

I PARADOSSI DELLA PASSIONE SECONDO LUCA (Lc 22-23)

Franco Manzi

1. PREMESSA: IL GENERE LETTERARIO DEL PARADOSSO

La prospettiva sintetica attraverso la quale ripercorriamo insieme il racconto della passione di Gesù secondo Luca, redatto all'interno dell'opera evangelica tra il 70 e l'80 d.C., è quella del paradosso.

In sede preliminare, conviene spiegare cosa si intende per "paradosso". Si tratta di un genere letterario fondato su delle antitesi di termini o di concetti oppure ancora di avvenimenti, il cui accostamento, in un determinato contesto letterario, non sembra, almeno in prima battuta, ragionevole. Il motivo letterario di questa irragionevolezza è l'assenza, all'interno del testo, di altri termini o di altri concetti o di altri avvenimenti, che, se fossero presenti in maniera esplicita, sarebbero in grado di chiarire i vari passaggi logici dell'argomentazione o della narrazione. Tuttavia, proprio il fatto che questi nessi concettuali o terminologici tra un passaggio logico ed un altro non vengano espressi dallo scrittore, fanno guadagnare al testo concisione espressiva, anche se gli fanno perdere chiarezza di pensiero.

Un maestro nell'uso del genere letterario del paradosso è, tra gli scrittori del Nuovo Testamento, Paolo. Riferendosi allo stesso mistero della passione, della morte e della risurrezione di Cristo, Paolo ricorre spesso a questo espediente letterario. In 2 Cor 5,21, ad esempio, scrive: «*Colui che non conobbe [il] peccato [= Gesù Cristo], [Dio] lo fece per noi peccato, affinché noi diventassimo giustizia di Dio in lui*».

Chi legge per la prima volta questa argomentazione paolina, nota subito il contrasto stridente tra l'affermazione iniziale sull'assenza di peccato nella persona di Gesù Cristo e il secondo asserto riferito alla situazione di peccato provocata in lui da Dio. Inoltre, il lettore attento si rende conto anche dell'antitesi intercorrente tra la seconda e la terza fase, ossia tra la situazione di peccato di Cristo e la nostra condizione di giusti. Davanti a questo duplice contrasto, il lettore cerca di capire e, almeno all'inizio, ha una sensazione di irragionevolezza: com'è possibile che noi Cristiani diventiamo giusti proprio a causa del fatto che Dio mette Cristo in una situazione peccaminosa? Più radicalmente: come mai Dio si comporta così nei confronti di Cristo? Come mai lo rende peccato, se Cristo non conobbe di persona il peccato? Non è un'ingiustizia sul versante di Dio? Che Dio è un Dio che agisce così?

Un altro paradosso molto audace, nell'ambito dell'epistolario paolino, è reperibile in Gal 3,13-14: «*Cristo ci riscattò dalla maledizione della legge, diventando maledizione per noi, perché sta scritto: Maledetto chiunque è appeso a un legno, affinché alle genti la benedizione di Abramo avvenisse in Gesù Cristo, affinché ricevessimo lo Spirito promesso per mezzo della fede*».

Il lettore, di primo acchito, rimane disorientato di fronte ad un'affermazione come questa. Subito osserva un contrasto netto tra il concetto di maledizione e quello di benedizione e, poi, tra il concetto di legge e quello di fede. D'altronde, se tenta di comprendere il senso, si scontra con una contraddizione. Certo, il fine di Dio è diffondere a tutte le genti la sua benedizione. Ma, umanamente parlando, il mezzo utilizzato da Dio per realizzare tale fine appare controproducente: da un maledetto di per sé non può provenire una benedizione. Insomma, dal male proviene altro male. Com'è possibile che, nel caso di Cristo, dal male sgorga, invece, il bene?

Questo è il paradosso: un espediente di cui Luca e gli altri evangelisti attestano che veniva utilizzato anche da quell'abile predicatore che era Gesù:

«[...]Chi è il più grande tra voi – insegna ai suoi durante l'ultima cena il Gesù lucano (22,26) – diventi come il più piccolo e chi governa come colui che serve».

Ma questa frase paradossale di Gesù non è che il preludio di tutta una serie di situazioni paradossali che si verificano durante la passione secondo Luca. Non sappiamo se l'evangelista Luca abbia appreso l'uso di questo stile paradossale dall'apostolo Paolo, che egli – stando ad alcuni cenni dell'epistolario paolino (cfr. Fm 24; Col 4,14; 2 Tm 4,11) e degli Atti degli Apostoli – seguì fedelmente i suoi viaggi missionari. Comunque sia, nel racconto della passione secondo Luca si possono individuare almeno quattro paradossi: il paradosso di Ponzio Pilato, quello di Erode Antipa, quello del popolo e quello del cosiddetto “buon ladrone”.

Osservando questi quattro medaglioni, ci accorgeremo, d'altro canto, di rimanere fedeli al testo evangelico di Luca sempre molto attento alle persone, al loro carattere, ai tratti esteriori ed interiori degli individui (forse, è anche per questa ragione che la tradizione vuole che Luca sapesse dipingere). Comunque, non è un caso che, ad esempio, soltanto questo evangelista riporti la scena della comparsa di Gesù davanti al tetrarca Erode Antipa (cfr. 23,8-12). E non è neppure casuale che Luca sia l'unico degli evangelisti a distinguere tra i due malfattori appesi alla croce vicino a Gesù (cfr. 23,39-43). Infine, soltanto nella scena dell'arresto secondo Luca (22,47-53) viene ricordato quel gesto di misericordia personalizzata di Gesù, che miracolosamente guarisce l'orecchio del servo del sommo sacerdote reciso da un colpo di spada di uno dei discepoli (cfr. v. 51).

Insomma, la nostra analisi vuole aderire a questa attenzione particolare che Luca dà alle persone, ai loro drammi e, in particolare, alla loro presa di posizione di fronte al “caso serio” della vita di ciascuno, che è di Gesù. Passiamo, quindi, in rassegna queste quattro situazioni paradossali dei personaggi della passione, per scoprire qual è il paradosso ultimo che li accomuna. Scopriremo, così, come all'interno di tali situazioni particolari vissute dai singoli personaggi della passione secondo Luca, il paradosso si giochi ad un livello molto profondo, che va a toccare non solo la persona di Gesù Cristo, ma anche la realtà stessa di Dio. Nella passione di Gesù, Dio si rivela come il “Dio dei paradossi”, che sembra trattare da peccatore suo figlio innocente – come sostiene Paolo in 2 Cor 5,21 – ma che, in realtà, sa capovolgere la morte di Gesù in vita per lui e per tutti gli uomini.

2. I PARADOSSI DELLA PASSIONE SECONDO LUCA

2.1. Il paradosso di Pilato (Lc 23,1-6.13-25)

«Uomo per natura inflessibile, in aggiunta alla sua arroganza – scrive a riguardo della personalità di Ponzio Pilato il filosofo giudeo Filone di Alessandria –; duro, capace solo di concussioni, violenze, rapine, brutalità, torture, esecuzioni senza processo e crudeltà spaventose e illimitate».

Non sono sicuri gli storici se questo ritratto, schizzato da Filone Alessandrino, sia veritiero o se piuttosto le tinte scure siano caricate dall'odio che il filosofo nutre contro il governatore romano, così detestato dai Giudei del tempo, soprattutto per i suoi interventi sanguinosi. Uno di questi fatti di sangue è ricordato proprio da Lc 13,1, dove qualcuno fa giungere la notizia a Gesù che Pilato aveva mescolato il sangue di alcuni Galilei a quello dei loro sacrifici.

Sta di fatto che, anche nella narrazione lucana della passione, Pilato è una figura ambigua, un personaggio che può suscitare giudizi diversi, talora persino contrastanti. Ma il contrasto più evidente nella sua presa di posizione nei confronti di Gesù sta nel fatto che Pilato è convinto dell'innocenza dell'imputato, eppure lo condanna a morte. Il contrasto è tanto più stridente, quanto più la convinzione di Pilato non è interiore, bensì viene esternata da lui stesso. Anzi, intenzionalmente Pilato rende pubblica l'istruttoria giudiziaria. Non si tratta di un interrogatorio privato ed informale dell'imputato. Di conseguenza, Pilato vuol dare al processo il massimo risalto. Tutti, proprio tutti, sono chiamati in causa dal governatore romano: i sommi sacerdoti, le autorità e il popolo, puntualizza Lc 23,13. E di fronte a tutti, Pilato, in qualità di suprema istanza giudiziaria,

ribadisce la sua convinzione: «*Mi avete portato quest'uomo come sobillatore del popolo; ecco, l'ho esaminato davanti a voi, ma non ho trovato in lui nessuna colpa di quelle di cui lo accusate; e neanche Erode, infatti ce l'ha rimandato. Ecco, egli non ha fatto nulla che meriti la morte*» (23,14-15).

La sentenza giuridica conseguente sarebbe, quindi, la scarcerazione. Passi, pure, la flagellazione, così da intimorire qualsiasi altro tentativo di insubordinazione all'autorità romana! E difatti, Pilato conclude questa sua prima presa di posizione con la sentenza: «*[...] Dopo averlo severamente castigato, lo rilascerò*» (v. 16).

Ma Pilato non si limita alla flagellazione. Benché la sentenza assolutoria sia prospettata da lui per ben tre volte (cfr. 23,16.20.22), stranamente non diventa mai operativa. L'imputato non viene assolto. Tutt'altro: «*Pilato decise che la loro richiesta fosse eseguita [...] e abbandonò Gesù alla loro volontà*» (vv. 24-25).

Perché – ci chiediamo – Pilato, pur essendo pienamente consapevole dell'innocenza dell'imputato, permette la sua esecuzione capitale? Oppure, detto in altri termini: qual è la chiave che ci permette di comprendere la presa di posizione contraddittoria del procuratore romano? È semplicemente questione di brutalità e di durezza di carattere, come afferma Filone Alessandrino a riguardo di Pilato? O ha prevalso in questo piccolo procuratore di provincia la cinica ragione di stato?

Il testo di Luca non sembra andare in nessuna delle due direzioni. Pilato è tratteggiato dall'evangelista come un debole più che come un “duro”. D'altra parte, la ragione di stato non emerge in modo esplicito, come avviene, ad esempio, in Gv 19,12, dove il movente ultimo che spinge Pilato a cedere ai Giudei è l'insinuazione da loro mossa nei suoi confronti di non essere amico dell'imperatore.

Insomma, il paradosso di Pilato, che vorrebbe rilasciare Gesù (v. 20), ma che, alla fine, perviene alla sentenza della pena capitale, non si spiega in se stesso. Ma rimanda ad altri due paradossi: il paradosso di Erode Antipa, presso il quale Pilato invia l'imputato, e il paradosso del popolo, che, a più riprese, richiede la crocifissione di Gesù.

2.2. Il paradosso di Erode Antipa (Lc 23,8-12)

Erode Antipa è figlio di Erode il Grande, il dittatore sanguinario che, alla nascita di Gesù, aveva ordinato – stando a Mt 2,1-22 – la cosiddetta “strage degli innocenti” e che governa la Giudea e la Samaria dal 37 al 4 a.C. Nel 4 a.C., morto Erode il Grande, il suo regno viene diviso dai Romani in quattro parti, ciascuna delle quali è amministrata da uno dei suoi figli. Nelle regioni della Galilea e della Perea, diventa tetrarca Erode Antipa, il quale rimarrà in carica fino al 39 d.C. (1).

Nel vangelo di Luca, prima ancora di far la sua comparsa sulla scena della passione, Erode viene bollato come malfattore: «*Ma il tetrarca Erode – racconta Luca in 3,19-20 –, biasimato da lui [= Giovanni il Battista] a causa di Erodiade, moglie di suo fratello, e per tutte le scelleratezze che aveva commesso, aggiunse alle altre anche questa: fece rinchiudere Giovanni in prigione*». Erode Antipa aveva, infatti ripudiato la sua legittima moglie, per convivere – contro la legge giudaica – con la cognata Erodiade, moglie di suo fratello Filippo.

Un po' più avanti nel vangelo di Luca, si viene a sapere, in maniera piuttosto inattesa da Erode stesso, che era stato lui a mettere a morte Giovanni Battista. Di fronte alle notizie che gli giungevano a riguardo delle guarigioni straordinarie operate da Gesù e dai suoi, Erode «*[...] non sapeva che cosa pensare, perché alcuni dicevano: 'Giovanni è risuscitato dai morti', altri: 'È apparso Elia', e altri ancora: 'È risorto uno degli antichi profeti'. Ma Erode diceva: 'Giovanni l'ho fatto decapitare io; chi è dunque costui, del quale sento dire tali cose?'. E cercava di vederlo*» (9,7-9).

Tale annotazione lucana crea un ponte concettuale con l'invio di Gesù davanti ad Erode, che soltanto Luca ricorda: dato che Gesù è Galileo, il suo caso rientra di diritto nella giurisdizione di Erode, a cui Pilato vede bene di inviarlo. A questo punto, la curiosità del tetrarca per certi versi

viene soddisfatta. Finalmente, riesce ad incontrare Gesù. Per altri versi, però, lo aspetta una vera e propria delusione. Gesù non lo degna neanche di una parola.

Già una volta, Gesù si era espresso con un certo disprezzo a riguardo di quest'uomo politico, immorale e vizioso, che, dopo aver decapitato il Battista, iniziava – stando alla voci che giungevano a Gesù (cfr. 13,31) – a manifestare l'intenzione di uccidere pure lui: «*Andate a dire a quella volpe (o: «a quello sciacallo», «a quell'animale impuro»): [...] è necessario che [...] io vada per la mia strada»* (13,32-33).

Un analogo atteggiamento di disprezzo Gesù mantiene verso Erode a questo punto della passione.

Ma ciò che più colpisce è la reazione paradossale del tetrarca di fronte a questo silenzio di Gesù. Rinviando Gesù a Ponzio Pilato, Erode attesta che è innocente. Certo, Erode non emette alcuna sentenza, né per assolvere né per condannare Gesù. Ma, proprio in questo modo, all'interno dell'*iter* giudiziario di Gesù, il tetrarca si trova a rendere una testimonianza favorevole a Gesù, anche se essa non è per nulla intenzionale. Senza saperlo e senza volerlo, Erode Antipa fa la parte di un teste che testimonia in difesa dell'imputato; come riconosce e dichiara pubblicamente lo stesso Pilato, quando si trova ancora tra le mani la "patata bollente": «*Mi avete portato quest'uomo come sobillatore del popolo; ecco, l'ho esaminato davanti a voi, ma non ho trovato in lui nessuna colpa di quelle di cui lo accusate; e neanche Erode; infatti, ce l'ha rimandato»* (23,14-15).

In sintesi: l'evangelista Luca mostra come, sia pure in maniere differenti, entrambe le autorità giudiziarie che si trovano a dover emettere una sentenza su Gesù convergono in un verdetto di innocenza. Di fronte al caso-Gesù, Pilato in modo esplicito ed Erode in maniera implicita non possono non riconoscere l'innocenza dell'imputato. Ciò nonostante, entrambi prendono di fatto una posizione contraddittoria rispetto al giudizio conclusivo a cui pervengono.

Il paradosso di Erode è riconducibile così a quello di Pilato. Ma la presa di posizione di Pilato dipende, a sua volta, dall'insistente richiesta di crocifissione avanzata dal popolo. Ma anche il popolo vive all'interno di un paradosso.

2.3. Il paradosso del popolo (Lc 23,18-23)

Forse, da un punto di vista prettamente sociologico, è spiegabile un atteggiamento così aggressivo da parte della folla inferocita descritta da Luca. Comunque sia, sotto un profilo esegetico, sul popolo si addensa tutta una serie di stranezze e di paradossi.

Innanzitutto, nonostante il maggior o minor grado di verosimiglianza delle nostre spiegazioni sociologiche, di fatto l'evangelista non spiega il voltafaccia così rapido ed universale attuato dal popolo nei confronti di Gesù. Il popolo ha seguito il Gesù lucano con una certa perseveranza. Le gioiose immagini dell'accoglienza di Gesù che entra a Gerusalemme benedetto dalla folla sono ancora ben presenti nel lettore della passione secondo Luca (cfr. 19,28-38). Sono esse che più mettono in risalto l'antitesi tra la precedente accoglienza trionfale di Gesù, da un lato, e la richiesta della crocifissione, dall'altro. Questo primo contrasto rimane immotivato.

Ad acuire l'interrogativo su questo voltafaccia è la scelta popolare a favore della scarcerazione di Barabba. Il popolo esige con forza che Pilato metta in libertà un malfattore e punisca un benefattore. Un innocente prende il posto di un iniquo.

Nel contempo, però, proprio la richiesta insistente, avanzata dal popolo presso la suprema autorità romana della Palestina di allora, di punire Gesù (cfr. 23,2), paradossalmente lo scagiona dall'accusa di sedizione popolare. Infatti, se fosse vero che Gesù avesse convinto il popolo ad insorgere contro l'impero romano, a questo punto il popolo non richiederebbe proprio all'autorità romana di giustiziarlo.

Ma questi due ultimi rilievi non fanno che confermare il filo rosso paradossale che è sotteso all'intero racconto lucano della passione: Gesù è soggettivamente innocente, ma è oggettivamente posto nella situazione degli iniqui. Eppure, quanto più Gesù è trattato da malfattore, tanto più risulta innocente.

Un altro aspetto paradossale emergente dalla descrizione lucana del popolo è la conversione di quest'ultimo di fronte alla morte in croce di Cristo. Dal punto di vista ottico, già risulta strano il particolare che, proprio quando scendono le tenebre sulla faccia della terra, la gente inizia a vedere. A questo punto, gli avversari veri e propri di Gesù perdono di rilevanza nel racconto; quasi quasi scompaiono nelle tenebre: «*Era verso mezzogiorno, quando il sole si eclissò e si fece buio su tutta la terra fino alle tre del pomeriggio*» (23,44).

Al contrario, in questa atmosfera di oscurità, altre persone fissano lo sguardo sul crocifisso e, nonostante le tenebre, vedono lo spettacolo della croce e ne sono interiormente illuminate, pervenendo ad un atteggiamento di conversione (cfr. 23,47-48). Da un lato, è strano che lo spettacolo della croce diventi contemplabile proprio nell'oscurità scesa sul mondo. Dall'altro, risulta ancora più difficilmente spiegabile – almeno da un punto di vista razionale – come questa contemplazione porti al riconoscimento dell'innocenza di un condannato al *servile supplicium*. A tale riguardo, abbiamo già notato che, grazie alla decisione presa da Pilato di dare maggiore pubblicità possibile all'istruttoria giudiziaria di Gesù, tutti – nessuno escluso – sono coinvolti nel processo di Gesù. Nessuno potrà dire: “Io non c'entro! Io non sono responsabile di questo misfatto”. Luca insiste nel ricordare che, di fronte ai tentativi di Pilato di evitare la sentenza di morte, «*[...] Jessi – cioè i sommi sacerdoti, le autorità e il popolo (τὸν λαὸν) riuniti dal procuratore (cfr. v. 13) – si misero a gridare tutti insieme (παμπληθεῖ): 'A morte costui!' [...]*» (23,18).

Da questa insistenza lucana sulla totalità degli avversari di Gesù, si può evincere che di ciò che sta capitando a lui sono responsabili tutti. Ma, se ci sono delle responsabilità universali, Luca mostra come vi siano anche delle congruenze altrettanto universali. Parafrasando Paolo (cfr. Rm 5,20), potremmo commentare questa sottolineatura lucana, sostenendo che su tutti ha abbondato il peccato; ma su tutti ha sovrabbondato la grazia.

In effetti, Luca torna a menzionare il popolo nella scena della croce: «*Il popolo (τὸν λαὸν) stava a vedere*» (23,35).

E, a questo punto, avviene qualcosa di stupefacente. Innanzi tutto, nel momento in cui Gesù muore, il centurione romano fa la sua professione di fede, che non riguarda la filiazione divina del crocifisso – come nei vangeli di Marco (15,39) e di Matteo (27,54) –, bensì l'innocenza del condannato a morte: «*Veramente quest'uomo era giusto*» (23,47). Strano: un centurione romano, proprio mentre esegue una sentenza di un governatore romano, ne afferma l'iniquità!

Ma è l'annotazione immediatamente successiva a tale dichiarazione d'innocenza che stupisce per la sua stranezza: «*Anche tutte le folle che erano accorse [...] – osserva soltanto Luca tra tutti gli altri evangelisti –, ripensando a quanto era accaduto, se ne tornavano percuotendosi il petto*» (v. 48).

Luca, insomma, constata questo evento salvifico, che ha dello straordinario: qualche ora prima, il popolo urlava a Pilato di crocefiggere Gesù. Popolo, sommi sacerdoti ed autorità facevano un tutt'uno; quasi un muro di rifiuto innalzato contro Gesù, trattato come un malfattore (cfr. 22,52; 23,3.5.14.32.33). Sotto la croce, lo spettacolo della morte ingiusta di Gesù innocente opera conversioni.

Già in un primo momento il popolo prende le distanze dai suoi capi. Costoro scherniscono il crocifisso: «*Ha salvato gli altri, salvi se stesso, se è il Cristo di Dio, il suo eletto*» (v. 35). Il popolo, invece, tace. È ammutolito. Sta a vedere; o meglio, contempla. E l'esito di questa contemplazione è il pentimento e la conversione. Certo, nell'annotazione sull'atto di battersi il petto, Luca parla non più di «popolo», bensì di «folla». Si potrebbe pensare, quindi, ad altre persone, non coincidenti con chi urlava: «*Crocifiggilo!*» (23,20; cfr. v. 18.23). Forse, dei pellegrini giunti a Gerusalemme per la celebrazione della festa di Pasqua. Pur non escludendo tale ipotesi, mi sembra che Luca non operi queste distinzioni. Per lui, chi si lascia affascinare dallo spettacolo della croce, ne resta coinvolto, anche se poco prima era stato immischiato in un movimento di rifiuto nei confronti di Gesù. Per tale ragione l'evangelista insiste anche nella scena della croce sulla totalità delle folle (πάντες [...], οἱ ὄχλοι «*tutte le folle*», v. 48), proprio come precedentemente aveva insistito sulla totalità del popolo (παμπληθεῖ, v. 18) che, davanti a Pilato, aveva gridato: «*A morte costui!*».

Ed è sempre per questa ragione che Luca usa la stessa radice semantica della contemplazione sia per il popolo (*ειστήκει θεωρων*, «stava a guardare», v. 35) che per la folla («Anche tutte le folle che erano accorse a questo spettacolo (*θεώριαν*), guardando (*θεωρήσαντες*) a quanto era accaduto [...]», v. 48). La folla sotto la croce finisce per coincidere, almeno da un punto di vista narrativo, con il popolo che, poco prima, ha condannato Gesù.

E, ancora una volta, il lettore attento non può non constatare la stranezza del dato letterario. È un ennesimo aspetto del paradosso della croce: chi la contempla, anche se inizialmente avversario a Cristo, ne resta salvato.

2.4. Il paradosso del “buon ladrone” (Lc 23,39-43)

Il paradosso di questo malfattore appeso alla croce di fianco a quella di Gesù, che soltanto l’evangelista Luca ricorda, sta nel fatto che, proprio quando questo malfattore, che è ormai tra il regno dei vivi e quello dei morti, non può fare materialmente più nulla per meritarsi la vita vera, riesce ad essere assolto da colui che «è stato stabilito giudice dei vivi e dei morti» (cfr. At 10,42).

Ma anche altre volte, lungo il vangelo di Luca, è avvenuto, in maniera più o meno inattesa, tale incontro dell’uomo con l’“oggi” della salvezza incarnato in Gesù di Nazaret, che capovolge le situazioni umane.

Basti ricordare l’episodio della conversione di Zaccheo in Lc 19,1-10: «Zaccheo, scendi subito, perché oggi devo fermarmi a casa tua» (v. 5). E Gesù conclude l’incontro con quel piccolo capo dei pubblicani, che aveva visto capovolgere la sua vita, affermando: «Oggi la salvezza – cioè Gesù stesso – è entrata in questa casa [...]; il Figlio dell’uomo infatti è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto» (vv. 9-10).

Del resto, questa possibilità offerta da Dio agli uomini di essere incontrabile in Gesù Cristo nel proprio “oggi” era stata annunciata da Gesù stesso nel momento programmatico del suo ministero. Nella sinagoga del suo paese, di sabato, dopo aver letto la profezia di Is 61,1-2 (in Lc 4,18-19): «Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l’unzione, e mi ha mandato per annunciare ai poveri un lieto messaggio, per proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista; per rimettere in libertà gli oppressi, e predicare un anno di grazia del Signore », Gesù conclude con un’attualizzazione sconvolgente per i suoi compaesani: «Oggi, si è compiuta questa scrittura che voi avete udita con i vostri orecchi» (v. 21).

Come a dire: «Oggi, è il capodanno dell’anno di grazia del Signore! Da oggi è possibile incontrare in maniera definitiva sulle strade di questa terra la salvezza di Dio, che capovolge le situazioni di prigionia, di cecità e di oppressione degli uomini, perché io – afferma Gesù – incarno questa possibilità di salvezza». E difatti, l’angelo del Signore aveva annunciato proprio così ai pastori, al momento della nascita di Gesù: «Oggi vi è nato nella città di Davide un salvatore, che è il Cristo Signore» (2,11).

Ecco, giunto al termine della narrazione testimoniale della vicenda terrena di Cristo, il lettore comprende dove si fonda l’“oggi” della salvezza annunciato dall’angelo e inaugurato da Gesù, fin dagli inizi del suo ministero. Il suo fondamento è precisamente la morte di Gesù in croce. Da lì sgorga paradossalmente la vita, la vita divina, la vita eterna, la salvezza appunto. Grazie alla risurrezione, la vita è incontrabile da tutti, nel loro “oggi”, anche quando esso coincide con un’esperienza crocifiggente, come quella del buon ladrone. A differenza dell’altro malfattore, che fa eco alla provocazione dei capi del popolo – «Non sei tu il Cristo? Salva te stesso e anche noi!» (23,39; cfr. v. 35.37) –, il buon ladrone intuisce il paradosso di un innocente che sta in croce accanto a lui: «Neanche tu hai timore di Dio – rimprovera all’altro – e sei dannato alla stessa pena? Noi giustamente, perché riceviamo il giusto per le nostre azioni, egli invece non ha fatto nulla di male» (23,40-41).

Attraverso un malfattore, Luca proclama che Gesù non è un malfattore. Tutti, dalle autorità giuridiche più alte – Pilato e Erode Antipa – all’estremo opposto dei “fuorilegge”, riconoscono l’innocenza di Gesù. Ma è precisamente l’interrogativo, pieno di stupore, che nasce in questo malfattore dalla constatazione del paradosso della situazione di Gesù, a salvarlo: «[...]’Gesù,

ricordati di me quando entrerai nel tuo regno! [...] *'In verità ti dico, oggi sarai con me nel paradiso'*» (vv. 42-43).

2.5. Un interrogativo sintetico

Giunti a questo punto dell'analisi esegetica, sorge un interrogativo sintetico: è possibile interpretare unitariamente tutti questi paradossi che strutturano il racconto della passione secondo Luca? Qual è la chiave ermeneutica che rende possibile una lettura unitaria del senso che questi paradossi contengono?

3. IL FINE DELLA NARRAZIONE TESTIMONIALE DEI PARADOSSI

Di fronte alla constatazione dei numerosi paradossi di cui consta la narrazione lucana della passione, della morte e della risurrezione, è utile cercare due tipi di risposta: la prima spiegazione riguarda la finalità intrinseca al genere letterario del paradosso; mentre la seconda cerca di individuare il fondamento ultimo della serie di paradossi di cui è disseminato il racconto della passione secondo Luca.

3.1. La finalità del genere letterario del paradosso

La finalità del paradosso è provocare lo stupore credente di fronte all'agire divino. Una volta che il lettore ha superato il momento di iniziale smarrimento di fronte all'antitesi apparentemente irragionevole, è sollecitato a ricercare il senso.

Da parte sua, lo scrittore è tanto più abile quanto più dissemina nel suo testo alcuni indizi letterari capaci di diventare chiavi risolutive del paradosso stesso. Correlativamente, l'abilità del lettore sta nell'individuare tali indizi testuali e, tramite essi, ricostruire il senso dell'argomentazione. A tal punto, l'incomprensione iniziale lascia spazio allo stupore. Il lettore è colpito dalla concisione della frase ad effetto, dalla sua capacità espressiva, dalla sua potenza evocativa.

Ma la meraviglia estetica è solo un primo passo verso una meraviglia più profonda. Questo secondo tipo di meraviglia consiste nello stupore del credente che si rende conto della logica del *Deus absconditus*, del Dio nascosto, che sa rivelarsi di frequente *sub specie contrarii*, ossia sotto la forma del suo contrario.

È la logica paradossale di un Dio che si rivela nel capovolgimento delle condizioni umane, secondo la legge del *Magnificat* che soltanto Luca pone sulle labbra di Maria, facendole riconoscere che Dio «[...] spiega la potenza del suo braccio, disperde i superbi nei pensieri del loro cuore; rovescia i potenti dai troni, innalza gli umili; ricolma di beni gli affamati, rimanda a mani vuote i ricchi» (cfr. 2,51-53).

3.2. Il fondamento ultimo dei paradossi della passione secondo Luca

Spesso l'analisi esegetica di taglio letterario-strutturale o quella di taglio narrativo si limita ad individuare il paradosso come espediente letterario per suscitare nei lettori l'atteggiamento dello stupore credente. Ma dall'analisi letteraria del racconto lucano della passione possiamo inoltrarci in una considerazione teologica, talvolta troppo presupposta e, per questo, non sottolineata a sufficienza dagli studiosi.

Ci riferiamo all'osservazione che il paradosso, prima di essere un espediente letterario, è un modo di rivelarsi di Dio; il paradosso fa parte in maniera essenziale della realtà dell'autorivelazione di Dio nella storia della salvezza. Ma se è vero che gli eventi della passione, della morte e della risurrezione di Cristo sono il compimento ultimo e definitivo dell'autorivelazione di Dio, è prevedibile che in esso pullulino i paradossi.

Se è vero che, in tutta la seconda parte del vangelo di Luca, a partire da 9,51, il cammino esistenziale di Gesù e dei suoi ha come unica meta Gerusalemme (cfr. 13,22; 17,11; 18,31; 19,28.29) come luogo della sua croce e della sua risurrezione, si comprende che proprio lì, a Gerusalemme, il paradosso dell'esistenza terrena di Gesù giungerà al suo acme.

Di conseguenza, l'espedito letterario del paradosso, a cui Luca – come anche altri scrittori neotestamentari – ricorre con maestria, ha come suo fondamento il paradosso reale della croce di Gesù Cristo. Per quanto si tenti di spiegarla, essa mantiene un grado insormontabile di inspiegabilità, di irragionevolezza, anzi di follia umana. Tale grado di pazzia non è superabile non solo dai razionalisti, ma neanche dai credenti.

4. IL PARADOSSO DELLA CROCE SECONDO LUCA

In sede conclusiva tentiamo, allora, di affrontare in maniera sintetica il paradosso della passione, della morte e della risurrezione di Cristo così come ci è presentato da Luca. Nel suo racconto pieno di paradossi, spesso ci siamo trovati di fronte a questo interrogativo: perché Gesù viene condannato alla crocifissione, se è innocente?

Sia Pilato che Erode Antipa se ne rendono conto. Ma non fanno nulla per impedire, anzi avvallano la pena capitale. Il popolo conosce Cristo; l'ha seguito e l'ha ascoltato più volte. Eppure, ne chiede la morte. Soltanto il buon ladrone giunge alla consapevolezza della contraddizione insita in questo scambio di ruoli: sa di essere lui a dover pagare per i suoi misfatti e non Cristo. Intravede il senso del paradosso e, grazie a questa intuizione di fede, riceve in dono la salvezza.

Ma – ci chiediamo – come chiarire la serie di contraddizioni che trapelano dalla narrazione paradossale di Luca? In negativo, tentiamo di affrontare tale contraddizione, senza pretendere di razionalizzare la croce di Cristo. Essa rimane, sino alla fine dei tempi, uno scandalo. In positivo, cerchiamo di meditare su questo paradosso, per farne emergere alcuni aspetti di "non detto", che ci aiutano a stupirci ancora davanti al culmine dell'agire storico-salvifico di Dio e ad affidarci al paradosso. Difatti, è solo affidandosi al paradosso della croce, che si inizia a comprenderla.

4.1. *Il paradosso dell'agire di Dio*

Sul versante divino, il paradosso della croce e della risurrezione di Cristo non è che la conferma ultima del modo di agire di Dio nella storia. In effetti, la sacra Scrittura testimonia, pagina dopo pagina, che Dio è capace di capovolgere le situazioni più disperate. Anzi, persino il male è, per vie traverse, ricondotto da lui al bene.

Una conferma emblematica alla legge del capovolgimento delle situazioni umane cantata da Maria nel *Magnificat* (cfr. Lc 2,51-53) potrebbe venire dalla presa di coscienza di Giuseppe, il figlio di Giacobbe, un altro giusto venduto come schiavo dai suoi fratelli e diventato poi, per volere di JHWH, così potente in Egitto da poter salvare tutto il suo *clan* dalla carestia: «Il male che voi avete macchinato contro di me – riconosce davanti ai suoi fratelli –, Dio lo ha convertito in bene» (cfr. Gen 50,20).

Persino il peccato umano non spaventa Dio. Anch'esso può essere, in qualche modo, ricondotto da lui nell'alveo della salvezza. Dio è capace di questo; la Bibbia lo testimonia; e i credenti, in fondo, vivono di ciò, anche se sono consapevoli della trascendenza, della misteriosità, della paradossalità reale, appunto, che caratterizza gli interventi storici di Dio.

«*Perché* – afferma il profeta Isaia (55,8-9) parlando a nome di Dio – *i miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie – oracolo del Signore. Quanto il cielo sovrasta la terra, tanto le mie vie sovrastano le vostre vie, i miei pensieri sovrastano i vostri pensieri*».

Se la sacra Scrittura è la testimonianza scritta della meraviglie paradossali di Dio nella storia di giusti e di innocenti, meraviglie che culminano nella morte e nella resurrezione del Figlio suo, comprendiamo il motivo per cui, in quel racconto della rivelazione del risorto nella celebrazione eucaristica della Chiesa delle origini, narrato da Lc 24,13-35, i due discepoli che stavano

camminando sconsolati verso Emmaus si sentano rinviate dal Risorto stesso alla testimonianza biblica: «*Sciocchi e tardi di cuore nel credere alla parola dei profeti! – è il rimprovero del risorto a Clèopa e al suo amico – Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?’. E cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui*» (Lc 24,25-27).

Difatti, se non viene illuminato dalla testimonianza che la Bibbia offre a riguardo del modo stupefacente di agire di Dio, il paradosso della passione, della morte e della risurrezione di Cristo rimane oscuro, irrisolvibile, non credibile, deludente. Perché Dio permette che un innocente, un giusto, che in varie occasioni è riconosciuto tale – e paradossalmente proprio dai suoi giudici –, deve morire tra i malfattori?

«*Vi dico, infatti: è necessario (δει) che si compia (τελεσθῆναι) in me questo testo della Scrittura: ‘È stato annoverato tra gli iniqui’. E di fatto, ciò che mi riguarda sta giungendo al termine (τέλος)*» (22,37; cfr. Is 53,12).

Citando il passo del profeta Isaia (53,12), l’evangelista Luca offre una chiave interpretativa del paradosso. Ciò che sta per raccontare della passione di Gesù è illuminato da questo rinvio all’Antico Testamento che l’evangelista colloca nel contesto dell’ultima cena di Gesù. Non sarà una vicenda casuale. Non sarà una morte senza senso quella di Gesù! Egli non sarà uno dei tanti crocifissi innocenti della storia. Al contrario, c’è un progetto di Dio sulla storia che si sta realizzando e che, passando attraverso la morte di questo innocente annoverato tra i malfattori, porta alla risurrezione anche dei malfattori: «*In verità ti dico, oggi sarai con me nel paradiso*» (23,43).

Ma i Cristiani di allora e di oggi si rendono conto che l’esperienza umana si scontra con il dato ineluttabile della morte e con il dato ancora più scandaloso della morte degli innocenti. Tale ruvida esperienza contraddice la testimonianza della vittoria sulla morte vissuta unicamente da Cristo. L’uomo sperimenta la morte, non la resurrezione. La risurrezione rimane essenzialmente evento escatologico, superando l’esperienza umana. Per questa ragione, fin dalle sue origini, la Chiesa ricorre all’orizzonte ermeneutico dell’Antico Testamento. Se non facesse così, gli occhi dei discepoli di Emmaus e di tutti i discepoli dopo di loro rimarrebbero incapaci di andare al di là del paradosso della croce; non riuscirebbero a scoprirne la chiave esplicativa e finirebbero per non riconoscere il risorto (cfr. 24,16).

Tale rilievo spiega il modo in cui la Chiesa, fin dalla sua origine, ha proceduto nella sua comprensione e nella sua predicazione del nucleo centrale della sua fede, che è appunto la passione, la morte e la risurrezione di Cristo. In questo processo teologico e kerygmatico, un ruolo insostituibile gioca la testimonianza delle sacre Scritture, che ha un duplice scopo.

Sul versante di Cristo, l’esperienza singolare della croce e della risurrezione è illuminata dalle categorie che Dio stesso ha progressivamente rivelato nell’Antico Testamento. Sul versante anticotestamentario viene mostrato come le prismatiche attese di salvezza pervengono in Gesù Cristo al loro compimento. Insomma, grazie all’attestazione scritturistica, la passione, la morte e la risurrezione di Cristo, pur nel loro carattere intrinseco di scandalosità e di stoltezza umana (cfr. 1 Cor 1,22-25), sono comprese come il compimento assoluto, anche se ineducibile, del piano storico-salvifico di Dio. È Dio, infatti, che ispirando le Scritture, ha preannunziato l’adempimento in Cristo di tutte le sue promesse. Per tale ragione, solo a conclusione della catechesi scritturistica proposta dal risorto stesso, i due discepoli di Emmaus riescono a comprendere loro e a rendere ragione agli altri del paradosso cristiano dell’esaltazione di un crocifisso.

Dai rilievi precedenti deriva una conseguenza rilevante anche per il nostro modo di accostarci ai racconti della passione, della morte e della risurrezione di Cristo: quanto più si ripercorre l’itinerario storico-salvifico nel suo complesso e quanto più si colloca il mistero pasquale di Cristo in tale orizzonte ermeneutico, tanto più ricca sarà la comprensione di questo evento singolare. Altrimenti, proprio a motivo della sua singolarità e della sua trascendenza, risulta difficile – anzi, forse, addirittura impossibile – comprenderlo nella sua essenza e soprattutto nella sua rilevanza soteriologica. Al contrario, se il mistero pasquale di Cristo è illuminato dall’intera rivelazione biblica appare come un compimento del piano di Dio. Certo, l’evento pasquale rimarrà sempre

eccedente ed imprevedibile. Ma, una volta accaduto, risulterà anche coerente ed omogeneo con la logica paradossale di Dio.

4.2. *Il paradosso dell'agire di Gesù Cristo*

Se questo vale per il versante teologico, sul versante cristologico constatiamo che il paradosso si chiarisce – anche se non si risolve – se si scopre perché il Cristo secondo Luca sia morto così. La modalità in cui Cristo muore, giusto annoverato tra gli iniqui (cfr. 22,37), sta alla radice di un capovolgimento del senso della morte umana e, di conseguenza, del carattere paradossale intrinseco all'evento della sua croce e della sua risurrezione.

Prima di Cristo, il senso della morte umana è la tragedia di una duplice rottura di relazione: la relazione dell'uomo con gli altri uomini e la relazione dell'uomo con Dio. Se ci si pensa bene, senza queste due relazioni, l'essere umano non esiste. Non è che si dà prima un essere umano in astratto e poi lo si mette in relazione con Dio e con gli altri. O l'essere umano è in relazione con Dio e con gli altri, oppure semplicemente non esiste. È una statua di marmo, non un essere umano!

Ebbene, la tragedia della morte è dovuta al fatto che l'essere umano, venuto alla luce con la promessa, inscritta nella sua carne, di realizzarsi come essere umano amando altri esseri umani e amando Dio, si trova impedito dalla morte a realizzare questo desiderio che lui è. La morte, prima di Cristo, è tragica perché impedisce radicalmente alla persona umana di essere veramente tale.

In effetti, per gran parte dell'Antico Testamento è indubbio che chi muore è separato, in maniera brutale e definitiva, dagli altri esseri umani. D'altra parte, non ci può essere legame alcuno tra la morte e Dio. Il Dio d'Israele è il Dio dei viventi. Chi è preda della morte entra in una situazione di impurità. Chi, ad esempio, tocca un cadavere, non può entrare – secondo la legge mosaica – alla presenza di Dio nel culto. Almeno per la mentalità biblica più antica, il defunto non può far altro che sussistere come una larva umbratile nel cosiddetto *Sheol*, l'ambito della non-esistenza, dove il defunto non può neppure alzare la sua lode a Dio. Barriera invalicabile di separazione da Dio e dagli uomini, la morte è puro non-senso.

Di fronte ad esso, il paradosso cristiano sta nel fatto che un morto muta il senso del morire umano. Più precisamente, il paradosso sta nel fatto che un crocifisso, ossia un maledetto dalla legge (cfr. Gal 3,13; Dt 21,23), che giace nella massa degli iniqui (cfr. Lc 22,37), si trova oggettivamente nel punto estremo di separazione da Dio e dagli uomini. Ma, soggettivamente, proprio il modo di morire di questo innocente muta di segno il morire umano. Trasforma il non-senso della morte in senso. Insomma, dà alla morte il senso di comunione con Dio e con gli altri esseri umani. Morendo da giusto, ossia in obbedienza a Dio e morendo «annoverato tra gli iniqui», ossia per solidarietà con gli uomini, il Gesù lucano annienta il non-senso della morte.

In effetti, per il Gesù secondo Luca, la morte non significa separazione da Dio, perché egli muore precisamente per obbedire alla sua volontà: «*Non sia fatta la mia, ma la tua volontà*» (22,42). Anzi, a differenza del Gesù secondo Marco (cfr. 15,33) o secondo Matteo (cfr. 27,46), il Gesù secondo Luca non spira con il lamento del Sal 22 (21),2 sulle labbra: «*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?*».

Certo, anche il Sal 22 (21) si conclude con una lode al Dio della vita (cfr. v. 30) e con l'invocazione di non stare lontano (cfr. v. 12). Ma, almeno in prima battuta, è innegabile che questa preghiera parta da un'esperienza di separazione da Dio e dagli uomini. Al contrario, il Gesù lucano muore, chiamando Dio, per due volte (cfr. 23,34.46), con il nome di «*Padre*». Dio non gli appare, neppure nel momento più alto della tragedia, né assente, né sordomuto. Il Dio di Luca sta dalla parte di Gesù; è vicinissimo al crocifisso e il crocifisso lo percepisce tale. Per questo, il Gesù lucano può pregarlo con le parole di fiducia del Sal 31 (30),6, affidandosi così a un Dio dal volto paterno: «*Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito*» (Lc 23,46).

La morte è così all'insegna della comunione con Dio.

D'altra parte, la morte di Gesù non significa più separazione neppure dagli altri, perché Cristo, soprattutto nell'ultima cena, esprime l'intenzione chiara di morire “per” gli uomini, a loro vantaggio, in solidarietà totale con la loro sorte: «*Questo è il mio corpo che è dato per voi*» (22,19).

E, ancora più chiaramente: «Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue, che viene versato per voi» (v. 20).

Di conseguenza, nell'intenzione stessa del morente il segno della morte viene capovolto: non più una divisione, ma un'alleanza. Anzi, Gesù inaugura una nuova alleanza tra Dio e l'uomo, che – stando alla profezia di Ger 31,31-34, a cui Gesù allude nella tradizione lucana dell'istituzione dell'Eucaristia –, è di superare i peccati degli uomini. In effetti, scrive il profeta Geremia:

*«Ecco, giorni vengono – dice il Signore –,
e disporrò per la casa d'Israele
e per la casa di Giuda una disposizione nuova;
perché questa [sarà] la disposizione che disporrò
per la casa d'Israele dopo quei giorni
– dice il Signore –;
darò leggi mie nella loro mente
e su[i] loro cuori le iscriverò [...];
perché sarò propizio per le loro iniquità
e dei loro peccati non mi ricorderò più» (31,31.32a.33ab.34c).*

Spesso si interpreta questa profezia in modo semplicistico, quasi che si trattasse di una novità di sentimenti del cuore. Certo, tali livelli affettivi dell'essere umano sono implicati. Ma in gioco c'è ben più. Nella morte di Gesù Cristo l'alleanza tra Dio e l'umanità è nuova, perché Dio la ristabilisce con un essere umano nuovo, che ha un cuore nuovo, come aveva detto per bocca del profeta Ezechiele: «Io vi purificherò da tutte le vostre sozzure e da tutti i vostri idoli; vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. Porrò il mio Spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo i miei statuti e vi farò osservare e mettere in pratica le mie leggi» (36,25-27).

Ma tale purificazione radicale attraverso il perdono – «Padre, perdonali, perché non sanno quello che fanno» (23,34) – e tale rinnovamento profondo del cuore umano, ossia della coscienza della persona umana, esigono una morte. La morte di un uomo, che pur essendo soggettivamente nell'innocenza condivide oggettivamente la condizione degli iniqui, è necessaria per attuare una nuova creazione dell'essere umano in quanto tale, che aveva perduto l'innocenza originaria e giaceva nell'iniquità. Ed è precisamente mediante la passione, la morte e la risurrezione di Cristo che Dio plasma, nell'umanità di Gesù Cristo, l'uomo nuovo capace di vivere in alleanza con Dio. Questo mutamento di segno della morte umana, operato da Cristo, risponde così al desiderio di amore di Dio stesso, perché Dio è, in ultima istanza, amore (cfr. 1 Gv 4,8.16). Per questa ragione Dio mette in atto la sua logica paradossale, la cui ragionevolezza non è quella razionalistica, bensì quella dell'amore.

In maniera del tutto coerente con il suo agire paradossale in tutta la storia della salvezza, Dio porta a termine l'ultimo grande paradosso, facendo sgorgare dalla morte la vita, realizzando in maniera eccedente l'intenzione di Cristo. Infatti, Cristo, morendo così, vuole cambiare il non-senso della morte. Umanamente parlando, la sua potrebbe rimanere soltanto una pretesa, un sogno, un'illusione. Il Dio dei viventi, che ha potere sulla vita e sulla morte, attua l'intenzione di Cristo. La fede di Cristo, in quanto affidamento totale alla volontà di Dio, non può essere disattesa da Dio stesso.

Per questo Dio ha risuscitato Cristo. Ha fatto sgorgare dalla separazione totale la vita di comunione. Ma in tal modo compie l'attesa ultima dell'uomo; porta cioè a compimento quel desiderio che l'uomo è: il desiderio di essere in comunione con le altre persone e con Dio stesso.

5. CONCLUSIONE: IL PARADOSSO SINTETICO

Ultimo interrogativo: c'è, all'interno del vangelo di Luca, un'affermazione paradossale capace di riassumere tutti i paradossi della passione di Cristo? Può l'intero racconto della passione secondo

Luca essere sintetizzato in uno *slogan*, che sia in grado di colpire il lettore; che, grazie al suo carattere paradossale, sia capace di stupire chi legge e di provocarne la fede? Sì! Mi sembra che questo paradosso sintetico sia contenuto in Lc 17,33: «*Chi cercherà di salvare la propria vita la perderà [...]*». Ecco la ragione ultima per cui – anche se il narratore non lo afferma in modo esplicito – Pilato, Erode Antipa e il popolo non riescono ad uscire dalla contraddizione delle loro rispettive posizioni paradossali.

«*[...] chi, invece, la perde la salverà*»: la situazione paradossale rimane. Umanamente parlando, quando la vita è persa, è persa! La situazione dell'innocente condannato è un'ingiustizia. La croce rimane la croce!

Ma chi si lascia stupire dal paradosso – come il buon ladrone – e riesce a vivere la croce nell'atteggiamento di Cristo, che resta in croce accanto a noi fino alla fine dei tempi; chi, insomma, vive nella fiducia incondizionata del “Dio dei paradossi”, trova una via d'uscita: «*In verità ti dico, oggi sarai con me nel paradiso*» (23,43).

Grazie al paradosso della risurrezione di Cristo, l'“oggi” della salvezza è possibile anche per noi!

NOTE

(1) Per questa sua funzione politica, l'evangelista Marco (cfr. 6,14) ne parla con il titolo di re.