come per qualunque altro condannato.

Il grido di Gesù è lanciato allora nel silenzio di Dio. Come nella tentazione al deserto, è la parola della Scrittura che gli sale alle labbra. In quella breve

---

<sup>220</sup> Scrive il P. A. VANHOYE, commentando Gal 3,13s:

»Non dobbiamo tuttavia pensare che l'esistenza di questo livello profondo [essere «più che mai il Figlio unito al Padre nell'obbedienza e nell'amore»] avesse soppresso l'angoscia e la pena tragica degli altri livelli psicologici. [...]. La cosa più tremenda era proprio che Cristo non si trovava oggettivamente nella situazione di chi muore per gli altri, ma nella situazione del criminale legalmente condannato e che muore per il proprio delitto, anzi nella situazione di chi ha violato la Legge di Dio ed è, per questo motivo, eliminato dal popolo di Dio e maledetto da Dio. Una tale situazione oggettiva non poteva essere vissuta senza sofferenze terribili» (*La lettera ai Galati*, Roma 1992, 86).



frase tutto è detto: l'intimità della relazione, l'esperienza della sua assenza, e quel «perchè» che è lo stupore di un appuntamento mancato nell'ora del maggior bisogno. Momenti che perdurano l'uno nell'altro e fanno la grandezza del grido.

Pronunciando quel grido, Gesù raccoglie la fede provata dei padri, ma la conduce oltre, al di là di quella soglia, dopo la quale il silenzio di Dio appare irrimediabile e si è veramente rischiato tutto.

### **3.4. Una tenebra di giorno, un velo squarciato dall'alto**

Gesù è nella tenebra: agli occhi di chi lo circonda, che vede provata la sua ingiustizia; egli stesso si percepisce nella tenebra, avvertendosi solo nell'ora suprema. Qui però la logica del racconto fa un balzo: perché «tenebra su tutta la terra»? se finalmente tutto si era chiarito in quell'ora, perché tutta la terra si ritrova nelle tenebre in pieno giorno? Dunque il suo giorno era notte?

Matteo ci apre su un'altra lettura degli eventi. All'inizio del suo Vangelo aveva dichiarato, con le parole del Profeta, che «il popolo immerso nelle tenebre ha visto una grande luce; su quelli che dimoravano in terra e ombra di morte una luce si è levata» (4,16). Se morendo Gesù, tutta la terra ritorna nelle tenebre, è perché essa non aveva riconosciuto la luce, non aveva riconosciuto le proprie tenebre. Gli uomini avevano spogliato Dio del silenzio e l'avevano messo in fila con i loro pensieri. E quando lui li aveva visitati, non l'avevano riconosciuto. Ma quali erano allora i pensieri di Dio? Se il nostro buon senso e i nostri pensieri su Dio sono tenebra, dov'è la luce?

Alla fine della pericope un fatto dall'alto di nuovo invita a pensare: il velo del Santuario viene squarciato dall'alto. Il corpo squarciato di questo crocifisso era forse quel velo? E se Dio interviene, perché dopo la morte e perché in quel modo? Si sarebbe capito un terremoto devastatore, un incendio universale, a segno che s'era schierato dalla parte dell'ucciso.

### **3.5. Egli portava i nostri peccati**

Occorre allora reinterpretare la scena. Gesù con il suo silenzio aveva rotto la logica che vuole ad ogni costo in un processo un condannato, o l'accusato o l'accusatore. Se Gesù avesse parlato, l'accusa si sarebbe ritorta sugli uomini e così la condanna. Egli invece ha portato su di sé la colpa. Di più, con quel silenzio, ha «voluto» la condanna. Non è stato ucciso a tradimento, si è consegnato «per i nostri peccati» (Mt 26,28). Ha emesso lo spirito al termine della sua decisione di dare tutto. Dietro una vicenda subìta c'era l'atto della più grande libertà dell'uomo che nulla aveva dissuaso dall'amare i suoi fratelli,

del figlio che fino nell'inevidenza più totale aveva voluto dire sì al Padre, essergli figlio.

E così si intuisce qualcosa anche del silenzio del Padre. Se avesse trattenuto il figlio dalla morte, questi non avrebbe potuto portare il male del mondo trasformandolo. Il male sarebbe rimasto nel mondo come una mina vagante sempre innescata. Ma anche Gesù non avrebbe potuto essergli nella sua umanità figlio in pieno, fino all'estrema fiducia. «Pur essendo figlio, imparò tuttavia l'obbedienza dalle cose che patì e, reso perfetto, divenne causa di salvezza eterna per coloro che gli obbediscono...» (Eb 5,8-9).

#### **4.6. Un volto imprevisto**

La tenebra ci apre sull'altro gesto di Dio: il velo squarciato, immagine di quel corpo crocifisso. Ma, questo è mistero, era squarciato dall'alto! Chi guidava dunque gli eventi? Era una rovina o un dono?

Già altri avevano lacerato il velo del Santuario, per profanarlo, e di lì a poco l'avrebbero fatto i Romani. Gesti inutili. Ma se il velo è lacerato dall'alto, significa che l'accesso è aperto, a tutti è permesso di vedere il volto di Dio. Ed il volto di Dio appare proprio grazie a questo corpo lacerato. Il Crocifisso, lontano dal tempio, nel più profano dei luoghi, diviene icona di Dio, presenza sua. Attraverso di lui è dato di accedere al Padre. Veramente quell'uomo era suo Figlio e lo manifestava proprio sulla croce. Non era scendendo, ma salendo e restando in croce che Gesù aveva manifestato quanto «poteva» il suo amore; era «volendo» tutto questo che il Padre si rivelava pienamente Padre, perché consentiva al figlio di essere pienamente figlio.

Gesù non aveva salvato se stesso per salvare gli altri. Era l'unico giudizio che potesse salvare l'uomo: la misericordia. Era così il re d'Israele, acquistando con il suo sangue il suo popolo. Se l'accesso a Dio era aperto, era perché noi, tenebra, da quella morte eravamo stati fatti luce, noi peccatori eravamo stati fatti connaturali di colui sul quale ci erano aperti gli occhi.

Così all'uomo è manifestato quale Dio veglia sui suoi destini: un Dio che a partire dall'oppresso in cui si identifica salva l'oppressore; un Dio che capovolge il male rendendolo, in forza dell'amore, luogo di un più grande bene.

#### **4.7. Per tre ore**

Ciò che avverrà al terzo giorno è già annunciato nelle tre ore sul Calvario. La tenebra è generale e, considerando i fatti, avrebbe dovuto essere anche perenne. Quando la tenebra di qualcuno è manifesta, tra gli uomini segue la condanna. Dio invece, proprio quando la tenebra ricopre il mondo, le fissa un limite, annunciando un'alba nuova.

E' questo lo stupore della Pasqua: non che Dio si sia finalmente schierato per Gesù, ridandogli ciò che gli uomini gli avevano tolto e la gloria conseguente, ma che del gesto estremo di rifiuto da parte degli uomini egli ha saputo fare il luogo della salvezza, in cui tutti i peccati sono perdonati, anche quelli che verranno. Inghiottendo la luce, le tenebre hanno inghiottito la loro condanna. I martiri dell'A.T. morivano rinfacciando agli uccisori le loro colpe e annunciando il castigo divino. Gesù muore togliendo il male dalla mani di chi lo compie. Come ciò avvenga, è adombrato nel mistero di quello spirito che Gesù «lascia andare» come ultimo dono. In quelle tenebre che ricoprono un caos ritrovato, quel soffio cova fermenti di vita nuova.

«Dal Signore è stato fatto questo ed è mirabile agli occhi nostri» (Mt 21,42b; Sal 117,23). Il mistero di quel mezzogiorno sul Calvario era stato presagito nel Servo mite portatore della colpa del popolo, per la sua salvezza. Ma in Gesù, siamo stati sorpresi: mai avremmo pensato di essere noi a caricarne le spalle; né mai avremmo pensato che costui sarebbe stato il Figlio stesso di Dio.

### **Conclusione: la tenebra luogo di conoscenza di Dio**

Nel considerare la testimonianza di Matteo su Gesù crocifisso, le parole lasciano sempre più spazio al silenzio. Giacché ci si ritrova stranieri in un paese inabituale. E ci si accorge che ciò che è logico non appartiene a quel paese, non è specificamente cristiano.

In quel paese ci sia addentra in silenzio, per dono, accettando di non capire. Si procede nell'esperienza di quel mondo quando siamo fatti partecipi di frammenti dell'esperienza di Colui che ce l'ha aperto.

C'è il tempo in cui camminare in questo paese sembra facile, e ci pare d'essere in mezzo ad evidenze. Ma viene il tempo in cui la parola lascia il posto al silenzio, la luce alle tenebre, il segno al vuoto, l'esperienza della presenza a quella dell'assenza.

Oscuramente ci sarà data però una conoscenza nuova dell'evento considerato in questa ricerca, se anche noi accetteremo che nulla accada fino alla fine, perdurando saldamente nel paese di Dio. E' la meraviglia che opera in noi quel Soffio che Egli ci ha regalato compiendo nella fede l'ultimo passo.

## BIBLIOGRAFIA

- La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 1995 13.  
*La Bible de Jérusalem*, Paris 1973.  
*La Bible* (trad. A.Chouraqui), Paris 1985.  
*La Sacra Bibbia*, Paoline, Roma 1958.  
*La Sacra Bibbia*, Garzanti, Milano 1960 e 1964.  
*Septuaginta*, ed. A. Ralfs, Stuttgart 1962 7.  
NESTLE-ALAND (a cura di), *Novum Testamentum graece et latine*, ed. 27, Stuttgart 1995.

J.-J. VON ALLMEN (a cura di), *Vocabulaire Biblique*, Neuchatel 1964; tit. it.: *Vocabolario Biblico*, Roma 1975 <sup>2</sup>.

P. BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, Paris 1980; tit.it.: *Salmi notte e giorno*, Città di Castello 1983, 239-280.

F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Gottingen 1976; tit. it.: *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Paideia 1982.

J. BLINZER, *Der Prozess Iesu*, Regensburg 1960 <sup>3</sup>, tit. it.: *Il processo di Gesù*, Brescia 1966.

M. CAMBE, «*Les récits de la Passion en relation avec différents textes du II<sup>e</sup> siècle*», *Foi et vie* 81 (1982) 12-24.

L.COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD (a cura di), *Theologisches Begrifflexikon zum NT*, Wuppertal 1970, tit. it.: *Dizionario dei concetti biblici del N.T.*, Bologna 1976.

R. FABRIS, *Matteo*, trad. e comm., Torino 1982.

M. GALIZZI, «*Problematica attuale della Passione*», *Parole di vita* 17 (1972) 95-129.

B. GERHARDSSON, «*Jésus livré et abandonné d'après la Passion selon S. Matthieu*», *RB* 66 (1969) 206-227.

J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, I-II, Freiburg im Breisgau 1986, tit. it.: *Il Vangelo di Matteo*, Brescia 1990.

H. HAAG e altri, *Bibel-Lexicon*, Zurich-Koln 1951, tit. it.: *Dizionario Biblico*, Torino 1960.

HUCK-GREEVEN, *Synopse Synopsis*, Tübingen 1981 <sup>13</sup>,

M. LACONI, «*La Passione secondo Matteo*», *Parole di vita*, 17 (1972) 83-93.

M.-J. LAGRANGE, *Evangile selon S. Matthieu*, Et. Bibl. Paris 1927 <sup>3</sup>.

A. LANCELLOTTI, *Matteo*, NVB, Roma 1975.

S. LEGASSE, «*Les voiles du Temple de Jérusalem: essai de parcours historique*», *RB* 87 (1980) 560-589.

P. LEMAIRE - D. BALDI, *Atlas Biblique*, Louvain-Paris 1960.

X. LEON-DUFOUR (a cura di), *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris 1975 <sup>2</sup>; tit. it.: *Dizionario di Teologia Biblica*, Casale Monferrato 1984 <sup>5</sup>.

D. MARGUERAT, «*Le Nouveau Testament est-il anti-juif? L'exemple de Matthieu et du livre des Actes*», *RTL* 26 (1995) 145-164.

F. MARTIN, «*Mourir: Matthieu 26-27*», *Sémiotique et Bible* 53 (1989) 18-47.

J.L. MCKENZIE, *Dictionary of the Bible*, New York 1965; tit. it. *Dizionario Biblico*, Città di Castello 1973.

R. MEYNET, *L'analyse rhétorique*, Paris 1989; tit. it.: *L'analisi retorica*, Brescia 1992.

-----, «*L'analyse réthorique, une nouvelle méthode pour comprendre la Bible*», *NRT* 116 (1994) 641-657.

- V. MESSORI, «Messo in croce o appeso a un palo?» *Jesus*, 13(nov. 1991), 8-11.
- , «Grideranno anche le pietre», *Jesus* 13(dic.1991) 26-29.
- B.M. METZGER, *A textual commentary on the greek New Testament*, Stuttgart 1994<sup>2</sup>.
- N. PAVONCELLO, «Il profeta Elia nella liturgia ebraica», *RivB*, 29 (1981) 393-404.
- A. POPPI, *Vangeli a confronto*, sinossi didattico-pastorale, Padova 1970.
- J. RADEMAKERS, *Au fil de l'évangile selon S. Matthieu*, Bruxelles 1972; tit. it.: *Lettura pastorale del Vangelo di Matteo*, Bologna 1986.
- G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, commento e attualizzazione, v. I, Bologna 1981.
- G. RICCI, *Via Crucis secondo la Sindone*, Roma 1972.
- G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, Milano 1941.
- J.R. SCHEIFLER, «El Salmo 22 y la Crucifixion del Senor», *EstBib* 24 (1965) 5-83.
- J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthaus*, Regensburg 1956; tit. it.: *L'evangelo secondo Matteo*, trad. e comm., Brescia 1965<sup>3</sup>, 480-486.
- J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Matthaus*, Gottingen 1956; tit. it.: *Il Vangelo secondo Matteo*, Brescia 1977.
- O. DA SPINETOLI, *Matteo*, commento al «Vangelo della Chiesa», Assisi 1971.
- R.J. SWANSON, *The horizontal line Synopsis of the Gospel Greek Edition I: The Gospel of Matthew*, Western North Carolina 1982.
- C. THOMA, *Christliche Theologie des Judentum*, Aschaffenburg 1978; tit. it.: *Teologia cristiana dell'Ebraismo*, Casale Monferrato 1983.
- M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Roma 1953.

## INDICE DEGLI AUTORI CITATI

Von Allmen: 9	Legasse: 16
Amiot: 15, 16	Lemaire - Baldi: 13, 15
Baehr: 16, 17	Leuba: 66
Beaucamp: 60	Loisy: 68
Beauchamp: 7, 62, 62, 71	Lund: 24, 33
Bietenhard: 66	Marguerat: 51,52, 53, 54
Blass-Debrunner: 5, 6, 7, 8	Martin: 49
Blinzer: 9, 10, 12, 13, 14, 65	Masson: 12

Bonnard: 70	Mckenzie:: 11, 12, 13, 17, 19, 70, 72
Brandenburger: 9, 10, 11, 68, 69	Meding: 20
Braumann: 71	Messori: 10
Cambe: 57, 61	Metzger: 4
Chevalier: 64	Meynet: 2, 23, 24, 26, 31, 33, 43, 44, 61
Chouraquì: 21, 56, 60	Michel: 19, 70
Ebeling: 61	Nestle - Aland: 3, 5, 21, 23
Feuillet: 72	Pavoncello: 66, 67, 68
Galizzi: 60	Poppi: 15, 16
George - Grelot: 17	Rademakers: 7, 50, 71
Gerhardsson: 51, 60	Ravasi: 6, 48, 60, 61, 62, 63
Gils: 66	Renard: 19
Giuseppe Flavio: 8, 9, 10, 53	Ricci: 10, 11, 12, 13
Gnilka: 6	Ricciotti: 13, 14, 16, 17
Goguel: 65	Scheifler: 5, 6, 19, 47, 48, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 64, 65
Grelot: 18, 19, 69, 72.	Schniewind: 16, 60
Haag: 11, 13, 17, 18, 19, 66, 69, 70	Seebass: 20
Hahn: 72	Da Spinetoli: 14, 21
Hering: 15	Thoma: 13, 52, 53, 54
Jeremias: 19	Tacito: 8
Laconi: 47	Zerwick: 5, 6, 7, 8, 19.
Lagrange: 3, 4, 5, 6, 8, 10, 48, 69	
Lancellotti: 60	

## INDICE GENERALE

<b>INTRODUZIONE</b> .....	1
<b>Il Crocifisso oltre le parole</b> .....	1
<b>Il metodo usato</b> .....	1
<b>1.IL TESTO</b> .....	3
<b>1.1. Critica testuale</b> .....	3
<b>1.2. Analisi linguistica</b> .....	5
<b>1.3. Contesto storico</b> .....	8

1.3.1. <i>Gesù crocifisso sotto Ponzio Pilato</i> .....	8
1.3.2. <i>Origine e pratica della crocifissione</i> .....	9
1.3.3. <i>Modalità di esecuzione</i> .....	10
1.3.4. <i>Circostanze della morte di Gesù</i> .....	11
1.3.5. <i>Le responsabilità</i> .....	12
1.3.6. <i>L'ora, la tenebra e l'aceto</i> .....	13
1.3.7. <i>Tempio, Santuario e velo</i> .....	14
1.3.8. <i>Capi dei sacerdoti, scribi e anziani</i> .....	16
1.3.9. <i>Re d'Israele, Figlio di Dio</i> .....	18
<b>1.4. Lessicografia</b> .....	19
<b>1.5. Traduzione</b> .....	21
<b>2.COMPOSIZIONE</b> .....	23
<b>Introduzione</b> .....	23
<b>Primo passo (vv.38-44): insulti dei Giudei a Gesù</b> .....	24
<b>2.1.</b>	
2.1.1. <i>Prima parte (v.38): Con lui sono crocifissi due ladroni</i> .....	24
2.1.2. <i>Seconda parte (vv.39-40): I passanti lo bestemmiano</i> .....	25
2.1.3. <i>Terza parte (vv.41-43): I capi si fanno beffe</i> .....	27
2.1.4. <i>Quarta parte(v.44): Anche i ladroni lo oltraggiano</i> .....	30
2.1.5. <i>L'insieme del passo (vv.38-44)</i> .....	31
<b>2.2. Secondo passo (v.45): Tenebra sulla terra per tre ore</b> .....	34
<b>2.3. Terzo passo (vv.46-51a): Il grido e la risposta</b> .....	34
2.3.1. <i>Prima parte (v.46): Il primo grido</i> .....	35
2.3.2. <i>Seconda parte (vv.47-49): Elia e l'aceto</i> .....	36
2.3.3. <i>Terza parte (vv.50-51a): Gesù muore. Dio risponde</i> .....	38
2.3.4. <i>L'insieme del passo (vv.46-51a)</i> .....	39
<b>2.4. L'insieme della sottosequenza (vv.38-51a)</b> .....	41
<b>3.CONTESTO BIBLICO</b> .....	44
<b>3.1. Mt 27,38-51a nel contesto del racconto della Pasqua in Mt</b> .....	44
3.1.1. <i>Mt 27,38-51a nell'insieme della sequenza</i> .....	44
3.1.2. <i>Mt 27,27-61 nel racconto matteo della Pasqua</i> .....	46
<b>3.2. Il racconto matteo della Pasqua nel confronto sinottico</b> .....	47
3.2.1. <i>Mt 27,38-51a nel confronto sinottico</i> .....	47
3.2.2. <i>Il racconto matteo della Pasqua nel confronto sinottico</i> ...	49
<b>3.3. Mt 27,38-51a nel contesto di Mt: cenni</b> .....	50
<i>Excursus 1°: Il vangelo di Mt è anti giudaico?</i> .....	51
<b>3.4. Lo sfondo veterotestamentario di Mt 27,38,51a</b> .....	55
3.4.1. <i>Sinossi di alcune referenze</i> .....	55
3.4.2. <i>Mt 27,38-51a e in genere il racconto matteo della Pasqua come compimento del Sal 22</i> .....	60



<i>Excursus 2°: Compimento delle Scritture e storicità.....</i>	64
<i>Excursus 3°: Il ritorno di Elia nella tradizione ebraica.....</i>	65
<b>3.5. Alcuni percorsi.....</b>	<b>68</b>
3.5.1. <i>Croce, crocifiggere, con-crocifiggere.....</i>	68
3.5.2. <i>Re d'Israele, Figlio di Dio.....</i>	69
3.5.3. <i>Tre giorni, tre ore.....</i>	71
3.5.4. <i>La tenebra.....</i>	72
<b>4.INTERPRETAZIONE .....</b>	<b>74</b>
<b>Introduzione: trovare il posto.....</b>	<b>74</b>
<b>4.1. Personaggi intorno.....</b>	<b>74</b>
<b>4.2. Il Crocifisso al centro.....</b>	<b>75</b>
<b>4.3. Silenzio e grido.....</b>	<b>75</b>
<b>4.4. Una tenebra di giorno, un velo squarciato dall'alto.....</b>	<b>76</b>
<b>4.5. Egli portava i nostri peccati.....</b>	<b>77</b>
<b>4.6. Un volto imprevisto.....</b>	<b>77</b>
<b>4.7. Per tre ore.....</b>	<b>78</b>
<b>Conclusione: la tenebra luogo di conoscenza di Dio.....</b>	<b>78</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>80</b>
<b>INDICE DEGLI AUTORI CITATI.....</b>	<b>82</b>