[11]Gesù intanto fu condotto davanti al governatore,
e il governatore lo interrogò dicendo: «Sei tu il re dei
Giudei?». Gesù rispose: «Tu lo dici». [12]Mentre i capi dei

27,11-66 *Dalla condanna a morte alla sepoltura del Messia*

Con quest'*ultimo atto della passione* il dramma – che si era interrotto dopo il terribile racconto del suicidio di uno dei Dodici e la citazione delle profezie (27,3-10) – riprende con la comparsa di Gesù davanti a Pilato, e tende verso la sua risoluzione, dove protagoniste saranno le guardie che sorveglieranno la salma di Gesù (27,62-66). Da un soldato (Pilato doveva aver compiuto il *cursus* della carriera equestre, e comunque come prefetto svolgeva compiti militari) Gesù viene affidato ad altri soldati, che lo metteranno a morte, secondo quanto Gesù aveva detto del figlio dell'Uomo: «lo consegneranno ai *pagani* perché venga deriso, fustigato e crocifisso» (20,19). Il racconto della morte di Gesù così raggiunge la sua conclusione, in modo simbolico, col sigillo posto alla tomba: sembra che tutto sia finito, e che la morte abbia il suo trionfo.

Nei quadri che compongono quest'ultimo atto risalta in modo del tutto speciale la mano di Matteo e la sua teologia giudaico-cristiana, che si vede non solo negli episodi che solo il suo vangelo narra, ma anche in quelli che sono in comune con gli altri. In particolare, la teologia di Matteo si esprime nell'insistenza con cui descrive il confronto tra Gesù e Barabba (27,11-26), nel versetto sul sogno della moglie di Pilato (27,19), nella ripresa del tema del sangue di Gesù per l'espiazione (27,24.25), e dell'idea dei dispersi d'Israele radunati dal Messia (27,52-53). Ovviamente, si trovano in questo racconto elementi che però sono presenti anche nelle altre passioni: la violenza contro Gesù e gli scherni dei soldati (27,27-31), la sua crocifissione (27,32-44), e la descrizione della sua morte al patibolo (27,45-50). In quest'ultima, ancora una volta, emergono tracce della teologia caratteristica dell'autore, attraverso la simbolica degli eventi che accadono con la morte del Messia (27,51-54): lo squarciarsi del velo templare (27,51a) – comune però agli altri sinottici – il terremoto (27,51b) e il risveglio dei dormienti (27,52-53). Dopo il racconto della reazione del centurione, delle donne al sepolcro, e della sepoltura

(27,54; 55-56; 57-61) – che si trovano anche in altri vangeli – Matteo narra un episodio che fa parte solo del suo materiale, la custodia delle guardie al sepolcro (27,62-66), col quale, si è detto, viene data conclusione all'atto.

Pilato, Gesù Barabba e Gesù il Messia (27,11-26). Il dramma si avvia ora alla conclusione, con Gesù che viene consegnato al prefetto romano. La situazione è quanto mai decisiva: nelle mani di Pilato c'è il potere effettivo di condannare a morte, lo *ius gladii*, conferitogli da Roma. A questo riguardo si deve ricordare che il Sinedrio poteva applicare, nei confronti dei violatori della religione ebraica, tutte le pene previste dalla *Torà*, ma non la pena di morte. La seduta-farsa che si è conclusa con la dichiarazione che Gesù «meritava la morte» (cfr. 27,65), non implicava che il reo fosse *ipso facto* condannato all'esecuzione capitale, ma che il caso doveva essere portato dai sinedriti, in veste di pubblica accusa, davanti all'autorità romana. Era pertanto il prefetto – che prendeva conoscenza della causa – che doveva giudicare l'imputato a norma delle leggi romane, e condannarlo a morte soltanto se la sua trasgressione implicava una violazione della legge di Roma. Il reato (religioso) per cui è stato condannato Gesù dal sinedrio (la «bestemmia») viene dunque «tradotto» dai sinedriti davanti a Pilato nella presunta pretesa di Gesù di essere il re dei giudei. La condanna che emetterà Pilato è dunque di tipo politico, e non religioso, per lesa maestà, come viene chiarito anche dall'iscrizione sulla croce (il *Titulus Crucis*), che potremmo rendere in questo modo: «Costui è Gesù (che ha preteso di essere), il re dei Giudei» (cfr. 27,37).

Per questa ragione Pilano non pone a Gesù alcuna domanda sulla sua messianicità (domanda che gli aveva formulato invece Kaifa, ma che al governatore non interessava) ma sul fatto che egli rivendichi o meno la regalità su un popolo soggetto a Roma. La risposta di Gesù è enigmatica («Tu lo dici»: 27,11), simile a quella data a Giuda durante la cena e a Kaifa al Sinedrio («Tu l'hai detto»: 26,25 e 26,64), ed è l'ultima parola che Pilato sentirà da lui: Gesù non si difende dalle false accuse formulate dai capi dei sacerdoti e degli anziani, e tace. Qui si capisce ancora di più il ruolo ispirativo del Figlio/Servo di Yhwh, che Matteo aveva già attribuito a Gesù al c. 12, quando l'evangelista vede

sacerdoti e gli anziani lo accusavano, non rispose nulla.
[13]Allora Pilato gli disse: «Non senti quante cose testimo-
niano contro di te?». [14]Ma non gli rispose nemmeno una

in Gesù i caratteri di colui che «Non contesterà né griderà, né si udrà nelle piazze la sua voce» (Mt 12,19).

Non sappiamo chi fosse *Barabba*. Molti – tra cui Benedetto XVI in un suo volume su Gesù di Nazaret – ne interpretano la figura come quella di uno dei combattenti più in vista della resistenza, probabilmente il vero capo di una rivolta contro Roma. Tale lettura, di tipo messianico politico, sarebbe giocata anche su quella tradizione testuale (di cui diremo subito) che vede il suo nome completo, «Gesù Barabba», simile a quello di Gesù: «Da Origene apprendiamo un dettaglio interessante: in molti manoscritti dei vangeli fino al III secolo l'uomo in questione si chiamava "Gesù Barabbas" – Gesù figlio del padre. Si pone come una sorta di *alter ego* di Gesù, che rivendica la stessa pretesa, in modo però completamente diverso. La scelta è quindi tra un Messia che capeggia una lotta, che promette libertà e il suo proprio regno, e questo misterioso Gesù, che annuncia come via alla vita il perdere se stessi» (Benedetto XVI). Queste affermazioni però non si possono giustificare a partire dal vangelo di Matteo. Il fatto che fosse un carcerato molto noto (cfr. v. 16) non basta per dedurre un tale ritratto di Barabba, e infatti l'interesse del primo evangelista è proprio altrove.

La scena che descrive la scelta tra Gesù e Barabba, infatti, è stata sostanzialmente amplificata da Matteo, rispetto a Marco, e per gli elementi che ora sottolineeremo ha attratto l'attenzione dei commentatori sin dall'antichità. L'esegesi antica (che non prende necessariamente l'avvio dalla lettura del testo matteano, ma anche dal racconto della passione così come è registrato in tutti i vangeli, oppure, come nel caso di Origene, da un commento al Levitico) coglie strette connessioni tra il confronto di Gesù con Barabba davanti a Pilato e il rito dei due capri previsto per il giorno dell'Espiazione (Yom Kippur), descritto in Lv 16. Lo scritto cristiano che per primo avanza un parallelo tra l'episodio dei due prigionieri davanti a Pilato e il rito del Kippur è la *Lettera di Barnaba* (fine I sec. - inizio II), nella quale, con una lettura

parola, tanto che il governatore rimase molto stupito. [15]A ogni festa, il governatore era solito rimettere in libertà un carcerato, quello che la folla voleva. [16]In quel momento

tipologica, si dice che in Gesù si è compiuta la profezia contenuta in quel libro della *Torà*. Anche Origene, nelle sue *Omelie sul Levitico*, si confronta con i due capri del Kippur, e in quell'occasione li paragona alla passione di Gesù. I due capri da Origene vengono anzitutto riferiti alle due categorie di cristiani: quella santa e destinata a diventare vittima del sacrificio, e quella parte che si macchia dei peccati e viene esclusa dai sacrifici; poi però in un'altra omelia, quasi prolungando la tipologia dei due capri, Origene applica il rito dei due capri alla passione di Cristo, durante la quale Cristo è stato immolato e Barabba è stato liberato. Non ci stupisce che questa operazione esegetica possa aver avuto luogo (e avrà molta fortuna anche in seguito), perché dietro l'episodio di Mt 27,15-23 vi è un'allusione implicita al giorno dell'Espiazione: «Matteo, con probabilità, percepiva esattamente la stessa prossimità degli eventi storici come ripresi dalla sua fonte, Marco, alla sequenza rituale del rito del capro emissario, e ha deciso di plasmare l'episodio di Barabba secondo la traccia data dal gettare la sorte tra i capri, che costituisce l'introduzione al rituale dello Yom Kippur» (D. Stökl Ben Ezra). In altre parole, l'episodio di Barabba e Gesù davanti a Pilato, nella versione di Matteo, si spiega meglio e acquista una maggiore profondità, se confrontato con la scena del rituale del Kippur. Vi sono diversi elementi che ci fanno propendere a questo: il mutare repentino di atteggiamento della folla nei confronti di Gesù; soprattutto l'idea che, per Matteo, Gesù e Barabba condividano lo stesso nome, come abbiamo già accennato sopra riprendendo un'affermazione di Benedetto XVI.

Per i vv. 16 e 17, infatti, uno scrittore della levatura di Origene, alcuni manoscritti di Matteo e alcune traduzioni antiche registrano il doppio nome «Gesù Barabba», anziché il semplice e più noto «Barabba». Origene però rifiuta tale lezione, pur tramandandocela, sulla base del fatto che nessun peccatore come Barabba avrebbe potuto portare il nome di Gesù. La lezione «Gesù Barabba» è confermata ancora in un manoscritto del X sec. attribuito ad Anastasio

avevano un carcerato famoso, di nome [Gesù] Barabba.
[17]Perciò, dopo che si furono radunati, Pilato disse loro:

di Antiochia o al Crisostomo, e nel quale il copista afferma di aver incontrato in molte copie antiche detta variante. La lezione «Gesù Barabba» è stata accolta oggi dalla maggioranza degli studiosi, per i quali il testo originale di Matteo doveva essere con il doppio nome. L'oscillazione tra i testimoni testuali viene spiegata partendo dal fatto che «Barabba» è un patronimico, usato per distinguere persone che avevano lo stesso nome: questo potrebbe far pensare che «Gesù» si trovava nel testo originario matteano al fine di rendere il testo più plausibile a un orecchio ebreo, per il quale era chiaro come «Barabba» non fosse un nome proprio; il nome «Gesù», però, poi, per ragioni di riverenza – come quella che porta alla reazione di Origene – sarebbe stato espunto dai copisti.

Il dettaglio del nome «Gesù» – condiviso sia dal Signore sia da Barabba – è significativo, perché comporta che: a) o Matteo poteva attingere a una tradizione originale – diversa da quella marciana – che conosceva il vero nome di Barabba (tradizione che poi è stata fatta passare sotto silenzio dagli scribi, come si è appena detto); oppure, b), Matteo ha volutamente operato quest'aggiunta. Il risultato – quale che sia la spiegazione da dare alla differenza tra Marco e Matteo – è impressionante: «Il popolo deve scegliere tra Gesù A e Gesù B, che hanno un nome molto simile, ma caratteristiche profondamente diverse. Questa descrizione è in accordo con la regola halakica a proposito dei due capri dello Yom Kippur. Da una parte la *Mishnà* richiede che essi siano simili nell'aspetto e nel valore, ma dall'altra la destinazione dei due capri è completamente diversa. Mentre il primo capro è ucciso e il suo sangue è portato nel santo dei santi, l'altro capro è inviato dal santuario nel deserto» (Stökl Ben Ezra).

Altri elementi ancora sono utili per dire che Matteo si sarebbe ispirato al Kippur (il lavarsi le mani del prefetto), ma l'importante è sottolineare il meccanismo che starebbe dietro questa operazione: Matteo non è avulso dal suo tempo e dal modo di pensare tipicamente giudaico, ed è intento invece a comprendere il senso degli avvenimenti accaduti con Gesù a partire dalle proprie conoscenze. Tra queste, l'importante rituale della scelta

«Chi volete che vi rilasci: [Gesù] Barabba o Gesù, chiamato Messia?». [18]Sapeva, infatti che glielo avevano con-

tra i due capri per il Kippur, che era il passo fondamentale per determinare quello col quale si sarebbe compiuta l'espiazione per Israele. Se Gesù fosse stato identificato da Matteo con il capro per il sacrificio espiatorio, il guadagno teologico di questa operazione sarebbe chiaro: la morte del Messia, compresa alla stregua del sacrificio di un animale per il tempio, è la morte «per Dio» (cfr. il capro «per il Signore» distinto da quello «per Azazel»: Lv 16,9), perché a Dio appartiene quel figlio prediletto (cfr. Mt 2,15: «dall'Egitto ho chiamato mio figlio»; 3,17: «Questo è il Figlio mio, quello amato: in lui ho posto la mia benevolenza»; 27,54: «Davvero costui era Figlio di Dio!»). Ma anche da un altro punto di vista Gesù potrebbe rappresentare per Matteo il capro espiatorio del grande Giorno dell'espiazione. Il simbolo del *capro* per il sacrificio di espiazione sarebbe infatti più consistente dell'immagine, relativa al sommo sacerdozio, presente nella Lettera agli Ebrei; se lì Gesù è il Gran sacerdote, l'Autore sacro deve spiegare (come effettivamente fa) per quali ragioni Gesù – che in quanto sommo sacerdote non è in alcun modo tenuto a morire (il sommo sacerdote doveva anzi sopravvivere al rituale espiatorio) – muoia. Infatti la morte del sommo sacerdote non viene prevista nel giorno dell'Espiazione; anzi, il fatto che egli esca vivo dalla camera del Santo dei santi, è motivo di gioia per lo scampato pericolo; il Gran sacerdote, secondo quanto previsto dal rituale, organizzava una festa per i suoi amici dopo essere uscito integro dal santuario (*Tosefta*, *Yoma* 7,4). In Matteo dunque avremmo lo stesso identico *background* simbolico e liturgico della Lettera agli Ebrei, ma con la notevole differenza che questa volta il sangue di Gesù è visto, coerentemente, allo stesso modo del sangue del capro espiatorio, e non di colui che doveva sacrificarlo. Per Matteo non è necessario spiegare la differenza tra il sacerdozio di Cristo e quello del sommo sacerdote, mostrata dall'autore di Ebrei attraverso un «invece» («Cristo invece, apparso come sommo sacerdote»: Eb 9,11), e nemmeno sottolineare che il sangue versato nel santuario è quello di Cristo (cfr. Eb 9,14) e non quello di animali. Il lettore della passione del

segnato per invidia. [19]Mentre egli sedeva in tribunale, sua
moglie gli inviò (un messaggio): «Non avere a che fare

primo vangelo, per il quale questo dato è già chiaro così, potrà compiere da solo il ragionamento speculare a esso e paragonare, attraverso gli elementi che l'evangelista gli ha fornito, il sangue di Gesù a quello del capro espiatorio del Kippur.

Il misterioso episodio del *sogno della moglie di Pilato* in 27,19 non deve essere isolato dal resto del primo vangelo; anzi, deve essere confrontato coi cinque sogni del vangelo dell'infanzia. Guardandoli, ci si rende conto che in tutte le situazioni il sogno interviene per salvare qualcuno: in Mt 1,20-24 la sposa di Giuseppe, futura madre di Gesù, viene preservata dalla possibile lapidazione, oppure, nella migliore delle ipotesi, dalla separazione dallo sposo, che ha già deciso di licenziarla. In 2,12 a essere salvati da un sogno sono i maghi, che evitano così di tornare a Gerusalemme e incorrere nell'ira di Erode, da cui sono stati ingannati, ma che ora ripagano sfuggendo a lui (cfr. 2,16). In 2,13-14, a essere salvato è Gesù, che viene portato in Egitto per sfuggire al re empio e assassino. In 2,19, col sogno che induce Giuseppe a lasciare la terra in cui si sono rifugiati, Gesù deve essere salvato dall'Egitto. È infatti dall'Egitto che il figlio è stato chiamato (cfr. 2,15), come Israele schiavo e liberato. Giuseppe però resiste contro quest'ultimo sogno, e ne è necessario un altro. Grazie all'ultimo sogno dei vangeli dell'infanzia (cfr. 2,22) finalmente Giuseppe si convince e arriva con Gesù e la madre in Galilea, libero dall'Egitto. In definitiva, se guardiamo bene tutte queste situazioni, a essere in pericolo è comunque sempre Gesù. A questo punto è facile dire che anche l'ultimo sogno del vangelo di Matteo, quello della moglie di Pilato, può avere la stessa funzione. Anche questa volta è Gesù a essere in pericolo, e il sogno potrebbe essere l'estremo tentativo – in quanto mezzo della rivelazione divina – per liberarlo dalla morte.

Il sogno, nella Bibbia come nella tradizione giudaica successiva, è una fragile voce divina. Luoghi della comunicazione con Dio per il mondo greco-romano, sono per l'Antico Testamento un modo per comprendere la sua volontà e le sue decisioni: secondo il libro di Giobbe, il sogno è un modo in cui Dio si rivela

con quel giusto: ho sofferto molto, oggi, in sogno, per causa sua». [20]I capi dei sacerdoti e gli anziani, intanto,

(Gb 33,14-16). Il sogno si presenta però come una forma debole di rivelazione, secondo quanto scritto in un midrash: «Ci sono tre sessantesimi [cioè "surrogati"]: il sessantesimo della morte è il sonno, il sessantesimo della profezia è il sogno, il sessantesimo del mondo avvenire è il sabato» (*Bereshit Rabba* 17,5; 44,7). Ecco perché con la fine della profezia – secondo la tradizione giudaica poi confluita nel Talmud – Dio parla attraverso i sogni, ma anche con una voce "debole", la *Bat Qôl* (la stessa che parla al battesimo di Gesù; cf. Mt 3,17), con la voce dei bambini, e con quella dei folli: «Da quando il tempio è andato distrutto, la profezia è stata presa dai profeti e data a matti e bambini» (Talmud babilonese, *Baba Batra* 12b).

Rispetto ai sogni del vangelo dell'infanzia di Matteo, quello della moglie di Pilato non sortisce il suo effetto. La ragione non sta solo in quella che è la disattenzione di Pilato, ma anche in altre probabili cause. Anzitutto, le parole della moglie di Pilato sono ambigue, al punto da poter essere comprese in diversi modi. Cosa vuol dire la sua frase? Forse: «non lasciarti coinvolgere?». E Pilato la prende forse alla lettera quando con il lavaggio delle mani si proclama innocente del sangue di Gesù? E perché la moglie non chiede molto più semplicemente al marito di risparmiare Gesù? Un altro elemento è dato dalla particolare situazione comunicativa rappresentata dall'ambasciata della moglie del prefetto. Appunto perché *mediata* da qualcuno (dobbiamo supporre che alla moglie non fosse permesso avvicinarsi al marito in sede di giudizio, ma comunque Matteo non dice nulla su questo), questa comunicazione è doppiamente fragile. Se poi si studia lo sfondo giudaico del racconto, emerge un elemento ancor più allarmante: soltanto quattro donne in testi giudaici ricevono dei sogni (Miriam, Rebecca, Glaphyra, Stratonica), contro la stragrande maggioranza maschile del fenomeno. Tre di queste donne sono punite per questi sogni, e una non è creduta. Il sogno è un linguaggio fragile che non viene ascoltato, soprattutto se a sognare sono donne. Ma, in ogni caso, sul piano del racconto è servito a Matteo non solo per far

persuasero le folle a chiedere (il rilascio di) Barabba e
a far perire Gesù. [21]Prendendo la parola, il governatore
disse loro: «Di questi due, chi volete che vi rilasci?».
Quelli risposero: «Barabba!». [22]Pilato chiese loro: «Che
farò, dunque, di Gesù chiamato Messia?». Tutti rispo-
sero: «Sia crocifisso!». [23]Egli replicò: «Ma che ha fatto
di male?» ed essi gridavano più forte: «Sia crocifisso!».
[24]Pilato, visto che non otteneva nulla e che, invece, sta-

risaltare l'innocenza morale di Gesù («Non avere a che fare con quel giusto»: 27,19), ma anche per sottolineare il fatto che il suo sangue "innocente", che verrà presto sparso, proviene da un uomo "giusto" anche dal punto di vista cultuale e sacrificale, secondo il significato previsto per gli animali che – per essere immolati – dovevano essere "senza difetti".

La moglie dice a Pilato che Gesù è «giusto», usando una parola tra le più amate da Matteo. L'aggettivo «giusto» nel Nuovo Testamento ha la più alta frequenza nel primo vangelo (diciassette occorrenze), che lo usa in relazione a Giuseppe, lo sposo di Maria, in 1,19, e ad Abele, in 23,35. «Giusti» nel primo vangelo sono anche altri uomini o donne, ma considerati in generale e in contrapposizione con gli empi (cfr., per esempio, 5,45; 9,13 ecc). Diversa la situazione negli altri sinottici. In Luca-Atti sono definiti giusti Elisabetta e Zaccaria, ma anche Simeone, Giuseppe d'Arimatea e Cornelio, mentre per Marco, giusto è solo Giovanni il Battista. Per quanto riguarda la traduzione della Bibbia ebraica verso il greco, la Settanta, «giusto» si trova come attributo del re davidico (figura che Matteo riferisce a Gesù in 21,1-11), e nel contesto dei testi che parlano di quel re ideale (cfr. 2Sam 23,3-5; Is 11,4; Ger 23,5-6; 33,15-16; Sal 72,1-7), «giusto» significa un rapporto fedele con Dio e con il popolo, improntato al rispetto della *Torà*, ma implica anche il concetto di «erede legittimo». Non è da escludere, pertanto, che non sia una coincidenza il fatto che Gesù venga raffigurato in questo modo proprio davanti alla "legittima" autorità romana in Gerusalemme, Pilato.

Pilato *si lava le mani* (v. 24). Il lettore ora trova finalmente la risposta alla domanda lasciata in sospeso col versetto 19: in

va per aver luogo un tumulto, presa dell'acqua, si lavò
le mani davanti alla folla, dicendo: «Sono innocente di
questo sangue. Vedetevela voi!». [25]Tutto il popolo rispo-
se: «Il suo sangue (ricada) su di noi e sui nostri figli».

esso Pilato veniva avvertito dalla moglie, la quale gli dava l'ultima possibilità per rilasciare Gesù. Chi leggeva, e si domandava "cosa farà Pilato?", ora sa che questi ha deciso di seguire il grido della folla. Il pagano romano non salva Gesù, come invece Giuseppe aveva fatto (e con lui i maghi), ascoltando la voce dei sogni. Gli studiosi si sono chiesti che senso potesse avere per un uditorio ebraico la lavanda delle mani, e se fosse o meno a esso intelligibile (magari facendo riferimento a Dt 21,1-9, un testo che spiega come, trovando un cadavere in un campo, ci si debba lavare le mani *dopo* averlo trovato, per disimpegnarsi dalla responsabilità di quella morte); forse è meglio vedere il gesto di Pilato dal punto di vista di un altro registro, quello dell'ironia. Lavandosi le mani, il prefetto compie un gesto plateale, che significa esteriormente la sua dichiarazione di innocenza (significato rafforzato dalle parole che lo accompagnano), ma in effetti mostra l'opposto di quanto compie. L'ambiguità e l'ironia raggiungono qui un livello molto elevato, perché Pilato vuole discolparsi, ma il lettore avvertito vede bene che la sua intenzione non corrisponde alla realtà dei fatti.

«Tutto il popolo» (27,25a) rispose al prefetto. La questione che riguarda questa frase è delicata. Da come si intende la frase «tutto il popolo» derivano conseguenze non solo per la comprensione della scena matteana, ma anche per una teologia cristiana dell'ebraismo: coloro che identificano «tutto il popolo» con *tutto il popolo dell'alleanza* e i suoi discendenti, in genere arrivano alla teologia della sostituzione; coloro che intendono l'espressione per descrivere solo quelli che in quel tempo e in quel luogo erano davanti a Pilato, lasciano spazio a una funzione salvifica di Israele nella storia. Una delle chiavi più sicure per entrare dentro il problema viene dai risultati della ricerca di A.J. Saldarini (incentrata proprio sull'uso dei termini indicanti la collettività nel vangelo di Matteo), e che si pone in contrasto con coloro che intendono «tut-

to il popolo» nel senso di "tutto Israele". Lo studioso giunge alla conclusione che *laós* («popolo») nel primo vangelo non è tanto un lessema tecnico con un solo significato, e anche se normalmente implica il popolo di Israele, è in grado di assumere diverse sfumature a seconda del contesto: nel caso del nostro versetto, sarebbe un sinonimo di «folla», un sottogruppo che dai *leader* istituzionali di Israele viene allontanato da Gesù, e non significa perciò «tutti gli ebrei» (quelli di Gerusalemme e quelli della diaspora). A questa lettura si può aggiungere qualche altra idea. La prima è che nel pretorio di Gerusalemme era impossibile che ci fosse «tutto» il popolo d'Israele. Sono presenti, come leggiamo in 27,20, i sommi sacerdoti, gli anziani e la folla, e questi non devono essere obbligatoriamente considerati come i rappresentanti dell'Israele di Dio. Un ulteriore elemento viene dalla questione del rapporto tra la comunità di Matteo e il giudaismo: anche se «tutto il popolo» dovesse implicare il popolo di Israele nella sua dimensione corporativa, è chiaro che *in quel popolo vi è ancora* la Chiesa di Matteo. Al tempo in cui è redatto il primo vangelo, non vi è una netta frattura tra Chiesa e Sinagoga, e quindi la comunità di Matteo si doveva sentire comunque parte di quelli che stanno davanti a Pilato. La comunità dell'evangelista, ovviamente, non vuole la morte del Messia, al contrario dei notabili che la provocano, ma è costretta a subirla. Per spiegare quest'idea, ci viene in aiuto l'apocrifo che più di tutti tratta della figura di Pilato, il *Vangelo di Nicodemo* (detto altrimenti *Atti di Pilato*). In questo documento, forse del II secolo d.C., si legge la rielaborazione del dialogo tra i notabili degli ebrei e il prefetto, quando quest'ultimo «gettando uno sguardo sulla moltitudine degli ebrei che stavano là, osservò che molti ebrei piangevano, e disse: "Non è vero che tutta la moltitudine desidera che sia messo a morte". Gli anziani degli ebrei dissero: "Noi e tutta la moltitudine siamo convenuti qui a questo fine, affinché sia messo a morte"» (4,5). Stranamente, anche se gli apocrifi (e anche il *Vangelo di Nicodemo*) sono quasi sempre viziati di antigiudaismo, e anche se lo scopo di questo testo è quello di raffigurare positivamente Pilato a scapito degli ebrei, qui comunque si dice che non tutti gli ebrei sono responsabili della morte di Gesù. Tra quella folla possono esserci a buon titolo non solo quelli che credono che Gesù sia il Messia,

ma anche la comunità di Matteo: sono essi, idealmente, quelli che mettono in pratica la beatitudine di coloro «che piangono» (Mt 5,4). È da questa ipotesi che parte la nostra interpretazione di 27,24-25 in chiave di espiazione.

La frase *«Il suo sangue su di noi e sui nostri figli»* di Mt 27,25b, secondo l'interpretazione di un classico dell'esegesi neotestamentaria ebraica, avrebbe «causato lo scorrere di un oceano di sangue umano, e un'inarrestabile corrente di miserie e di desolazione» (S. Sandmel). Secondo altri, è il versetto più difficile dell'intero vangelo. La storia delle sue interpretazioni è illuminante. 1) Molti vedono in questi versetti – come si è detto sopra – la condanna di tutto Israele. Secondo tale visione, «tutto il popolo» che invoca il sangue di Gesù rappresenta l'intera città di Gerusalemme, che prima era rimasta sconvolta con Erode per la nascita del vero re dei giudei (cfr. 2,3), e che è solita uccidere i profeti (cfr. 23,37). Seguendo questa linea, i «figli» sui quali ricade il sangue del Messia rifiutato sarebbero la generazione successiva a quella che lo ha condannato alla croce, e che assisterà alla distruzione di Gerusalemme: questa è la cosiddetta interpretazione dell'*automaledizione*, secondo la quale Dio avrebbe preso alla lettera le parole della folla, intese come scongiuro a proprio danno. Non è però (a parte un'attestazione in un testo come il *Testamento di Levi*) un'interpretazione antica: la formula sul sangue di Mt 27,25 è stata intesa in questa chiave a partire solo dal IV-V secolo, come il versetto che sanciva la teologia della sostituzione. Questa interpretazione non ha fondamento. La più forte obiezione a essa viene dal fatto che la teoria dell'automaledizione è difficilmente armonizzabile col resto del NT. Pensare cioè che una maledizione si inveri al punto da portare alla morte di migliaia di ebrei di Gerusalemme, alla distruzione della loro città e del tempio non solo è in contrasto con le parole di perdono di Gesù sulla croce (ovviamente secondo la testimonianza di Lc 23,34: «Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno»), ma con tutta la soteriologia neotestamentaria, come formulata in modo efficace in Eb 12,24, secondo cui il sangue di Cristo «parla meglio di quello di Abele». 2) Ecco perché – in particolare a seguito della nascita del dialogo ebraico cristiano, e in special modo dopo la tragedia della

Shoah – emerge a un certo punto una diversa interpretazione di Mt 27,25, probabilmente dipendente da quella dell'automaledizione, anche se attenuata nei toni, ma a nostro avviso non nelle conseguenze e nelle premesse: è la tesi che interpreta la formula come un'*assunzione di responsabilità*. Questa seconda interpretazione è comune a diversi studiosi, ed è autorevolmente espressa da R. Brown: «Pilato sta per condannare alla crocifissione un uomo che considera giusto o innocente (come gli ha riferito sua moglie da una rivelazione in sogno) e si lava le mani per dimostrare la sua riluttanza ad assumersi la responsabilità di versare il sangue di quest'uomo. Egli dice alla folla persuasa dai capi dei sacerdoti a eliminare Gesù: "vedetevela voi", ossia prendetevene la responsabilità. Con l'espressione "il suo sangue su di noi e i nostri figli", le folle che parlano (dal punto di vista di Matteo) a nome di tutto il popolo se ne assumono la responsabilità. Non sono persone assetate di sangue, né senza cuore; infatti sono convinte che Gesù è un bestemmiatore, come il Sinedrio lo ha giudicato. Ora, nella prospettiva di Matteo, ironicamente esse sono le uniche che alla fine hanno accettato la responsabilità, mentre tutti gli altri hanno tentato di evitarla. Gesù è innocente, per Matteo questo significa che Dio ha fatto o farà ricadere il suo sangue su tutti quelli coinvolti; tra questi, assai sicuramente c'è "tutto il popolo", che ha accettato la responsabilità». Questa interpretazione, tengono a precisare coloro che la sostengono, non sarebbe affatto antigiudaica, anzi, avrebbe una radice biblica, fondata appunto sui passi a cui di volta in volta si fa riferimento: i cristiani che interpretavano le sciagure che accaddero a Gerusalemme come l'ira di Dio per aver rifiutato Gesù, avevano proprio a disposizione «una categoria biblica consolidata, quella della collera divina per il suo popolo eletto. Nonostante questa tesi si accordi con quanto scritto in un testo mishnico, dove i responsabili della morte di qualcuno condannato ingiustamente sono non solo i testimoni, ma anche i loro discendenti (*Mishnà*, *Sanhedrin* 4,5), il suo punto più debole (oltre a quello che implica il collegamento con la distruzione di Gerusalemme) risiede però su un assunto ancor più a monte, che parte da un'ipotesi interpretativa complessiva del primo vangelo (come di altri testi del NT) in rapporto al giudaismo. Il presupposto necessario

per accettare questa lettura è infatti che i cristiani di Matteo si sentissero oramai in un conflitto irreparabile con gli ebrei, ovvero si considerassero completamente "un'altra cosa" rispetto a essi. Ebbene, tale ipotesi è difficilmente dimostrabile, mentre a noi pare giusto pensare che Matteo e la sua comunità si sentano portatori della stessa eredità di Israele, e non percepiscano una loro separazione dalla sorte del popolo di Israele. 3) Quelle che, in ordine di tempo, rappresentano le penultime interpretazioni riservate a Mt 27,25, sono centrate sulla categoria dell'*ironia*, la stessa presente nel vangelo di Giovanni: mentre però Giovanni aiuta il lettore a scoprirne il meccanismo, intervenendo con un commento fuori campo, in particolare in Gv 11,50 («è più vantaggioso per voi che muoia un solo uomo per il popolo e non perisca tutta intera la nazione»), Matteo confida nelle capacità dei suoi lettori, che devono decodificare il testo. Queste nuove interpretazioni hanno interessanti elementi positivi, ma anche dei limiti, sottolineati da un'esegeta neotestamentarista ebrea, Amy-Jill Levine: qui il popolo d'Israele verrebbe "ridotto" solo a coloro che accettano – inconsapevolmente! – il valore salvifico e purificatore del sangue del Messia. Questa tesi fa diventare tutti gli ebrei dei criptocristiani, «ansiosi di partecipare al sacrificio di Gesù».

Rispetto a quelle presentate sopra, la nostra interpretazione parte da presupposti diversi: (a) è probabile che la formula di 27,25, pronunciata da «tutto il popolo», significhi la ferma volontà, da parte di alcuni di questi, di compiere un atto di giustizia su Gesù, secondo quanto previsto dalla Legge per i bestemmiatori (cfr. 26,65); (b) è probabile che per esprimere tale concetto Matteo ricorra non a una citazione precisa, quanto piuttosto ad assonanze con l'AT, che lasciano intendere comunque non un'assunzione di responsabilità, ma la convinzione della *buona fede* per una giusta decisione che si sta per prendere (senza però negare che essa possa essere mal riposta). È solo a partire da questa convinzione che Matteo può chiamare in causa, come testimoni, anche i "figli" di coloro che si impegnano davanti a Pilato, ovvero può avere il coraggio di mettere in gioco anche coloro che non sono responsabili, i discendenti di coloro che erano tra la folla; (c) è probabile che il contesto in cui Matteo comprende gli av-

[26]Allora rilasciò loro Barabba e, dopo aver fatto flagellare
Gesù, lo consegnò perché fosse crocifisso.
[27]Allora i soldati del governatore, dopo aver condotto
Gesù nel pretorio, radunarono tutta la coorte attorno a

venimenti che sono accaduti, e che narra con il suo racconto, sia quello di un sacrificio espiatorio dove è previsto il perdono dei peccati: (d) è infatti possibile che l'evangelista in tutta la scena voglia mostrare come abbia luogo il perdono dei peccati di Israele, in forza dei collegamenti tra essa, l'ultima cena di Gesù (il sangue per il perdono), e quella del campo di sangue, e in forza della decisione di Dio di non ascoltare il grido del suo popolo.

Il sangue nella passione. Fondamentale per la simbolica religiosa e cultuale giudaica, nel racconto della passione di Matteo il *sangue* crea una vera continuità, un "filo rosso", che collega l'ultima cena con l'episodio di Giuda che restituisce i denari, continuità che si estende fino al processo romano, all'invocazione della folla di cui si è detto sopra, e potrebbe arrivare al v. 27,49 sul sangue uscito dal costato di Cristo. Per Matteo Gesù è il Messia d'Israele che compie le scritture giudaiche, e all'evangelista non doveva essere sfuggita l'idea che anche i sacrifici espiatori dovevano avere un loro «compimento». Se le parole sul pane e sul calice sono il compimento dei sacrifici di comunione, lo sono anche e soprattutto di quei sacrifici necessari per la rinnovazione dell'alleanza. La frase «il suo sangue su di noi...» evoca un vero e proprio rito, simile a quello del Kippur o a quello previsto nella stipula dell'alleanza esodica in Es 24,3-8, durante il quale, prima dell'aspersione col sangue, è registrata per due volte una risposta del popolo: «Faremo [e ascolteremo] tutte le cose che il Signore ha detto» (cfr. Es 24,3.7). L'aspersione del sangue comporta salvezza e protezione, non maledizione o morte. Il sangue versato da Gesù salva tutti, anche, e soprattutto, il popolo dal quale egli proviene: «Gesù non è morto solo per i gentili, ma per tutta l'umanità. È il "riscatto per tutti" (1Tm 2,6), sia ebrei che gentili. La teologia cristiana deve prendere sul serio tali parole, anche nei confronti di Israele» (F. Mussner).

Il Re dei giudei schernito (27,27-31). Una tragica ironia pervade il racconto delle umiliazioni subite da Gesù. L'«angheria»

lui. [28]Spogliatolo, gli misero addosso una clamide scarlatta [29]e, intrecciata una corona di spine, gliela posero sul capo, insieme a una canna nella (mano) destra. Poi, inginocchiatisi davanti a lui, lo deridevano, dicendo: «Salve, re dei Giudei!». [30]Sputandogli addosso, gli tolsero la canna e lo percuotevano sul capo. [31]Quando l'ebbero deriso, lo spogliarono della clamide e lo rivestirono delle sue vesti, poi lo condussero via per crocifiggerlo.

[32]Mentre uscivano, incontrarono un uomo di Cirene, chiamato Simone, e lo costrinsero a portare la sua croce.

che aveva evitato di fare, non usando la forza quando, entrando in città, aveva promesso di restituire la cavalcatura presa in prestito allo scopo, ora è compiuta su di lui. Il re osannato dalla folla come Figlio di David, ora è disprezzato dai peccatori, da quei pagani ai quali è stato consegnato. Si compie infatti la profezia contenuta nel terzo annuncio della passione (20,17-28): Pilato, al quale era stato consegnato Gesù dai capi dei sacerdoti e dagli anziani, lo consegna ora ai feroci soldati romani.

Gesù sulla croce (27,32-44). La crocifissione di Gesù avviene fuori dalla mura di Gerusalemme, come si poteva anche intuire da un particolare della parabola dei vignaioli omicidi, dettaglio che potrebbe essere stato inserito da Matteo *post eventum*, dal ricordo della morte di Gesù («Presolo, lo gettarono via, fuori dalla vigna, e lo uccisero»: 21,39). Per arrivare al luogo del supplizio, Gesù deve essere aiutato da un certo Simone, descritto da Matteo eliminando l'informazione, che invece si trova in Marco, che questi veniva dalla campagna (cfr. Mc 15,21): «alcuni pensano che, essendo un giorno di festa, Matteo – data la sua sensibilità ebraica – possa aver omesso di dire che Simone era stato in campagna. Ma niente indica con sicurezza che col riferimento alla campagna, Marco sottintenda che Simone aveva lavorato» (D. Senior). In ogni caso, quella figura diventa per Matteo l'esempio del discepolo, di cui aveva parlato Gesù, che – se voleva andare dietro a lui – avrebbe dovuto prendere la sua croce (cfr. Mt 16,24). Un altro elemento