

MASSIMO MIGLIETTA

I. N. R. I.

STUDI E RIFLESSIONI
INTORNO AL PROCESSO A GESÙ



SATURA EDITRICE

I

RIFLESSIONI INTORNO AL PROCESSO A GESÙ

Ὅτε οὖν ἤκουσεν ὁ Πιλάτος τὸν λόγον,
μᾶλλον ἐφοβήθη. καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸ πραιτώριον πάλιν
καὶ λέγει τῷ Ἰησοῦ: πόθεν εἶ σὺ;
ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀποκρίσιν οὐκ ἔδωκεν αὐτῷ.

*Quando dunque Pilato udì questo discorso
si impaurì di più, entrò ancora nel pretorio
e disse a Gesù: «Tu da dove vieni?».
Gesù però non gli diede risposta.*

(Gv. 19,8-9)

1. *Premessa.*

Il silenzio enigmatico, desolante, che Gesù riservò alla curiosità del magistrato romano, ne frustrò – stando alle parole di Giovanni – l'intimo desiderio di conoscere il segreto più profondo circa una delle rare vicende umane che sono state capaci di lasciare una traccia indelebile nella storia. La stessa esperienza di Pilato potrebbe, in qualche misura, essere rivissuta da chi si accostasse allo studio scientifico del *processo a Gesù*, sia per concludere col Frepoli che si trattò del «più grande crimine legalizzato di tutta la storia antica»¹, ovvero di una vicenda processuale in cui è riscon-

* Contributo apparso in *Jus. Rivista di scienze giuridiche* XLI (1994), pp. 147-184. In versione polacca come M. MIGLIETTA, *Uwägi o procisie Chrystusa*, in *Zeszyty Prawnicze* V.1 (2005), pp. 5-49.

¹ C.F. FREPOLI, *Il processo romano antico criminale nella Giudea a Gesù di Nazareth presso il tribunale militare del giudice Ponzio Pilato procuratore imperiale*, in *Studi Giuri-*

trabile «una almeno generale legittimità [...] anche in termini garantistici»² come invece ritiene Pajardi. In altre parole, lo studioso anche serio, anche preparato, potrebbe essere condotto ad esprimere il giudizio che *allo stato attuale degli interventi, non sia ormai possibile aggiungere qualcosa di nuovo.*

Che lo si voglia o meno, l'ingentissima serie di contributi specifici – valutati da un autore nel numero di circa cinquecento³ –

dici 13 (1979), p. 9. Similmente per P. DE FRANCISCI, *Intorno al processo di Gesù*, in *Studi in onore di G. Grosso*, I, Torino, 1968, pp. 1-25, tutta la vicenda rappresenta uno «pseudo-processo» (*ivi*, pp. 3 e 22). L'autore evidenzia in ogni fase procedimentale azioni illegali: così per l'arresto (*ivi*, pp. 21-25), per la convocazione del Sinedrio (*ivi*, pp. 9-12) e per l'interrogatorio condotto da Pilato (*ivi*, pp. 12-20).

² P. PAJARDI, *Un giurista legge la Bibbia*, Milano, 1983, p. 722. Come avrò modo d'illustrare, ritengo l'affermazione di questo studioso punto fondamentale della discussione. Credo l'apporto più significativo dell'opera (insieme alla dimostrazione del peso determinante che ebbe l'accusa di bestemmia nella vicenda di Gesù: cfr. *ibidem*, pp. 514-516, 519, 521, 533 e 545). A Pajardi bisogna, inoltre, dichiararsi debitori per la lettura di stampo giuridico del procedimento. Tuttavia, stranamente, questo lavoro è sfuggito alla sensibilità di coloro che, negli ultimi anni, si sono occupati del processo a Gesù. Di taglio giuridico si presenta anche G. LONGO, *Il processo di Gesù*, in *Studi*, cit., pp. 529-605, a cui va, inoltre, riconosciuta grande attenzione per i dati provenienti dall'esegesi neotestamentaria. Tuttavia la interpretazione delle fonti è ancora condotta secondo canoni tradizionali (spesso suffragata da passi di sant'Agostino). Emblematica la conclusione (*ibidem*, p. 574): «Se un rinvio vi fu è perché, sul terreno umano [...] e sul terreno divino – per noi decisivo – Nostro Signore andò incontro – e lo ha detto – alla cattura, al processo e alla morte quando la Sua ora era predeterminatamente venuta» (cfr. anche *ibidem*, pp. 543, 558 e 592): Come afferma lo stesso Longo esiste il «rischio di scrivere più da credenti che da soli studiosi» (*ibidem*, p. 596).

³ Cfr. J. IMBERT, *Il processo di Gesù*, Brescia, 1984, p. 10. Da ricordare tra le più rilevanti, oltre a quelle menzionate, le opere di P. BENOIT, *Le procès de Jésus*, in *Exég. et Théol.* 1 (1961); E. BICKERMANN, *Utilitas crucis. Observation sur les récits du procès de Jésus dans les Evangiles canoniques*, in *Rev. hist. rel.* 112 (1935), pp. 169 ss.; J. BLINZLER, *Il processo di Gesù*, Brescia, 1966; [H.] DANIEL-ROPS, *Jésus en son temps*, Paris, 1945; PADRE GIACINTO DEL SS. CROCIFISSO, *Il processo di Gesù nei quattro Vangeli secondo l'articolo «Utilitas crucis» di E. Bickermann*, in *La Scuola Catt.* (1940), pp. 222 ss. e 341 ss.; J.-P. LÉMONON, *Pilate et le gouvernement de la Judée. Textes et monuments*, Paris, 1981, pp. 173 ss.; H. LIETZMANN, *Der Prozess Jesu*, in *Sitz. Preuss. Ak. Wissensch. Phil.-hist. Kl.* (1931), pp. 313 ss.; F. LUCREZI, *A proposito del processo di Gesù: deicidio, colpa, espiazione*, in *Labeo* (1991), pp. 125 ss.; C. NARDI, *Il processo a Gesù «Re dei Giudei»*, Bari, 1966; G. ROSADI, *Il processo di Gesù*, Firenze, 1919; M. SORDI, *I cristiani e l'impero romano*, Milano, 1986, pp. 13 ss.; K.A. SPEIDEL, *Il processo a Gesù*, Bologna, 1981: da notare che il titolo originale è *Das Urteil des Pilatus*, cioè *La sentenza di Pilato*, su cui cfr. *infra*, § 10; A. STEINWENTER, *Il processo di Gesù*, in *Jus* 3 (1952), pp. 471 ss.; A. VANHOYE - I. DE LA

«fonte di meditazione come forse nessun altro passo delle Sacre Scritture»⁴, si è mossa ed ha portato a muoversi, quasi inevitabilmente, entro quella serie di binari obbligati che conducono al quesito classico: *'quale (e 'quanta') fu la responsabilità del popolo ebraico nella condanna di Gesù?'*

Meno sinteticamente si esprime, attraverso una limpida mappa, il Blinzler: «il problema centrale è [...] quello di sapere se ed in che misura accanto ai Romani anche gli Ebrei siano stati implicati nella soppressione di Gesù». Problema centrale che impone la «classificazione più naturale [in] cinque gruppi, secondo che si sostenga l'opinione che gli Ebrei abbiano avuto nella tragedia del Venerdì Santo una responsabilità: 1. esclusiva, 2. prevalente, 3. uguale a quella dei Romani, 4. irrilevante, oppure 5. nulla»⁵.

Blinzler parla di *problema centrale*. Mi trova d'accordo. Gli studi intorno a questo singolare processo si sono mossi alla ricerca della sua interpretazione gravitando sostanzialmente intorno al perno ideale della *responsabilità ebraica*. Per affermarla o per escluderla⁶. L'analisi del processo a Gesù è divenuta, pertanto, lo stru-

POTTERIE - CH. DUQUOC - E. CHARPENTIER, *La Passione secondo i quattro Vangeli*, Brescia, 1985; P. WINTER, *On The Trial of Jesus*, Berlin, 1961. Da ultimo va menzionato V. MESSORI, *Pati sotto Ponzio Pilato?*, Torino, 1992, il cui taglio eminentemente divulgativo non ha impedito all'autore considerazioni acute condotte con la consueta stringente logica. Altri lavori verranno indicati nel prosieguo del volume. Quanto alla bibliografia contenuta nelle opere ora citate, non mi resta che fare un rinvio generale. L'argomento, ad ogni buon conto, non ha perduto d'interesse se ancora nel dicembre 1990 si è svolto a Cagliari un Seminario internazionale di studi su: *Il processo di Gesù Cristo. Profili storico-giuridici*, organizzato dall'Università di Cagliari unitamente ad altre Organizzazioni culturali europee.

⁴ PAJARDI, *Un giurista legge la Bibbia*, cit., p. 722.

⁵ BLINZLER, *Il processo di Gesù*, cit., p. 18. L'opera di questo autore è probabilmente la più nota per completezza e per stile, ed ha perciò ottenuto i giudizi decisamente lusinghieri di SPEIDEL, *Il processo a Gesù*, cit., p. 201 e di IMBERT, *Il processo di Gesù*, cit., p. 10. Quanto alla 'centralità' della *responsabilità ebraica*, J. COLIN, *Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires*, in *Coll. Latomus* 82 (1965), p. 37, parla addirittura di «éternel problème débattu passionnément depuis plusieurs siècles par des certaines de religieux et d'érudits!».

⁶ Non sfugge, del resto, a questo «destino» l'opera di W. FRICKE, *Il caso Gesù. Il più controverso processo della storia*, Milano, 1989, tra le ultime monografie in ordine di tempo, che si conclude con la esplicita confessione di tale intento: «penso di aver dimostrato che l'accusa di deicidio nei confronti degli Ebrei è storicamente falsa, teologica-

mento più o meno inconsapevole per sostenere o confutare l'ipotesi della *culpa* del popolo ebraico. Pertanto non bisogna «meravigliarsi se [gli] studiosi e scrittori ebrei attribuiscono esclusivamente ai Romani la colpa di aver crocifisso l'uomo di Nazareth»⁷, mentre lo stesso Blinzler, tedesco e non-ebreo, è stato accusato di essere «uno di quegli storici [...] che hanno affrontato il tema con spirito smaccatamente anti-ebraico»⁸.

mente vana e moralmente dannosa» (p. 227 e cfr. a p. 5 il «caso giudiziario» – un processo ad un criminale nazista – che fu all'origine del libro). L'opera ha il pregio di recuperare la bibliografia germanica da Blinzler agli anni '90.

⁷ Così SPEIDEL, *Il processo*, cit., p. 9. Cfr., infatti, D.R. CATCHPOLE, *The Trial of Jesus. A Study in the Gospel and Jewish Historiography from 1770 to the Present Day*, Leiden, 1971 (con bibliografia ivi cit.), che segue la linea di soluzioni classiche; H.H. COHN, *The Trial and Death of Jesus*, New York, 1971; ID., *Une nouvelle théorie sur le procès de Jésus*, in *Dossier d'Arch.* 10 (1975), pp. 93 ss., in cui l'autore, rifacendosi alle fonti extra-evangeliche, cerca di dimostrare non solo l'estraneità degli Ebrei ma addirittura una loro azione a favore di Gesù; J. ISAAC, *Jésus et Israël*, Paris, 1948; ID., *Genèse de l'antisémitisme dans l'antiquité païenne*, in *L'Information Histor.* (1952), pp. 96 s.; ID., *Genèse de l'antisémitisme. Essai historique*, Paris, 1956. Isaac sostiene che il popolo giudaico, nel suo complesso, non ha «rifiutato» Gesù e viceversa, mentre Caifa, «collaboratore» dei Romani, rappresenta solo una ristretta minoranza di Ebrei. Estremamente rivelatore mi sembra, tra le frange estreme, il giudizio di A. MARIANI, *L'eterna questione (ebraica)*, Roma, 1950, p. 28: «razza [ebraica] colpevole di deicidio ed omicidio secondo la leggenda creata dalla propaganda cristiana delle origini mentre la storia ricorda che Gesù fu giustiziato dai Romani come agitatore politico con una forma di supplizio romana quale la croce. Gli ebrei non c'entrano affatto». Cfr. infine MESSORI, *Pati*, cit., pp. 344-352.

⁸ Così LUCREZI, *A proposito*, cit., p. 128. Una simile «struttura forzata» delle ricerche, che ne ha sfiancato l'originalità in termini scientifici, è dovuta al consolidatosi passo dialettico rappresentato dalla antica e radicata petizione che «il» popolo ebraico, di ogni epoca, sia «responsabile» (portatore, perciò, quasi etimologicamente, di una permanente «capacità di rispondere») della morte di Gesù. San Massimo di Torino (IV-V secolo) esprime con forza questi concetti, dimostrando come già nella Chiesa nord-italica dei primi secoli fosse convinzione tenace quella circa la «colpevolezza» ebraica: egli afferma che le tenebre calate al momento della morte di Cristo [cfr. Mt. 27,45; Mc. 15,33 e Lc. 23,44-45a] furono «una specie di punizione» e «come la cecità s'era impadronita della loro mente, così era necessario che la cecità occupasse anche i loro occhi in modo che non brillasse più la luce del mondo per chi aveva soppresso la luce della salvezza [...] la certa condanna dei farisei consiste nel patire già sulla terra le tenebre disposte nel giorno del giudizio per i peccatori» (*Sermo* LIII, 215-216 nella versione di L. PADOVESE, *Sermoni di S. Massimo di Torino. Liturgia della Quaresima e della Pasqua*, II, Casale Monferrato, 1985, p. 55). Di qui l'adesione talvolta miope, ovvero la reazione, anche appassionata, dei vari autori, che hanno finito per essere pre-occupati da tale oggetto tanto da essere condotti ad invertire i termini della questione. Ciò che è stato definito da LUCREZI, *A proposito*, cit., p. 130 co-

Comunque ci si voglia schierare, a mio avviso l'argomento della *responsabilità ebraica* risulta di poco o nessun interesse per lo

me vero «procedimento logico malato», generato da una gracile esegesi del versetto di Mt. 27,25: «Tutto il popolo rispose: il suo sangue è su di noi e sui nostri figli [τὸ αἷμα αὐτοῦ ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν]», il quale, invece, ad una lettura obiettiva non può non caratterizzarsi quale «frutto della violenta frattura verificatasi nel seno della primitiva comunità giudeo-cristiana» (LUCREZI, *A proposito*, cit., loc. ult. cit.). Tale espressione, «che Matteo inserisce ed egli stesso costruisce» (così W. TRILLING, *Matteo, il Vangelo ecclesiastico. Storia della tradizione e teologia*, in J. SCHREINER - S. DAUTZENBERG (edd.), *Introduzione letteraria e teologica al Nuovo Testamento*, Roma, 1982, p. 318), presente cioè nel solo primo Vangelo deve, diversamente, essere ricondotta alla circostanza che ci si trova «di fronte a un'opera scritta da un ebreo e destinata ad ebrei» (A. LANCELLOTTI, *Matteo*, in AA.VV., *Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali*, 33, Roma, 1981, p. 18). È dunque l'intento del convertitore che traspare; è la stessa «pedagogia» presente negli *Atti degli apostoli*, ove l'innegabile accusa, mossa esplicitamente e ruvidamente agli Ebrei, precede e prepara l'invito al pentimento e alla adesione alla fede in Cristo morto e risorto (cfr. Atti 3,12.14-15.17.19-20; 2,22-23.36; 5,30-31; 10,39; 13,27-28 e cfr. anche 1Cor. 2,8 e 1Ts. 2,14-16: gli Apostoli si rivolgono agli abitanti di Gerusalemme ed a coloro che furono testimoni, diretti o meno, della morte di Gesù, per provocare in essi la nascita della fede – ricorrendo anche alla scusante dell'ignoranza. Cfr. G. CAPRILE, *Un'ultima parola sulla responsabilità del popolo ebreo nella morte di Gesù*, in *Palestra del Clero* 24 (1960), pp. 790-ss.; J. DUPONT, *Studi sugli Atti degli apostoli*, Roma, 1975, p. 1313; C.M. MARTINI, *Atti degli apostoli*, in AA.VV., *Nuovissima versione della Bibbia*, cit., 37, 1970, p. 87 ntt. 11-26 e p. 90; PAJARDI, *Un giurista*, cit., p. 651).

In realtà Mt. 27,25 è latore di un preciso, intrinseco significato legato alla cultura etico-giuridica ebraica: «il concetto della responsabilità del male compiuto pesa non solo su colui che lo ha commesso, ma anche sulla sua famiglia, sui suoi discendenti [...] faceva parte della pedagogia di Dio verso Israele e mirava ad insegnare al popolo e a radicare in esso l'idea della propria responsabilità [...] e a fargli comprendere in quale misura l'uomo debba considerarsi obbligato dai propri atti». Vera iniziazione «a quel concetto di responsabilità personale che doveva sostituire, infine, e che sostituì quello di responsabilità collettiva»; l'espressione «modificò il proprio significato letterario e originario, venendo a contenere soltanto e semplicemente il concetto di solenne affermazione di una presa personale di responsabilità a riguardo dell'azione in parola» così come va intesa la frase rituale pronunciata avanti a Pilato. Per le citazioni, cfr. G. CAPRILE, *La responsabilità del popolo ebreo nella morte di Gesù*, in *Palestra Clero* 18 (1960), p. 970. Similmente TRILLING, *Matteo*, cit., p. 318, per il quale l'episodio «non va inteso nel senso di una *automaledizione* o di un mito del sangue, bensì come un'affermazione giuridica [!]. Pilato rifiuta formalmente la responsabilità di colpa, e il popolo l'addossa a se stesso. Nell'episodio e nel grido del popolo si esprime la condanna vera e propria del Messia Gesù. Di fronte a Matteo sta un giudaismo che egli tiene continuamente presente quale entità storica». Ribadisco: è stata enucleata una sorta di responsabilità morale a titolo pseudo-oggettivo del «popolo» ebraico. Si tratta, però, di una petizione di principio: non mi pare, infatti, che esistano argomenti capaci di fondare una simile colpa «metastorica», «ereditaria», che possa trasmettersi, cioè, in capo ai discendenti di una certa stirpe, qualunque essa sia.

storico del diritto, al quale compete la funzione di fornire contributi allo studio delle istituzioni giuridiche del passato, senza invadere campi ove forse solo il moralista è legittimato ad addentrarsi.

Al riguardo, mi sembra che si possa considerare sufficiente una (piana) sentenza di padre Mariano: «dire 'i' Giudei hanno ucciso Gesù è falso come dire che 'i' Greci hanno ucciso Socrate, o che 'gli' Americani hanno ucciso Abramo Lincoln, o che 'gli' Italiani hanno assassinato Umberto I»⁹.

Così, mentre gli studi specialistici hanno finito per misurare i brevi lati dell'*hortus conclusus* relativo alla qualità della *responsabilità ebraica* – senza riuscire a condurre ad una sintesi univoca – l'esegesi biblica ha *autonomamente* continuato a porre in luce nuovi elementi per la migliore comprensione delle fonti principali di cui disponiamo: gli Scritti neotestamentari. E fra le due classi di studiosi il distacco è accresciuto in maniera considerevole¹⁰.

⁹ La citazione è riportata da CAPRILE, *La responsabilità*, cit., p. 975. A conferma, va segnalato il 'timore' delle autorità ebraiche che una cattura ingiustificata di Gesù trovi l'aperta ostilità dei sudditi (cfr. Mt. 21,46; 26,5.16; Mc. 12,12; 14,2.11; Lc. 20,19 e 22,1-2.6). Non è possibile, dunque, sostenere obiettivamente la tesi della colpa dell'intero popolo ebraico.

¹⁰ Reputo necessario, infatti, mantenere uno stretto vincolo con le risultanze della scienza esegetica biblica, poiché l'interpretazione delle fonti evangeliche rappresenta un campo assai complesso, dotato di una sua decisa autonomia. Dal canto suo, l'ambito storico-giuridico è in grado di fornire una lettura coerente e sintetica, oltre a precisi elementi di diritto positivo, consentendo di evitare certe imprecisioni in cui l'esegeta o il teologo possono incorrere. Mi riferisco alla classica distinzione – non condivisibile – della vicenda in 'due' processi: cfr. E. BICKERMANN, *Le procès de Jésus et l'administration de la justice dans les provinces impériales*, in cui, dalla presunta duplicità di giudizio (ebraico e romano), desume una contrapposizione tra '*Volksrecht*' e '*Reichsrecht*' per una libertà di scelta tra i due tribunali [cfr. sul punto N. PALAZZOLO, *La XVIII Session Internationale de la Société d'histoire des droits de l'antiquité (Bruxelles 16-21 sett. 1963)*, in *Iura* 15 (1964), p. 224]; D. COHEN - C. PAULUS, *Einige Bemerkungen zum Prozeß Jesu bei den Synoptikern*, in *ZSS* 102 (1985), pp. 437 ss., contributo ricco di spunti originali, che presenta però ancora tale distinzione (cfr. *idem*, p. 441: «für deren Aburteilung dann auch *mehrerer Gerichte* zuständig waren» – corsivo mio; pp. 445 s. e 448 s. ove si parla di «Jesus' trial before Caiaphas», «subsequent trial before Pilate», «the implicit parallelism between the trial before the Council and the trial before Pilate» e «Jesus' trial before Herod»); C.H. DODD, *Storia ed evangelio*, Brescia, 1976, p. 64, tratta di un «processo davanti al sommo sacerdote» e di un «processo davanti a Pilato»; anche BLINZLER, *Il processo*, cit., p. 219, evidenzia il «dibattimento dinanzi a Pilato [...] come procedimento giudiziario a sé stante, indipendente dal processo sinodiale» (tesi ripre-

2. *Questioni di metodo.*

Alla ricerca del terreno (reciprocamente) perduto, potrebbe apparire una affermazione scontata quella secondo cui un qualsiasi tentativo di ricostruzione storica della vicenda processuale che coinvolse Gesù di Nazareth resista o cada sull'aspetto della 'ricostruzione delle fonti'. In particolare di quelle bibliche. In tanto, cioè, in quanto si possa ricorrere a testimonianza storiche (e qui il termine va necessariamente inteso nella sua accezione lata, trattandosi di fonti antiche ma, soprattutto, eterogenee) almeno affidabili. Fin qui, del resto, non si direbbe nulla di nuovo. Tuttavia il concetto ora esposto, scontato quanto si vuole, ma pur sempre centrale per ogni indagine storiografica, assume tutta la sua rilevanza metodologica ove si aggiunga che, con riguardo alle fonti sul processo a Gesù, ogni sforzo si trova in un rapporto di sussistenza diretta e necessaria con il modo concreto, direi quasi con la 'politica interpretativa', che si intenda adottare. Le fonti neotestamentarie, infatti, non possono definirsi così semplicemente 'storiche' nel significato (e nel contenuto) che ci si potrebbe attendere. O, addirittura, sperare. I Vangeli, in particolare, non sono quel genere di documenti che si lasciano docilmente analizzare per comunicarci un fedele, cronologico e al loro interno corrispondente¹¹ susseguir-

sa da SORDI, *I cristiani*, cit., p. 14 nt. 2); LANCELLOTTI, *Matteo*, cit., pp. 367 e 378, dove si evidenzia un processo religioso avanti al Sinedrio e, addirittura, un 'processo civile' [sic] presso Pilato. Va da sé che un procedimento criminale non può essere qualificato in alcun modo come 'civile'; G. TOSATTO, *La passione di Gesù in Marco*, in *Parole di vita* 1 (1982), p. 30, distingue un «processo religioso davanti al sinedrio» da un «processo politico avanti al tribunale romano»: anche in questo caso è arduo dare un contorno preciso al termine processo 'politico'; A. VANHOYE, *Le diverse prospettive dei quattro racconti evangelici della passione*, in *Civ. Catt.* 1 (1970), pp. 467 e 470, ove si menzionano un «processo giudaico» ed «un processo romano» (VANHOYE - DE LA POTTERIE - DUQUOC - CHARPENTIER, *La Passione*, cit., pp. 25, 31, 91, 94 e 97-99 adottano il medesimo schema).

¹¹ Sull'aspetto della mancanza di interna corrispondenza, va sottolineato che essa compare con sorprendente vivacità tra il Vangelo di Giovanni ed i Sinottici. In questi ultimi, invece, è meno appariscente poiché la struttura parallela tende ad «occultare» le differenze sostanziali. Vale la pena di dedicare immediatamente alcune considerazioni alla struttura dei Vangeli c.d. Sinottici (definizione coniata nel 1774 dal filologo e teologo J.J. Griesbach [1745-1812], professore ad Halle ed a Jena) e sulla loro formazione. Gli

si degli avvenimenti circa la cattura, il processo, la condanna e l'esecuzione del Nazareno¹².

autori di Matteo, Marco e Luca hanno trasmesso alle generazioni successive un'opera letteraria che riveste i contorni di un vero *unicum*, sia per le reciproche relazioni, sia per il materiale redazionale utilizzato, sia per l'ambiente che li ha germinati e dal quale sono stati influenzati.

L'ipotesi ormai accreditata vuole che Matteo e Luca abbiano utilizzato quale loro fonte principale Marco, a cui si sarebbe unita una seconda fonte comune, alla quale avrebbero attinto in maniera autonoma (c.d. fonte dei *Logia* o «Q» = *Quelle*, ossia «teoria delle due fonti»). Per il materiale proprio, Marco e Luca si sarebbero riferiti alla predicazione della cerchia apostolica, riflettendo rispettivamente il pensiero di Pietro e di Paolo. Il Matteo oggi conosciuto rappresenterebbe poi una nuova edizione di un precedente testo aramaico «rifatta ed arricchita [attraverso] fonti particolari, cui si devono i capitoli dell'infanzia (Mt. 1-2); alcuni episodi della vita pubblica (17,24-27); molte massime e parabole, vari particolari nel racconto della passione e risurrezione. Il libro rappresenta quindi una sintesi dietro la quale si avverte tutto il lavoro di elaborazione compiutosi nella catechesi cristiana» (P. GRELOT, *Introduzione alla Bibbia*, Roma, 1978, p. 469).

Nella forma a noi pervenuta, i Vangeli sinottici sono, dunque, l'approdo scritto di un lungo (ed a volte tormentato) processo di formazione che, partendo dall'annuncio kerygmatico (dell'evento della salvezza realizzatosi in Gesù Cristo morto e risorto) proveniente dalla cerchia degli Apostoli, reinterpretato dalla (o dalle) comunità dei credenti, mediante l'utilizzo di ulteriori fonti particolari, ci è giunto secondo l'espressione di un personale 'intento tematico' dovuto al singolo evangelista. Cfr. J. CABA, *Dai Vangeli al Gesù storico*, Roma, 1979; B. CORSANI, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Torino, 1972; P. HOFFMANN, *Gli inizi della teologia nella fonte del loghia*, in SCHREINER - DAUTZENBERG, *Introduzione*, cit., pp. 224 ss.; X. LÉON-DUFOUR, *I Vangeli e la storia di Gesù*, Milano, 1970, pp. 315 ss.; ID., *Studi sul Vangelo*, Cinisello Balsamo, 1974, pp. 19 ss.; B. MAGGIONI, *Nuovo Testamento*, in AA.VV., *Il messaggio della salvezza*, 2, Torino, 1978, pp. 247 ss.; A. SISTI, *Introduzione ai Vangeli sinottici*, in *Marco*, in *Nuovissima*, cit., 34, 1984, pp. 5 ss.; G. ZIENER, *La questione sinottica*, in SCHREINER - DAUTZENBERG, *Introduzione*, cit., pp. 285 ss. Per la verifica: J. SCHMID, *Sinossi dei tre primi Vangeli con i passi paralleli di Giovanni*, Brescia, 1970, pp. 172-205 e 216 s., in particolare.

¹² I Vangeli, infatti, raccolgono parte dell'esperienza di coloro che hanno veduto Gesù, ne hanno ascoltato gli insegnamenti, custodendoli gelosamente nella memoria, ed hanno poi trasmesso questi fatti alla comunità in cui alcuni didascalici sono stati incaricati di riportare per iscritto quanto sembrava più importante (cfr. L. CERFAUX, *Gesù alle origini della tradizione. Per una storia di Gesù*, Roma, 1972, p. 20; conforme SISTI, *Marco*, cit., p. 24). In séguito, gli autori dei quattro Vangeli, sulla base di questa plurianticologica struttura, che ampliava il *kerygma* originario, redassero le loro opere. Ben diversamente da quanto sostenuto, nelle punte estreme, dalla *Formengeschichtliche Methode* secondo cui la comunità cristiana avrebbe non solo adattato i fatti, ma addirittura avrebbe 'creato delle leggende', germinando pertanto una tradizione storicamente non attendibile in quanto deformata. Per il superamento di questa posizione, tra gli altri, cfr. L. RANDELLINI, *L'origine degli evangelii e la critica attuale*, in G. RINALDI - P. DE

«Per lo storico e l'esegeta», dichiara con felice espressione A.L. Descamps, «il testo evangelico presenta piuttosto la sottile tessitura d'un arazzo a cui hanno lavorato, oltre un artista disegnatore, molte piccole mani. Sarà sempre legittimo sia contemplare il quadro ad occhio nudo, sia osservare l'arazzo alla lente o palparne il tessuto»¹³.

In particolare per quanto attiene all'epilogo della vita di Gesù, è ormai assodato che «la critica moderna non fa alcuna difficoltà ad ammettere che un racconto dettagliato della Passione ha preceduto gli attuali Vangeli ed ha imposto loro la sua trama. Non farebbe eccezione il Vangelo di Giovanni»¹⁴.

Queste conclusioni mi permettono una importante deduzione: la redazione attuale delle fonti neotestamentarie che trattano della

BENEDETTI, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia, 1971, e G. SCHNACKENBURG, *Vangelo secondo Marco*, 1, in W. TRILLING - K.H. SCHEKLE - H. SCHÜRMAN, *Commenti spirituali del Nuovo Testamento*, Roma, 1969, p. 9 nt. 1. Per una sintesi, come sempre invariabile, cfr. l'Editoriale *Il valore storico dei Vangeli*, in *Civ. Catt.* 1 (1993), pp. 313 ss.

È vicino a tali posizioni, invece, WINTER, *On the Trial*, cit., che ritiene i Vangeli una falsificazione tendenziosa dei dati storici, per cui conclude per una totale responsabilità romana (con partecipazione limitata e solo formale delle autorità ebraiche), raccogliendo ciò che conferma le proprie opinioni, respingendo ciò che non collima e modificando all'occorrenza i passi sfavorevoli (cfr. SCHNACKENBURG, *Vangelo*, cit., p. 269; P. BENOIT, *Recensions*, in *Rev. Bibl.* 68 (1961), pp. 593 ss.).

Vanno respinte, infine, le soluzioni intermedie, anche involontarie, di impiego delle fonti ad uso di soluzioni predeterminate che producono interpretazioni parziali (vd. ad es. FRICKE, *Il caso Gesù*, cit., e la critica che ne fa in proposito LUCREZI, *A proposito*, cit., pp. 126 e 132). Per le stesse ragioni non posso dichiararmi del tutto in accordo con NARDI, *Il processo*, cit., p. 109, che, applicando un metodo «forense», ritiene di trovarsi «avanti a uno dei casi nei quali l'evento narrato da testimoni anche oculari (se ne fa esperienza tutti i giorni nell'assunzione delle prove testimoniali nei processi!) soffre variazioni nella completezza del fatto, nei particolari, nei dati cronologici, mentre nell'insieme le varie narrative in nulla offendono la verità ed offrono ad una critica accorta la possibilità di ricostruire con quasi certezza la sostanza del fatto e delle sue circostanze preminenti»: cfr. *infra*, nt. 17.

¹³ Cfr. A.L. DESCAMPS [rettore dell'Università di Lovanio], *Prefazione a CERFAUX, Gesù*, cit., p. 8. Per una panoramica circa le fonti di cui disponiamo, cfr. da ultimo, l'Editoriale *Il problema Gesù*, in *Civ. Catt.* 1 (1993), pp. 105 ss.

¹⁴ Così CERFAUX, *Gesù*, cit., p. 215; conformi: ZIENER, *La questione sinottica*, cit., p. 293; CORSANI, *Introduzione*, cit., p. 111 («Per Bultmann, il racconto originario comprendeva soltanto l'arresto, la condanna ad opera del Sinedrio e di Pilato, il cammino verso la croce, la crocifissione e la morte»).

morte di Gesù è la risultante di una tradizione ancora più antica che, dunque, offre notevoli garanzie di attendibilità, almeno complessiva. Come afferma Léon-Dufour: «bisogna basarsi sui testi esistenti [...] per risalire all'avvenimento» che è raggiungibile «solo attraverso l'interpretazione dei testimoni» che, come è stato chiarito dagli esegeti, passa attraverso l'evento chiave della morte-risurrezione di Cristo. Questo vale a dire che «lo storico può raggiungere l'avvenimento pre-pasquale basandosi sulla fede pasquale dei primi testimoni»¹⁵.

Privilegerò, pertanto, un modulo interpretativo che accosti conoscenze storiche e giuridiche alla consultazione della narrazione evangelica filtrata dalla mediazione della dottrina biblica, per verificare la portata delle diversificazioni fra i Testi sacri ed il valore da attribuire alle affermazioni comuni¹⁶. È necessaria, allora, un'operazione preliminare e chiarificatrice: indicare il «motivo teologico», lo scopo che ha guidato il lavoro di ciascun Evangelista: anche sotto il profilo storico. Ripeto: le fonti neotestamentarie non possono essere classificate come vere e proprie testimonianze¹⁷ da cui desumere quasi meccanicisticamente l'insieme della sostanza dei fatti. Esse sono 'fonti tematiche', il cui fine primo non è dato dalla trasmissione degli eventi storici, bensì dall'intento squisitamente teologico di annunciare che Gesù 'è' il Cristo, Figlio di Dio, 'morto e risorto' per la salvezza degli uomini¹⁸. Solo poi, in quanto la vicenda terrena di Gesù si è per necessità ancorata ad un preciso

¹⁵ Cfr. LÉON-DUFOUR, *Studi*, cit., pp. 33 e 27; secondo ZIENER, *La questione sinottica*, cit., p. 294: «Gli evangelisti sono autentici autori, che diedero forma al materiale a loro disposizione in base a intenzioni determinate».

¹⁶ Sono gli strumenti esegetici che X. LÉON-DUFOUR, *Vangeli sinottici*, in A. GEORGE - P. GRELOT, *Introduzione al Nuovo Testamento*, II. *L'annuncio del Vangelo*, Roma, 1980, pp. 205 s., definisce «criterio delle differenze» (o «dissimiglianze») e «criterio della coerenza». Cfr. ampiamente CABA, *Dai Vangeli*, cit., parte seconda.

¹⁷ Cfr. LÉON-DUFOUR, *Vangeli*, cit., p. 202: «se si applica rigorosamente il metodo critico moderno, gli autori dei vangeli non possono essere chiamati testimoni».

¹⁸ Come acutamente annota V. MESSORI, *Ipotesi su Gesù*, Torino, 1986, p. 207: «geografia, topografia, paesaggi, fauna, flora, situazione politica e sociale interessano [...] solo come quadro necessario all'azione e all'insegnamento di questo Cristo risorto». Per approfondimenti circa i temi del *kerygma* neotestamentario cfr. J. SCHREINER, *Il messaggio neotestamentario e la parola di Dio dell'Antico Testamento*, in SCHREINER - DAUTZENBERG, *Introduzione*, cit., pp. 32 ss.

momento storico, anche la narrazione di 'eventi determinati' è contenuta nei testi evangelici, come 'prova' che realmente «il Verbo si è fatto carne 'abitando' fra noi» (Gv. 1,14 e cfr. 1Gv. 4,2b: «Cristo venuto nella carne»).

3. Le fonti.

α) Nel Vangelo di Marco¹⁹ l'orizzonte è costantemente dominato dal tema della Passione. L'autore intende descrivere, nella nuda realtà, la morte di Cristo, senza timore di urtare i lettori. Evidenza con forte accentuazione l'ostilità dei notabili giudei (e l'onestà di fondo dei pagani) poiché l'autore appartiene probabilmente al cristianesimo ellenistico delle comunità siriane – forse di Antiochia – e scrive per i cristiani di Roma e per i lettori provenienti dal paganesimo²⁰.

La chiave di lettura di questo scritto va ricercata in un continuo filo ideale che lega e collega «l'inizio del Vangelo di Gesù Cristo, Figlio di Dio» (Mc. 1,1) all'evento della croce e della risurrezione. Tosatto parla di una 'teologia marciaiana dell'arcano' che, proprio «nell'atmosfera opprimente della morte in croce, [con un] paradossale mutamento rivela il mistero della vera personalità di Gesù, Messia e Figlio di Dio, la cui opera ha un valore decisivo per le sorti dell'umanità»²¹. E proprio nel momento culminante della morte 'scandalosa', ove ombra, vergogna e mistero sono sapientemente commisti, l'Evangelista fa dispiegare due eventi preparati con cura: il velo del Tempio si squarcia nel mezzo, mentre il Centurione romano afferma e riconosce la filiazione divina del condannato. A dire: mentre il popolo eletto viola il Tempio stesso profanando il cor-

¹⁹ Cfr. K. KERTELGE, *L'epifania di Gesù nel Vangelo di Marco*, in SCHREINER - DAUTZENBERG, *Introduzione*, cit., pp. 254 ss.; LÉON-DUFOUR, *I Vangeli*, cit., pp. 232 ss.; MAGGIONI, *Nuovo Testamento*, cit., pp. 247-256; SISTI, *Marco*, cit., pp. 69 ss.; TOSATTO, *La passione*, cit., pp. 24 ss.; A. VANHOYE, *Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques*, in *Nouv. Rev. Théol.* 99 (1967), pp. 135 ss.; ID., *Le diverse prospettive*, cit., pp. 463 ss.

²⁰ Cfr. KERTELGE, *L'epifania*, cit., p. 255 e SISTI, *Marco*, cit., p. 80.

²¹ Cfr. TOSATTO, *La passione*, cit., p. 32.

po di Gesù Cristo, i pagani aderiscono alla fede, riconoscendo in Lui un nuovo Tempio²².

β) L'autore di Matteo²³, invece, scrive per la comunità ecclesiastica, come dimostra il suo insistere sulle parole e sui discorsi di Gesù ma, soprattutto, lo stile improntato alla chiarezza che si confà alle esigenze liturgiche. Gesù è già il *Κύριος* liturgico onorato mediante la *προσκύνησις* cioè l'adorazione riservata a Dio²⁴.

Si tratta di un approfondimento sistematico della catechesi per la primitiva comunità dei fedeli, redatto in un'area mista giudeo-cristiana, ove si cristallizza in una fase storica in cui la «chiesa» è in rivalità col giudaismo ufficiale (rabbिनico e farisaico). Le dispute di Gesù con l'*élite* religiosa traspascono con molta passione. Si può dire, col Sabourin, che il primo Vangelo «manifesta una tendenza anti giudaica»²⁵ con cui si vuole denunciare il rifiuto che l'antico popolo eletto ha operato nei confronti di Cristo: pertanto, ora, solo la Chiesa è autenticamente legittimata a continuare le sorti²⁶.

In questo ordine di idee si possono allora capire il brano, proprio, di Matteo (Mt. 27,24-25) sul quale sono già intervenuto ampiamente²⁷, e la circostanza che egli «eviti con cura, rispetto alle sue fonti, tutto ciò che possa offuscare la figura di Gesù, e tenda invece ad accentuare la grandezza dei miracoli [...] e la sua

²² Cfr. Mc. 15,38-39. La configurazione della responsabilità ebraica ha, dunque, anche nelle sue accentuazioni, forti connotazioni tematiche. Su Cristo «nuovo Tempio», cfr. anche Gv. 4,19-26.

²³ Cfr. LÉON-DUFOUR, *I Vangeli*, cit., pp. 200-231; ID., *Studi*, cit., pp. 2204-2213; MAGGIONI, *Nuovo Testamento*, cit., pp. 256-265; L. SABOURIN, *Matteo: il Vangelo del Regno*, in *Rass. di Teol.* 5 (1976), pp. 460 ss.; A. SCHULZ, *Modelli di parnesi cristiana*, in SCHREINER - DAUTZENBERG, *Introduzione*, cit., pp. 403 ss.; VANHOYE, *Le diverse prospettive*, cit., *passim*; ID., *Structure*, cit., *passim*. Cfr., infine, LANCELLOTTI, *Matteo*, cit., pp. 5-35.

²⁴ Cfr. SABOURIN, *Matteo*, cit., p. 466. Cfr., a questo proposito, Mt. 8,25; 2,2.8.11; 8,2; 9,18; 14,33; 15,25; 20,30 e 28,9.17.

²⁵ ID., p. 469. Ma non «anti-semita», come precisa l'autore.

²⁶ Si confronti, significativamente, la parabola dei vignaioli omicidi e quella della grande cena (Mt. 21,33-46 e 22,1-14) che si concludono con le rispettive sanzioni: «perciò vi dico: sarà tolto a voi il regno di Dio e sarà dato a un popolo che lo farà fruttificare»; «infatti molti sono i chiamati, ma pochi gli eletti».

²⁷ Cfr. *supra*, nt. 8.

conoscenza profetica. Questa prospettiva è notevole nel racconto matteoano della passione, in cui Gesù è presentato come padrone della situazione»²⁸.

γ) Del Vangelo di Luca – alla cui mano sono da attribuire pure gli *Atti degli Apostoli*, che ne costituiscono una inscindibile continuazione²⁹ – va messa in luce soprattutto l'apertura universalistica. Di conseguenza, l'autore si preoccupa di rifarsi a fonti certe («*dopo aver indagato accuratamente ogni cosa fin dall'origine*», Lc. 1,3), che intende, però, collocare «con ordine» (*ibidem*) ma non secondo la freddezza oggettiva del cronista, bensì «secondo una sua linea teologica, apologetica e pastorale»³⁰ che può comportare all'occorrenza tagli, omissioni ed adattamenti.

Osserva Vanhoye che il racconto di Luca «è il racconto del discepolo che rivive la storia del maestro. L'attaccamento personale lo esprime nella ripetuta affermazione dell'innocenza di Gesù e nell'omissione di particolari offensivi o crudeli» della Passione³¹. Ecco perché, nei confronti di Marco – che pure è sua fonte – si notano differenze considerevoli circa la cattura: il rinnegamento di Pietro viene anticipato³²; il racconto del processo è attenuato e si

²⁸ Cfr. SABOURIN, *Matteo*, cit., p. 466.

²⁹ Cfr. O. DA SPINETOLI, *Luca. Il Vangelo dei poveri*, Assisi, 1986; GHIDELLI, *Luca, in Nuovissima*, cit., 35, 1986, pp. 5 ss.; LÉON-DUFOUR, *I Vangeli*, cit., pp. 263-296; K. LÖNING, *Luca: il teologo della storia della salvezza, guidata da Dio. Luca e Atti*, in SCHREINER - DAUTZENBERG, *Introduzione*, cit., pp. 326 ss.; MAGGIONI, *Nuovo Testamento*, cit., pp. 267-278; MARTINI, *Atti*, cit., pp. 7-51 e VANHOYE, *Le diverse prospettive*, cit., *passim*.

³⁰ Cfr. VANHOYE, *Le diverse prospettive*, cit., p. 464 e DA SPINETOLI, *Luca*, cit., pp. 14 e 25-27.

³¹ Cfr. VANHOYE, *Le diverse prospettive*, cit., p. 464. Conforme GHIDELLI, *Luca*, cit., p. 23: «Mentre Mc e Mt ci danno una interpretazione drammatica, anzi tragica della passione-morte di Gesù e Giovanni una interpretazione gloriosa, Luca ce ne offre una interpretazione serena».

³² Cfr. sul punto DA SPINETOLI, *Luca*, cit., p. 25. Inoltre MAGGIONI, *Nuovo Testamento*, cit., p. 272, evidenzia in Luca il trasferimento delle «false testimonianze sul tempio, dal processo di Gesù a quello di Stefano» (Atti 6,14) «perché vuole sottolineare la rottura col giudaismo avvenuta nel tempo della Chiesa. Così Luca ci fa vedere che il rifiuto della luce da parte dei giudei si è consumato [...] rifiutando ora la comunità cristiana», a conferma della tematica propria. Cfr. Lc. 22,53b: «Questa è l'ora vostra, la potenza delle tenebre».

ha l'inserzione dell'invio ad Erode (Lc. 23,6-16); la narrazione dell'esecuzione non coincide pienamente³³.

Ancora: si deve certamente all'ambiente persecutorio del tempo in cui l'opera è stilata se l'Evangelista cerca di «evitare qualsiasi provocazione o pretesto nei suoi [= del potere politico] confronti. Persino le responsabilità o colpevolezze romane (di Pilato in particolare) sono sminuite o tacitate a discapito dei giudei che diventano i veri responsabili della fine ingloriosa e ingiusta di Cristo»³⁴ (cfr. Lc. 13,34-35).

A ragione, dunque, Luca è stato definito «il teologo della storia del disegno divino», e questa prospettiva originale deve essere tenuta presente anche nell'interpretazione della morte di Gesù, culmine tematico del terzo Vangelo, in cui l'innocenza del Maestro e martire attira l'ammirazione dei nemici (Pilato ed il Centurione romano) e produce la reazione del popolo, cioè lo stupore pieno di pentimento dei giudei che simboleggiano i pagani (Lc. 23,13-22, 47-48).

δ) Il quarto Vangelo, detto di Giovanni³⁵, redatto probabilmente in Siria o in Asia Minore³⁶, denota una marcata 'autonomia strut-

³³ Quanto alle diversificazioni, cfr. Lc. 22,4.14-15.22b e 22,38. In merito ai capitoli lucani della Passione, J.B. TYSON, *The Lukan version of the Trial of Jesus*, in *Novum Testamentum* 3 (1959), pp. 249 ss., dimostra come Luca dipenda solo in parte da Marco e segua una fonte propria, a cui talora dà preminenza; o, come sostengono COHEN - PAULUS, *Einige Bemerkungen*, cit., p. 445, «Luke [...] offered a radical, and incoherent, re-interpretation of the trial to suit his own persuasive purposes». Tornerò più avanti sulla questione.

³⁴ Cfr. DA SPINETOLI, *Luca*, cit., pp. 29, 34 s. e LÖNING, *Luca*, cit., pp. 358 s. e 361.

³⁵ Cfr. Gv. 21,24-25: «È questo discepolo che rende testimonianza di queste cose e che le ha scritte, e sappiamo che la sua testimonianza è veridica»; i testimoni si uniscono al testimone oculare per confermare la veridicità delle sue parole. In questo senso G. SEGALLA, *Giovanni*, in *Nuovissima*, cit., 36, 1984, p. 480 nt. 24. Va comunque distinto (e ciò vale anche per gli altri Scritti neotestamentari) l'autore dal redattore materiale che, nell'antichità, non sempre si identificavano: il testo esprime le idee del primo che vengono raccolte dal secondo con interventi anche personali. Gli «Evangelisti» (con tutto quanto, a questo punto, comporta il termine) più che autori letterari, sono stati già veri teologi, rielaboratori della tradizione apostolica. Cfr. R.E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi, 1979, p. CIII, per la distinzione 'autore-redattore'; G. DAUTZENBERG, *La storia di Gesù nel Vangelo di Giovanni*, in SCHREINER - DAUTZENBERG, *Introduzione*, cit., p. 372 ss.; C.H. DODD, *L'interpretazione del quarto Vangelo*, Brescia, 1974; ID., *La tradizione storica nel quarto Vangelo*, Brescia, 1983; MAGGIONI, *Nuovo Testamento*, cit., pp. 311-322; M. MASINI, *Il Vangelo della Passione*, in *Tabor* 36 (1964), pp. 31 ss.

³⁶ Cfr. DAUTZENBERG, *La storia*, cit., p. 401. Ritengono Efeso la città di redazione SEGALLA, *Giovanni*, cit., p. 101 e BROWN, *Giovanni*, cit., p. CXXIV.

turale' rispetto agli altri, avendo tratto «il materiale dei suoi racconti da una tradizione indipendente, simile ma non identica alle tradizioni rappresentate nei Vangeli sinottici»³⁷, tanto da fare del proprio ambiente redazionale una vera «scuola»³⁸.

L'originalità di Giovanni si manifesta fin dal *Prologo* (Gv. 1,1-18), che introduce prepotentemente nel mistero del Λόγος³⁹, antico inno cristologico utilizzato come apertura teologica. Mancano, poi, i racconti dell'infanzia, a cui invece Luca dedica i primi due lunghi capitoli del suo Vangelo. Giovanni, invece, presenta da subito Gesù operante nel suo ministero pubblico (c.d. «libro dei segni», Gv. 1,19-12,50)⁴⁰. Seguono, quindi, quello che gli studiosi denominano «libro della gloria» (Gv. 13,1-20,31) rivelata «nell'ora della sua crocifissione, resurrezione e ascensione»⁴¹, e l'*Epilogo* (Gv. 21,1-25).

La linearità della forma riesce spesso a celare la complessità tematica. In effetti il 'filo conduttore' è rappresentato dall'intento di «far apparire il progressivo disvelarsi di Cristo e, quindi, il progressivo manifestarsi della fede e dell'incredulità»⁴²; ogni avvenimento reca in sé 'tutto' il senso del Vangelo: Cristo che si manifesta, che viene rifiutato dal suo popolo, che è crocifisso, risorto ed esaltato⁴³.

In questo Vangelo, la vita e l'opera di Gesù sono costantemente 'mirate' all'evento della gloria, che sorge proprio attraverso il rifiu-

³⁷ Cfr. BROWN, *Giovanni*, cit., p. XLIX. Questo studio – per inciso – è stato definito dal card. C.M. Martini (nella *Presentazione all'edizione italiana*, ivi, pp. XV s.) «uno dei più importanti che siano stati pubblicati in questi anni [per] l'immenso lavoro di consultazione [...] ripensamento e riordinamento dei dati».

³⁸ Cfr. DAUTZENBERG, *La storia*, cit., p. 380.

³⁹ La traduzione del greco Λόγος nel latino *Verbum* impoverisce, in parte, il significato del termine originario. «Logos è una parola disperante, poiché forse è la parola greca che ha più significati» (così C.M. MARTINI, *Il Vangelo secondo Giovanni*, Roma, 1984, p. 26), e non indica solo la 'Parola': è il Principio, la Ragione prima, il Fondamento e così di séguito. SEGALLA, *Giovanni*, cit., p. 137 ntt. 1-2, ricollega il termine all'ambiente giudaico sapienziale (cfr. Sap. 9,1; Prov. 8,22), in accezione dunque marcatamente teologica più che filosofica; segno (secondo MAGGIONI, *Nuovo Testamento*, cit., p. 320) di unione fra l'umiltà dell'incarnazione e la gloria della morte e della risurrezione. Per approfondimenti, cfr. DODD, *L'interpretazione*, cit., pp. 328 ss.

⁴⁰ Sul c.d. «libro dei segni», cfr. DODD, *L'interpretazione*, cit., pp. 367-476.

⁴¹ Cfr. BROWN, *Giovanni*, cit., p. CLXIX.

⁴² Cfr. MAGGIONI, *Nuovo Testamento*, cit., p. 318.

⁴³ Cfr. DODD, *L'interpretazione*, cit., p. 472.

to dei 'suoi'⁴⁴. Per tale indole, l'atteggiamento mentale di Giovanni nei confronti dei Giudei è chiaramente polemico: tuttavia motivabile in chiave 'rigorosamente tematica'⁴⁵. Ad ogni buon conto, il termine 'Giudei' impiegato da Giovanni è quasi «un titolo tecnico» per indicare «le autorità religiose, specialmente quelle di Gerusalemme, che sono ostili a Gesù»⁴⁶, che rivestono, necessariamente, un ruolo di primo piano nel processo. Giovanni non è, tuttavia, 'antisemita': non condanna 'un' popolo, ma l'opposizione a Cristo.

Di capitale importanza è, allora, nella sua ottica la narrazione della Passione che, pur coincidendo in buona parte con i Sinottici (arresto, due fasi procedurali, condanna ed esecuzione) tralascia diversi particolari, coerentemente con la sua mistica: l'agonia nel Getsemani, che avrebbe complicato la figura divinamente sovrana che egli presenta di Gesù; il sonno dei discepoli, che stona con la figura dell'ideale seguace di Cristo⁴⁷; l'accusa di bestemmia avanti al Sinedrio e la confessione di massianicità (temi peraltro già anticipati in Gv. 10,30-39); manca l'episodio di Simone di Cirene (cfr. Mc. 15,21); mancano derisioni ed insulti a Gesù crocifisso⁴⁸.

Sono invece sue proprie: la libera e virile accettazione delle sofferenze; la preponderanza 'politica' dell'accusa mossa presso Pilato, con la relativa riduzione della fase processuale avanti ai Giudei; la presenza presso la croce della madre e del discepolo prediletto⁴⁹. Unitamente alla logica adamantina con cui Gesù conduce (e dirige) l'interrogatorio del magistrato romano.

Infatti, gli esperti hanno evidenziato, circa la fase del giudizio presso Pilato, il seguente particolare movimento dialettico della

⁴⁴ Giovanni opera una riduzione circa la fase avanti al Sinedrio (e cfr. Gv. 18,32) poiché intende sottolineare come «il supplizio di Gesù fu una elevazione, non una flagellazione che schiaccia l'uomo. Egli vi scorge un'intenzione divina, un segno rivelatore» (così VANHOYE, *Le diverse prospettive*, cit., p. 645). Quanto al rifiuto da parte del «suo» popolo, vd. Gv. 1,11: «venne nella sua casa ma i suoi non lo hanno accolto».

⁴⁵ Cfr. BROWN, *Giovanni*, cit., p. LXXXI: questo atteggiamento si nota «nell'uso del termine 'i Giudei', che ricorre settanta volte in Giovanni, in paragone a cinque o sei in ciascun Vangelo sinottico».

⁴⁶ *Ibidem*, p. LXXXII.

⁴⁷ Cfr. MASINI, *Il Vangelo*, cit., p. 32.

⁴⁸ Cfr. DODD, *L'interpretazione*, cit., pp. 518-520.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 520-522.

costruzione letteraria, una costruzione settenaria con movimento chiasmatico:

- | | |
|--|---|
| 1. <i>fuori</i> : i Giudei chiedono la morte (Gv. 18,28-32) | 7. <i>fuori</i> : «Ecco il vostro re!»; i Giudei ottengono la morte (Gv. 19,13-16a) |
| 2. <i>dentro</i> : Gesù si dichiara re della verità (Gv. 18,33,38) | 6. <i>dentro</i> : Gesù parla a Pilato del potere dall'alto (Gv. 19,9-12) |
| 3. <i>fuori</i> : Pilato dichiara Gesù innocente, ma i Giudei preferiscono Barabba (Gv. 18,38b-40) | 5. <i>fuori</i> : Pilato dichiara due volte Gesù innocente e lo presenta: «Ecco l'uomo!» (Gv. 19,4-8) |

4. Flagellazione ed irrisione di Gesù re (Gv. 19,1-3)
senza cambiamento di luogo.

Si tratta di un considerevole sviluppo in chiave tematica (una vera 'ricostruzione') di questa fase processuale «in parte con tradizione storica propria, in parte con riflessione teologica» per evidenziare «il trionfo della regalità di Cristo⁵⁰, in forma nascosta nel giudizio di condanna, nonostante la triplice dichiarazione di innocenza come in Luca»⁵¹.

⁵⁰ Cfr. Gv. 19,11a: «Gesù gli rispose: Tu non avresti alcun potere su di me se non ti fosse dato dall'alto». La razionale imperturbabilità di Gesù avanti Pilato (ma cfr. anche Gv. 18,21-23), in Giovanni risponde bene alle esigenze «stilistiche» dell'Evangelista. Secondo E. CHARPENTIER, *Guida per la lettura dei racconti della Passione*, in VANHOYE - DE LA POTTERIE - DUQUOC - CHARPENTIER, *La Passione*, cit., p. 99, Gesù «di fatto è lui a giudicare [...]». La maestà di Gesù traspare dalla sua calma: è lui a guidare il processo». Affermano, infatti, COHEN - PAULUS, *Einige Bemerkungen*, cit., p. 451: «John's solution to the problem [= the implausibility of Pilate's behaviour in Luke] was simply to discard completely those elements which stood in the way of this systematic re-interpretation».

⁵¹ Cfr. SEGALLA, *Giovanni*, cit., p. 434 nt. 18,28-19,16a. Conformi: BROWN, *Giovanni*, cit., p. CLXV e MARTINI, *Il Vangelo*, cit., p. 143. Tale struttura tematica progressiva è stata evidenziata da A. JANSSENS DE VAREBEKE, *La structure de scènes du récit de la Passion en Job.*, XVIII-XIX, in *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 38 (1962), pp. 504 ss. e da F. HAHN, *Der Prozeß Jesu nach dem Johannesevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, in *Evangelisch-Katolischer Kommentar zum Neuen Testament* 2 (1970), pp. 23 ss.

4. *Sintesi.*

Terminata l'analisi delle 'tematiche' fondamentali che caratterizzano i Vangeli canonici, ritengo giunto il momento di una prima riunione degli elementi posseduti. Tale sintesi viene offerta, in armonia con le deduzioni svolte, da una pagina di Cinzio Violante: «è necessario innanzitutto comprendere la natura stessa dei testi evangelici, i quali non sono una raccolta di processi-verbali né relazioni – più o meno esatte, più o meno tendenziose – di avvenimenti esterni, in quanto gli autori si proponevano di trasmettere ai lettori, per i quali scrivevano, la conoscenza del Cristo necessaria alla salvezza e a questo fine manipolavano le loro fonti senza preoccuparsi della cronologia (procedimento che, così inteso, sarebbe ingenuo e ingiusto qualificare menzognero, poiché – aggiungerei – le apparenti contraddizioni si risolvono considerando i singoli elementi entro il rispettivo contesto colto nella sua ispirazione, secondo moderne tendenze dell'esegesi biblica, piuttosto che combinando e rielaborando i dati di fatto esterni)»⁵².

Quanto riportato sta a confermare la mia impressione che talora gli studiosi moderni abbiano tratto le loro conclusioni come da una serie di veri e propri 'verbali processuali', collegando i veretti dei 'diversi' Vangeli, quasi ad ottenere un 'unico' Vangelo. Nessuno, del resto, formerebbe un solo testo unendo brani di Cicerone e Tito Livio, ad esempio, anche se menzionassero la stessa vicenda, ma li esaminerebbe separatamente, evidenziando parallelismi e differenze⁵³.

D'altro lato, penso che anche il biblista, il quale intendesse conoscere più approfonditamente, dal punto di vista giuridico, il processo a Gesù, debba poter rinvenire una analisi almeno seria dei testi evangelici, che non gli appaia una sintesi povera (quindi

⁵² Così C. VIOLANTE, *La critica della ragione storica di H.-I. Marrou*, in *Prefazione a H.-I. MARROU, La conoscenza storica*, Bologna, 1966, p. XII.

⁵³ Si pensi, ad esempio, alla complessità del solo tema dei «generi letterari», qui non affrontato, che ha tuttavia contrapposto gli stessi esegeti: cfr. fra tutte, la concisa quanto violenta polemica di A. GOFFREDO, *L'esegesi biblica e i generi letterari*, Roma, Fratini, 1958, contro E. GALBIATI - A. PIAZZA, *Pagine difficili della Bibbia. Vecchio Testamento*, Genova-Milano, Bevilacqua & Massimo, 1951 ss.

criticabile per lacunosità), superficiale (biasimevole quanto a contenuto) e soggettiva (censurabile, pertanto, per la mancanza di riscontro oggettivo nella esegesi biblica).

Da tutto quanto detto, emergerebbe a mio parere la veridicità della ipotesi che i redattori dei Vangeli abbiano avuto a disposizione un racconto comune della Passione, sul quale ciascuno di essi ha operato i propri interventi. In particolare: l'accentuazione della responsabilità ebraica, il mutamento del capo d'accusa avanti al magistrato romano, la volontà di Pilato di liberare Gesù, il suo cedere di fronte alle pressioni popolari.

È necessario, pertanto, andare allo schema proposto dal Cerfaux⁵⁴, a cui si deve l'indicazione ragionata del cosiddetto 'racconto originario', nato da «un rudimentale racconto della Passione, che cominciava con l'arresto al Getsemani»⁵⁵ di cui era in possesso la comunità gerosolimitana fin dagli anni 30 circa dell'era cristiana, la cui storicità sarebbe confermata dalla menzione di elementi collimanti «fin nei particolari con ciò che poteva essere nel concreto una repressione sanguinosa da parte delle autorità: la crocifissione»⁵⁶.

In questo documento originario, «Gesù è morto da uomo, 'consegnato' ai suoi nemici. Nel corso della Passione [...], la sua grandezza e la sua potenza non trasparivano in nessuna parte. Nessun miracolo, niente di straordinario, salvo l'oscurità»⁵⁷. E questa è

⁵⁴ Cfr. CERFAUX, *Gesù*, cit., 12, in particolare pp. 215-240; cfr. pure V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark*, London, 1952, pp. 653-664 (adde J: *The Construction of the Passion and Resurrection Narrative*) e S. TEMPLE, *The Two Traditions of the Last Supper, Betrayal and Arrest*, in *New Testament Studies* 7 (1960-1961), pp. 77 ss.

⁵⁵ Così CERFAUX, *Gesù*, cit., p. 224.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 238 s. Prosegue l'autore: «Scrivo a questo proposito P. Léon-Dufour [...]: la spartizione delle vesti è una consuetudine normale per quell'epoca, come pure l'usanza della bevanda inebriante» [cfr., infatti, Prov. 31,6-7: «date liquori a chi viene meno, | e vino a chi è colmo d'afflizione: | beva e dimentichi la sua miseria, | né più ricordi le sue pene!»] e *Sanhèdrin (Talmud 1,32)* consente di offrire ai condannati a morte vino misto a mirra], «le lamentazioni delle donne [...], il fatto di spezzare le gambe ai crocifissi [...], l'uso del *titulus*».

⁵⁷ *Ibidem*, p. 240. L'autore classifica quali «fatti di rilevanza teologica» l'oscurità, che Luca imputa ad una eclissi, il velo squarciato e la proclamazione del Centurione. Poiché «è tanto poco che la tradizione posteriore non se n'è potuta contentare» (cfr. Lc. 23,44-45). GHIDELLI, *Luca*, cit., p. 454 ntt. 44-49, afferma che Luca rielabora Marco, ponendo entrambi i fatti prima della morte, a significare l'espressione di un dolore cosmico.

la trama del racconto originario, secondo le risultanze dello studio francese, trama «conservata del resto fedelmente da Marco e Matteo»⁵⁸:

1) *Preliminari*: a) ultima cena (preliminari): Mc. 14,1-2 e paralleli; b) tradimento di Giuda: Mc. 14,10-11 e paralleli; c) ultima cena (celebrazione): Mc. 14,17 - Mt. 26,20; d) istituzione della liturgia cristiana: Mc. 14,22-25 e paralleli.

2) *Martirio*: a) annuncio della fuga dei dodici: Mc. 14,26-28 - Mt. 26,30-32; b) arrivo di Giuda: Mc. 14,43-46; c) tentativo di resistenza alla cattura: Mc. 14,47-50.

3) *Processo*: a) Gesù avanti al Sinedrio: Mc. 14,53-64; b) scena degli scherni: Mc. 14,65; c) avanti Pilato: Mc. 15,1-4; d) sentenza di morte: Mc. 15,15; e) preparativi dell'esecuzione: Mc. 15,16-20 - Mt. 27,27-31; f) esecuzione e morte: Mc. 15,20-37; g) elementi teologici: Mc. 15,38-39; h) testimoni: Mc. 15,40.

L'inserimento nella dialettica neotestamentaria di tre tendenze teologiche fondamentali (cristologica, apologetica, esortativa)⁵⁹, avrebbe prodotto un ampliamento del racconto originario

⁵⁸ Così CERFAUX, *Gesù*, cit., p. 224.

⁵⁹ In merito, cfr. VANHOYE, *Le diverse prospettive*, cit., e MAGGIONI, *Nuovo Testamento*, cit., ove si enucleano le tre tendenze: A) *cristologica*, mirante a velare le caratteristiche più odiose degli avvenimenti, marcando l'innocenza del Maestro, la sua libertà e coscienza della morte (in particolare, come farà Gv 19,1-15 e «da quel momento Pilato cercava di liberarlo»; cfr. anche Lc 23,4); B) *apologetica*, riferentesi alle profezie dell'A.T., per dimostrare la continuità del «disegno di Dio», anche nella Passione, col tentativo di scusare l'ignoranza dei discepoli e di disciogliere i romani a scapito dei giudei. Per le citazioni dell'A.T. nella Passione: a) in Matteo: Zc 11,12 (Mt 26,15b), Sal 41,10 (26,23), Zc 13,7 (26,31), Sal 42,6 e Gio 4,9 (26,38), Is 53,10.7 (26,54.56) e cfr. Lam 4,20, Dn 7,13 (26,64b), Is 50,6 (26,67), 2Sam 17,23 (27,5), Zc 11,12-13 e Ger 32,6-10 (27,9-10), ancora Is 50,6 (27,30), Sal 22,9 (27,43), Sal 22,2 (27,46), Sal 69,22 (27,48), Dn 12,2 (27,53-54); b) in Marco: Sal 41,10 (Mc 14,18), Zc 13,7 (14,27), Sal 42,6.12 e Gio 4,9 (14,34), forse Zc 13,7 (14,49b-50), Sal 110,1 e Dn 7,13 (14,62b), cfr. Is 53,7 (15,4.5), Sal 22,19 (15,24), Is 53,12 (15,28), Sal 22,2 (15,34); c) in Luca: Sal 41,9 (Lc 22,22), Is 53,12 (22,37), Sal 110,1 (22,69), Os 10,8 (23,30), Ez 21,3.8 (23,31), Sal 22,19 (23,34b), Am 8,9 (23,45a), Sal 31,6 (23,46a); d) in Giovanni: cfr. Is 50,8 (Gv 19,3), Sal 22,19 (19,24b), Sal 22,16 oppure 69,22 (19,28-29), Ez 12,46 e Nm 9,12 (19,36), Zc 12,10 (19,37); ho tratto questi riferimenti, direttamente o indirettamente, dai voll. 18 e 33-36 di *Nuovissima versione della*

della Passione⁶⁰. Indispensabile, perciò, tenere conto di tutti questi elementi. Ad una condizione che reputo fondamentale: congiungere gli elementi testuali con le conoscenze giuridiche in nostro possesso. Consapevole, tuttavia, che «allo storico è espressamente richiesta la più grande discrezione. Il suo compito esige che egli affermi ben chiaro di non trovare esplicitamente affermato in questi testi ciò che secoli di riflessione teologica hanno precisato e formulato. Preoccupato per prima cosa del senso storico, tutto quel che deve fare è di non chiudere la porta agli ulteriori sviluppi della tradizione, ma di lasciare 'aperta' la sua ricerca»⁶¹.

Bibbia, cit. Secondo un acuto pensiero di padre De Lubac, «Gesù non spiega l'Antico Testamento senza trasformarlo. O meglio non lo spiega se non dopo averlo trasformato. La sua Morte seguita dalla Risurrezione come opera il passaggio alla nuova alleanza così realizza anche la trasfigurazione di quel libro dove l'antica era insegnata», M. CIMOSA, *L'Antico Testamento sullo sfondo del racconto della Passione*, in *Parole di vita* 1 (1982), p. 33 ss. Infine, C) *tendenza esortativa*, che indica i comportamenti che il discepolo deve, ora, imitare. Un esempio è dato dalla narrazione lucana della fase processuale presso il Sinedrio, ove l'autore ha adottato un ordine diverso rispetto agli altri Evangelisti (racconta, infatti, prima rinnegamento e pentimento di Pietro per smascherare «la tendenza che s'insinua nel cuore di ciascuno» - rinnegare il Maestro all'approssimarsi del pericolo - VANHOYE, *Le diverse prospettive*, cit., pp. 464 e 469).

⁶⁰ Su questa linea, DODD, *Storia ed evangelo*, cit., p. 64: all'interno delle narrazioni evangeliche si deve «supporre un comune canovaccio [...] imperniato su nove episodi: (1) Ultima cena e profezia del tradimento di Giuda; (2) Predizione delle negazioni di Pietro e della fuga dei discepoli; (3) Ritiro sul monte degli ulivi o nelle vicinanze; tradimento ed arresto, fuga dei discepoli; (4) Processo davanti al sommo sacerdote, rinnegamento di Pietro; (5) Processo davanti a Pilato, affermazione della propria innocenza; condanna del re dei Giudei, liberazione di Barabba; (6) Crocifissione sul calvario con altri due condannati; (7) Seppellimento; (8) Tomba vuota; (9) Apparizione ai discepoli».

⁶¹ Così LÉON-DUFOUR, *Studi*, cit., p. 50. Queste riflessioni di ermeneutica non sarebbero, tuttavia, complete se non si facesse menzione (seppure concisa) delle fonti extraevangeliche: cfr. R. FABRIS, *Gesù di Nazareth Storia e interpretazione*, Assisi, 1983, pp. 35-55. Mi riferisco a: a) c.d. *Testimonium Flavianum* (Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche*, 18,63-64) nel quale si menzionano la formale denuncia ad opera delle autorità gerosolimitane, intervenute in veste ufficiale, e la condanna di Pilato (cfr. BLINZLER, *Il processo*, cit., pp. 38, 39 testo e ntt. 27-30, 40; LÉMONON, *Pilate*, cit., pp. 174 e 177; L. PRÉCHAC, *Réflexions sur le «Testimonium Flavianum»*, in *Bull. Assoc. Budé* (1969), p. 101 ss.; SORDI, *I cristiani*, cit., p. 17 testo e nt. 9. Una critica impetuosa sul passo proviene da FRICKE, *Il caso Gesù*, cit., p. 48. (Quanto ad un'edizione slava di *Guerra Giudaica*, che tratta dell'accusa di magia rivolta a Gesù, cfr. BLINZLER, *Il processo*, cit., p. 40, ed IMBERT, *Il processo*, cit., p. 14); b) *baraita* del Trattato *Sanhèdrin* 43a, *Talmud Babilonese*: per il testo italiano cfr. BLINZLER, *Il processo*, cit., pp. 32 e 34-36; cfr. pure DODD, *Storia ed evangelo*, cit., p. 84, e S. QUINZIO - P. STEFANI, *Monoteismo ed ebraismo*, Roma, 1975,

5. Il delitto politico-religioso di 'blasfemia' nella cultura ebraica.

«Forse nella coscienza ma più ancora nella sensibilità di sottofondo dei cristiani alberga sempre un fondamentale disappun-

pp. 50-52. Per il testo ebraico: AA.VV., *Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud*, 19 (*Sanhèdrin*), London-New York, 1987. Probabilmente si tratta di una risposta apologetica ebraica all'accusa di deicidio: si menzionano quaranta giorni concessi a Gesù per trovare testimoni in suo favore (per accusa di magia, come in *Guerra Giudaica*, edizione slava) ed, infine, «lapidato» ex Lv. 24,10-16 il giorno 14 Nisan (cfr. Gv. 18,28 e BLINZLER, *Il processo*, cit., pp. 85-97; conforme: SORDI, *I cristiani*, cit., p. 13 nt. 1); c) *Taanit*, II, 65b (59), *Talmud*: presenta una sorprendente similitudine con le affermazioni di Gesù avanti al Consesso ebraico (cfr. Mc. 14,62; Mt. 26,64 e Lc. 22,70b.69); per il testo italiano cfr. ancora BLINZLER, *Il processo*, cit., pp. 36 s.: ivi si esclude rilevanza al libro popolare ebraico *Toledoth Jesu*, poiché non anteriore al X secolo; d) GIUSTINO, *Apologia*, I, 35,6 menziona, fra i cristiani, degli atti del processo redatti sotto Ponzio Pilato, dei quali però non esiste alcuna informazione certa; e) TERTULLIANO, *Apologeticum*, V, 2 e XXI, 18,24 (XXI, 18 ripercorre chiaramente le tematiche evangeliche di Gv. 11,47-50,53). Sulla menzione di «Pilato già cristiano in cuor suo», non attendibile, cfr. LÉMONON, *Pilate*, cit., p. 266, e cfr. pure p. 251. Queste due opere dell'antichità cristiana «scalcano la mano» sulla responsabilità ebraica dato il periodo di forti attriti col potere romano al momento in cui vennero stilate (cfr. G. GANDOLFO - A. REGALDO RACCONE, *S. Giustino - Le due Apologie*, Roma, 1983, pp. 27 e 36; E. PARATORE, *Introduzione a F. BUONAIUTI, Tertulliano, «Apologeticum»*, Bari, 1972, p. XV. Cfr. ancora utilmente SORDI, *I cristiani*, cit., pp. 63-85; f) trascurabili: la c.d. *Lettera di Lentula* e gli *Atti di Pilato*, che formano la prima parte dell'apocrifo Vangelo di Nicodemo, poiché entrambi tardivi (rispettivamente secolo IV e secoli XIII-XIV); g) smaccatamente anti-cristiani gli *Atti di Pilato e di Gesù*, dell'imperatore Massimino Daia (secolo IV, menzionati da Eusebio) peraltro non pervenuti; h) TACITO, *Annales*, XV, 44: «Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat», su cui cfr. H. FUCHS, *Tacitus über die Christen*, in *Vigiliae Christianae* 4 (1950), pp. 65 ss; i) infine la *Lettera del siro Mara ben Serapion*, su cui cfr. BLINZLER, *Il processo*, cit., pp. 45-48 per testo e commento. Si può dire che, dal «sistema» di queste fonti extraevangeliche, emergono elementi non trascurabili i quali, nonostante le formali (e sostanziali) diversificazioni rispetto a quelli contenuti nel N.T., conducono ad una significativa convergenza, senza intaccare la struttura portante della Passione. Esse confermano che: si svolse un formale procedimento criminale (Gius. Flavio, Giust., Tert., Tac.); ad esso parteciparono in veste ufficiale due categorie di poteri: il Sinedrio, con la propria «denuncia» (Gius. Flavio), seguita dall'emissione di sentenza ad opera del magistrato imperiale (Gius. Flavio, Mara - ? -, Tac.); il processo fu concluso con la crocefissione del reo (*Talmud*, Gius. Flavio, Giust., Tert., Tac.); la statura morale di Gesù sopravvisse, comunque, all'infamante supplizio (Mara); supplizio subito probabilmente il 14 Nisan, vigilia della Pasqua ebraica (*Talmud*). Per il valore storico assai limitato, il più delle volte nullo, dei vangeli c.d. apocrifi, cfr. FABRIS, *Gesù*, cit., pp. 54 s. (sono i Vangeli detti: *degli Ebrei, degli Egiziani, degli Ebioniti e di Pietro*, a cui vanno uniti i c.d. Vangeli gnostici - fra i quali il più noto è il *Vangelo di Tommaso* -, il *Protovangelo di Giacomo* ed i Vangeli dell'infanzia);

to ed una permanente crisi di rigetto verso l'imputazione di bestemmia nei confronti di Gesù». Pensare a Gesù Cristo come ad un bestemmiatore proprio in quanto Figlio di Dio (e per ciò stesso venerato), crea effettivamente un profondo senso di disagio e di smarrimento. Quasi di colpa. Forse anche per chi non è cristiano...⁶².

Eppure proprio questo è punto cruciale! Questa è la 'discriminante decisiva'⁶³: «ove Gesù fu accolto come Messia, Figlio di Dio e Re d'Israele, Dio egli stesso, non poté certo essere considerato reo di blasfemia. Per i discepoli e gli altri proseliti, Gesù incarnava l'attesa dei secoli. Ma dove egli non fu 'sentito' come tale, il suo comportamento «non poteva non apparire agli occhi degli [strenui] difensori del più rigido monoteismo, [...] un'aperta violazione dei sovrani diritti di Dio»⁶⁴. E non credo sia secondario rilevare come Gesù non rivestisse poi il ruolo del Messia prefigurato dalla predominante dottrina politico-religiosa giudaica: «un re ideale, un nuovo David, unto di Jahwèh», portatore della liberazione morale e, per molti, politica d'Israele, tratteggiato pertanto in tutta la sua gloria 'regale'⁶⁵.

per una loro critica cfr. *Il problema di Gesù*, in *Civ. Catt.* 1 (1993), pp. 110-112 con gli altri scritti ivi menzionati (Svetonio e Plinio il Giovane).

⁶² Come dimostrano i «verdetti» di riabilitazione a favore di Gesù operati da autorità ebraiche (cfr. BLINZLER, *Il processo*, cit., pp. 11 ss.) e gli studi rivalutativi della sua persona e della sua opera (cfr. FABRIS, *Gesù*, cit., pp. 355 ss.), in particolare negli ultimi due secoli. Per la citazione: PAJARDI, *Un giurista*, cit., p. 515.

⁶³ PAJARDI, *Un giurista*, cit., p. 651: «Il processo di Gesù si era svolto, sul piano dell'ordinamento giuridico dello stato di Israele, con una legittimità interiore 'rispetto' alla legalità esistente, mentre il vizio era fuori della tematica sostanziale e formale del processo cioè nel non avere accettato Gesù come Figlio di Dio». Intuizione, questa, già avuta circa un secolo prima da D. CASTELLI, *Gli Ebrei - Sunto di storia politica e letteraria*, Firenze, G. Barbèra, 1899, p. 307: «Gli Ebrei, almeno quelli che rimasero nei ceppi di una legge ormai invecchiata, non seppero conoscere chi e quanto Gesù fosse. Il Sinedrio [...] lo condannò in forza di una rigorosa tendenza legale». Il contesto risente della polemica sulla «responsabilità» ebraica ma, ripeto, l'intuizione è notevole.

⁶⁴ LANCELLOTTI, *Matteo*, cit., p. 130 nt. 3. Dice bene MESSORI, *Patì*, cit., p. 35: «Israele [...] il cui cuore perpetuo e inestirpabile è l'adorazione di un Dio unico, e geloso della sua unicità, tanto da proibire qualunque immagine di essere vivente».

⁶⁵ Cfr. GRELOT, *Introduzione*, cit., pp. 223 s.: cfr. l'episodio dei discepoli di Emmaus (Lc. 24,13-35, in particolare v. 21), «ennesima occasione rivelatrice, nel vagheggiare ormai senza speranza l'ambizione di un messia politico»: PAJARDI, *Un giurista*, cit., p.

Alla nostra sensibilità di moderni, infatti, può risultare neutrale che si pronunzi con ordinarietà il nome di Dio. Non così nell'Antico Testamento, di cui è proprio il pensiero del mondo orientale «che configura la Divinità quale effettiva reggitrice dello Stato» e pertanto «considera *blasphemia* la mera pronuncia del Nome di Dio e ne fa un illecito talmente grave da essere punito con la morte»⁶⁶.

Pertanto, il timore con cui gli Ebrei contemporanei di Gesù pronunciavano il nome di Dio (nella forma del tetragramma *YHWH*) e la consuetudine consolidatasi lungo i secoli di utiliz-

601. Conformemente QUINZIO - STEFANI, *Monoteismo*, cit., p. 46. Gesù non incarna né la forma messianica dell'attesa *profetica* (incontro con la Parola e la Promessa con diverse situazioni storiche d'Israele), né quella *regale* (comunque privata dai rabbini di connotazioni divine, rimaste tuttavia vive in ambiente popolare: così Gesù si porrà in grave dissidio sia con la cultura ufficiale, sia con parte delle ambiziose fazioni politiche). Non riveste neppure la messianicità *sacerdotale* (rituale, sacrificale, levitica). La formula, certo originale, assunta da Gesù con la sua dirimpente predicazione (sulla quale cfr. J.-P. LÉMONON, *Jésus et les pouvoirs*, in *Le Supplément - Rev. d'éth. e de théol. morale* 162 (1987), pp. 43 ss.), si trova nella quarta ipotesi evidenziata dagli studiosi: quella del messianismo *apocalittico*: l'angelo di Jahwèh (*mal' ak ihwèh*), a volte con Lui identificato, a volte distinto, eletto di Dio, Figlio di Dio e Figlio dell'uomo (i nomi coi quali Gesù denomina se stesso), enigmatica figura tratta da Dn. 7 (e 7.13 non per nulla è il riferimento di Gesù presso il Sommo Sacerdote: Mt. 26,64 e Mc. 14,62). In questa linea si inserisce la predicazione di Cristo, che non segue, dunque, l'espressione predominante dell'attesa del pio israelita. Gesù di Nazareth, allora, è destinato ad essere *un messia incompreso e, per molti versi, incomprensibile*. «Nonostante il significato simbolico», coi suoi gesti, «Gesù sfidava le autorità costituite, presentandosi come il capo d'Israele. E mentre insinuava il sospetto che mirasse a diventare un capo nazionalista» (cfr. Mt. 21,1-11; Mc. 11,1-11; Lc. 19, 28-40 e Gv. 12,12-19), dall'altro lato «dava l'apparenza di un eversore della religione nazionale»: DODD, *Storia ed evangelo*, cit., p. 106 (cfr. anche pp. 93-98: si pensi, nonostante la formulazione pacata ed apparentemente conservatrice, alla forza deflagrante dell'affermazione «Non crediate che io sia venuto ad abrogare la Legge o i Profeti: non sono venuto ad abrogare ma a portare a compimento»). Mt. 5,17).

Gesù scontenterà sia i ferventi zeloti, sia i maestri della legge ed i loro seguaci. G. BONSIRVEN, *Il Giudaismo palestinese al tempo di Gesù Cristo*, in S. GAROFALO, *La Sacra Bibbia - Volgata latina e traduzione italiana dai testi originali illustrata con note critiche e commentata - Volumi sussidiari*, Torino-Roma, 1950, pp. 127-130; B. FORTE, *Gesù di Nazareth, storia di Dio. Dio della storia*, Cinisello Balsamo, 1985, pp. 67-87; R. PFEIFFER, *Il giudaismo nell'epoca neotestamentaria*, Roma, 1951, p. 60.

⁶⁶ D. PIATTELLI, *L'offesa alla Divinità negli ordinamenti giuridici del mondo antico*, in *Atti Accad. Naz. Lincei, classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, serie VII, vol. 21,5 (1977), pp. 401 s. Conformi QUINZIO - STEFANI, *Monoteismo*, cit., pp. 19, 88 e 90, e cfr. *Mal.* 1,14b («Il mio nome incute terrore»).

zare sinonimi o perifrasi per indicarlo⁶⁷, affondano le loro radici in motivazioni squisitamente culturali, comuni a tutti i popoli antichi del bacino mediterraneo. Presso queste popolazioni, infatti, conoscere il nome di una persona o di una cosa significava in certo qual modo possederne la natura più profonda, con possibilità di 'dominio ontologico'⁶⁸. Dio, certo, non può essere 'soggiogato'. Testi fondamentali in merito sono quelli di *Esodo* (Es. 20,7) e *Deuteronomio* (Deut. 5,11)⁶⁹, nonché di *Levitico* (Lev. 24,14-16) per la pena⁷⁰.

Per tali ragioni, il comandamento «Non pronunciare il nome di Jahwèh invano» doveva non solo mettere in guardia contro la bestemmia più gretta e volgare, ma evitare soprattutto che il nome di Dio venisse 'piegato' a scopi distorti (ad esempio, un falso giuramento)⁷¹. Inoltre, sembrerebbe aver prevalso una linea decisamente rigorista, per cui «l'interpretazione più diffusa tra i rabbini fosse quella che, per incorrere nel concetto di *blasphemia*, fosse sufficiente il mero fatto della pronuncia del Nome, non essendo per nulla necessaria l'indagine su quello che, con terminologia moderna, potremmo chiamare l'elemento intenzionale» o psicologico, de-

⁶⁷ Ad es.: il Santo dei santi, l'Altissimo, il Signore degli eserciti, il Nome. Cfr. utilmente GRELOT, *Introduzione*, cit., pp. 110-112; E. GALBIATI, in AA.VV., *Introduzione alla bibbia*, II/1. *Pentateuco - Giosuè - Giudici - Rut - 1-2 Samuele - 1-2 Re*, Casale Monferato, 1969, p. 310 e QUINZIO - STEFANI, *Monoteismo*, cit., p. 8.

⁶⁸ Gli Egizi erano perfino soliti mantenere segreto il proprio vero nome, per non essere soggiogati all'altrui, quasi magico, potere: cfr. O.H. PESCH, *I dieci comandamenti*, Brescia, 1983, p. 47. Per l'A.T. cfr. Gn. 2,19 e 1,28-29.

⁶⁹ «Non pronunzierai inutilmente il nome di Jahwèh tuo Dio, perché Jahwèh non lascerà impunito chi pronunzia il suo nome inutilmente»; «Non ti servirai del nome di Jahwèh tuo Dio per la menzogna, poiché Jahwèh non lascia impunito chi si serve del suo nome per la menzogna». Per le fonti rabbiniche, cfr. AA.VV., *Hebrew-English*, cit., 30 (*Index Volume*), p. 85 (voci *Blasphemer* e *Balsphemy*).

⁷⁰ «Fai uscire il bestemmia fuori dal campo; coloro che lo hanno udito mettano le loro mani sulla sua testa e tutta la comunità lo lapidi. E ai figli d'Israele parlerai, dicendo: chiunque maledice il suo Dio porterà il peso del suo peccato. Chi bestemmia il Nome del Signore sia messo a morte; lo lapidi tutta la comunità. Sia residente che oriundo, se maledirà il Nome, sarà messo a morte». Cfr. anche AA.VV., *Hebrew-English*, cit., 19 (*Sanhèdrin*), 56a.

⁷¹ Sono varie, infatti, le possibili traduzioni di ciò che le comuni edizioni italiane della Bibbia riportano come «invano»: per la menzogna, per la profanazione, per scopo malvagio (bieco, magico): GALBIATI, *Introduzione*, cit., p. 310.

terminando «l'omissione di ogni ricerca intorno alla volontà dell'agente»⁷². Fatto questo di decisiva importanza nel giudizio contro Gesù. Com'è facile intuire⁷³.

6. *Intorno al crimen laesae maiestatis.*

Per quanto attiene al *crimen laesae maiestatis*⁷⁴, l'Evangelista Luca fornisce i compiuti capi d'accusa mossi dal Sinedrio, organo

⁷² PIATTELLI, *L'offesa*, cit., p. 419. Era «una normativa vigente positiva che reprimere la bestemmia come tale perfino a prescindere dalle intenzioni specifiche» (PAJARDI, *Un giurista*, cit., p. 514). Un'ipotesi ulteriore: se è poi vero, come ha dimostrato PIATTELLI, *L'offesa*, cit., p. 415 che il disprezzo, l'offesa «a coloro che sono preposti alle funzioni di governo e di amministrazione della giustizia» unita alla «menzione del Nome di Dio, più precisamente nella forma composta di quattro lettere» (YHWH) dà «allora un vero e proprio illecito (punibile questo con la pena di morte)» (cfr. Es. 22,27 e 1Re 21,10: *Targum Onkelos*, versione aramaica del *Pentateuco*, parla espressamente di «magistrati del Tempio» per il primo, cfr. BOSCHI, *Esodo*, in *Nuovissima*, cit., 2, 1986, p. 214 nt. 27) e cfr. l'episodio della guardia del sommo sacerdote che schiaffeggia Gesù (Gv. 18,20-24) si può trarre un ulteriore elemento per la «criminalità contro lo Stato» di Gesù anche presso gli Ebrei. Certo: Gv. 18,22 omette il richiamo al Nome di Dio, ma COHEN-PAULUS, *Einige Bemerkungen*, cit., p. 451 hanno dimostrato che «John was aware of the dangers of taking a path like the one Luke chose» per cui «before Caiaphas Jesus answers immediately and at length, vigorously defending his actions; there is no silence, no incriminating 'I am' [...]». Conforme SEGALLA, *Giovanni*, cit., p. 435 nt. 22: «il rimprovero, che accompagna la violenza, suppone forse un riferimento ad Es 22,27».

⁷³ Cfr. PAJARDI, *Un giurista*, cit., p. 605: «l'accusa è di 'definirsi Dio'. In sostanza il peccato-reato di bestemmia, in uno Stato teocratico dove la commistione tra peccati e reati era quasi assoluta». Quanto alla tipologia delle sanzioni cfr. dello stesso autore, *Il diritto nella Bibbia e nel Vangelo - Lineamenti generali*, estratto da *Diritto, persona e vita sociale*, Milano, 1984, p. 598.

⁷⁴ Su tale *crimen* cfr. le seguenti opere, con la bibliografia ivi menzionata: B. SANTA-LUCIA, *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, Milano, 1989, in particolare pp. 68 ss., 94, 125 s., 141 e 144; J.E. ALLISON - J.D. CLOUD, *The lex Julia Maiestatis*, in *Latomus* 21 (1962), pp. 711 ss.; J.M. CARBASSE, *Introduction historique au droit penal*, Paris, 1990, in particolare pp. 19-62; E. COSTA, *Crimini e pene da Romolo a Giustiniano*, Bologna, 1921; C. GIOFFREDI, *I principi del diritto penale romano*, Torino, 1969; V. GIUFFRÈ, *Il diritto penale nell'esperienza romana: profili*, Napoli, 1989; G. LONGO, *Delictum e Crimen*, in *Studi Senesi* 37 (1976), in particolare pp. 171 ss.; TH. MOMMSEN, *Le droit pénal*, II, in TH. MOMMSEN - J. MARQUARDT, *Manual des antiquités romaines*, XVIII, Paris, 1907; G. PUGLIESE, *Diritto penale romano*, in V. ARANGIO RUIZ - A. GUARINO - G. PUGLIESE, *Il diritto romano*, Roma, 1980; F. WALTER, *Histoire du droit criminel chez les Romains*, Paris, 1862. Fra i testi istituzionali, F. DE MARTINO, *Storia della costituzione romana*, IV/1, Napoli,

istruttorio⁷⁵, a Gesù presso il tribunale di Ponzio Pilato: «Quest'uomo lo abbiamo trovato mentre sobillava la nostra gente, proibiva di pagare i tributi a Cesare ed affermava di essere il Cristo re. Solleva il popolo, insegnando per tutta la Giudea, dopo aver cominciato dalla Galilea, fino a qui»⁷⁶.

Paralleli, anche se più generici nella formulazione, gli altri Vangeli. In Matteo l'accusa è ricavabile dalle parole di Pilato: «Sei tu il re dei Giudei? E mentre i sommi sacerdoti e gli anziani lo accusavano, egli non rispondeva nulla. Allora dice a lui Pilato: Non senti quante cose attestano contro di te?»⁷⁷.

Similmente a Matteo, anche in Marco e Giovanni l'addebito può essere tratto in negativo: «Pilato, allora, lo interrogò: Sei tu il re dei Giudei? Gli rispose: Tu lo dici. I capi dei sacerdoti lo accusavano di molte cose. Perciò Pilato lo interrogò di nuovo dicendogli: Non rispondi nulla? Vedi di quante cose ti accusano?». Secondo Cohen e Paulus, il silenzio presso il magistrato romano, fece di Gesù un *confessus* (e che il non rispondere fosse sufficiente come ammissione di reità lo dimostrerebbe, secondo gli stessi autori, la pronta difesa che Pietro, invece, fa di se stesso)⁷⁸.

Secondo Giovanni, invece: «Uscì dunque Pilato fuori, da loro e dice: Quale accusa portate contro quest'uomo? Gli risposero: Se costui non fosse un malfattore, non te l'avremmo consegnato. Allora Pilato entrò di nuovo nel pretorio e chiamò Gesù e gli disse: Tu sei il re dei Giudei?»⁷⁹.

1962. Per voci sintetiche ma altrettanto sapide, cfr. A. e M. CALDERINI, *Dizionario di antichità greche e romane*, Milano, 1960, p. 432, ed AA.VV., *Dizionario di antichità classiche di Oxford*, Roma, 1981, pp. 1277 s.

⁷⁵ Quanto alla definizione di «organo istruttorio», cfr. successivamente al § 7.

⁷⁶ Cfr. Lc. 23,25. Ritengo essenziale sottolineare fin d'ora l'unione dei termini «Cristo» e «Re» indizio, a mio avviso, della *plurioffensività* del reato di Gesù, su cui cfr. § 8. Inoltre il fatto che si debba a Luca la minuziosa indicazione dei capi d'accusa, proprio a Lui che scrive per Greci e Romani, il colto medico greco discepolo di San Paolo (*civis romanus*, cfr. Atti 22,22-29), sembra offrire una realtà storica: la precisione circa le imputazioni ben si adatta ai destinatari del suo Vangelo.

⁷⁷ Cfr. Mt. 27,11-13. La presenza degli «anziani» è peculiarità di questo testo.

⁷⁸ Mc. 15,2-4. Cfr. COHEN-PAULUS, *Einige Bemerkungen*, cit., *passim*, p. 446 nt.

1 cpv.

⁷⁹ Cfr. Gv. 18,29-30,33: i termini «portare l'accusa contro» indicano la presenza in veste «formale» dei sinedriti.

I titoli di reato allora proposti alla cognizione del magistrato romano furono probabilmente tre e distinti:

- a) sedizione;
- b) incitamento a venir meno all'obbligo (civico) di pagare i tributi⁸⁰;
- c) *affectatio regni*⁸¹, ossia l'essersi fatto re⁸².

Gesù è, in altri termini, deferito a Pilato, nella sua veste ufficiale di giudice, dopo la fase istruttoria avvenuta presso il supremo Consesso ebraico, quale criminale contro lo Stato. E, se convinto di lesa maestà («*maiestatem minuere est de dignitate aut amplitudine aut potestate populi romani aut eorum, quibus populus potestatem dedit, aliquid derogare*»: Cic., *De inv. Rhet.* 2,17,53), passibile di morte mediante crocifissione («*a[u]ctores seditionis et tumultus populo concitato pro qualitate dignitatis aut in furcam tolluntur aut bestiis obiciuntur aut in insulam deportantur*»), preceduta dalla pena accessoria della flagellazione⁸³.

⁸⁰ Questa categoria di *crimina* è delineata da MOMMSEN, *Le droit penal*, cit., pp. 261 ss. Secondo F. DE MARTINO, *Storia economica di Roma antica*, 2, Firenze, 1979, p. 470 (cfr. anche pp. 310, 469 e 492): «il peso fiscale [dell'area siriano-palestinese] non doveva essere eccessivo, a giudicare dal regime del suolo, che teneva conto della qualità delle terre e delle colture, con una tassazione differenziata». Però R. MACMULLEN, *Tax-Pressure in the Roman Empire*, in *Latomus* 46 (1987), pp. 737 ss. (in particolare p. 739) rileva come le tassazioni, in Giudea, siano state sovente fonte di tensioni. Il «tributo a Cesare» era, dunque, un problema delicato. A prescindere dall'entità del preteso.

⁸¹ Termine divenuto usuale nelle fonti per indicare il tentativo di restaurazione monarchica: cfr. Val. Max., *Fact. et dict. memorabilium libri* 5.8.2 e Cic., *De re publ.* 2.27.49 («*regnum occupare*»).

⁸² Solamente il terzo titolo di reato è menzionato espressamente da tutti i Vangeli. Ma la pluralità di imputazioni si rileva anche da Matteo («*quante cose attestano contro di te*») e da Marco («*lo accusavano di molte cose*»). Giovanni, invece, tratta della sola «regalità» per ragioni teologiche, legate alla manifestazione della (divina) maestà di Cristo: egli trasforma l'accusa storica in argomentazione «tematica» [cfr. SEGALLA, *Giovanni*, cit., p. 437; I. DE LA POTTERIE, *La Passione secondo Giovanni* (18,1-19,42), in VANHOYE - DE LA POTTERIE - DUQUOC - CHARPENTIER, *La Passione*, cit., pp. 65 s.].

⁸³ Cfr. Cic., *De invent. Rhet.* 2,17-53; D. 48.4 («*ad legem Iuliam maiestatis*»); D. 48.19.38.2 statuisce la pena; cfr. B.M. LEVICK, *Poena Legis Maiestatis*, in *Historia* 28 (1979), pp. 358 ss. (da non confondere con la morte naturale quale causa d'estinzione del reato di D. 48.4.11, come fa, invece, FREPOLI, *Il processo*, cit., p. 50). Quanto alla flagellazione, essa precede l'esecuzione capitale a partire dall'epoca post-repubblicana (SANTALUCIA, *Diritto e processo*, cit., p. 117): si tratta di pena accessoria. Giovanni, rispetto agli altri Evangelisti, la anticipa alla fase del giudizio (Gv. 19,1) – Luca addirittura la omette,

7. La fase istruttoria avanti al Sinedrio.

Il Sinedrio (o 'Consiglio') rappresentava, come è noto, il massimo organo religioso ed amministrativo della nazione ebraica, al quale era riconosciuta in tutto il territorio grande autorità morale, ed a cui rimase sempre l'esclusiva competenza d'ermeneutica della Legge (*Torah*) e delle usanze locali, subordinato unicamente alla autorità di Roma⁸⁴.

Esso manteneva giurisdizione anche in materia civile ed in merito a questioni di sicurezza pubblica. In particolare, per quanto si riferisce al diritto criminale, concordo con quegli autori che reputano il Sinedrio privo del potere di emettere sentenze (formali) di condanna a morte, al tempo di Gesù. Infatti, una iscrizione rinvenuta nella seconda metà del secolo scorso⁸⁵ sancisce: «Nessuno straniero sorpassi la balaustra e il recinto del Tempio [di Gerusalemme]. Chi venisse sorpreso a sorpassarli sarà cagione a se stesso della morte che ne consegue»⁸⁶.

Questo reperto, prezioso, unitamente ad una 'baraita' del *Talmud* riportata, fra gli altri, da Imbert⁸⁷ («*I giudizi di vita e di morte*

indicando solo l'intenzione in Pilato di «frustare» Gesù, Lc. 23,16.22c -: lo scopo è tematico. Si vuole mostrare in Pilato colui che cerca in ogni modo di liberare Gesù, innocente, offrendo al popolo una semplice punizione (cfr. SPEIDEL, *Il processo*, cit., pp. 135 s.). Per questo motivo non credo alla eventualità di una doppia flagellazione – come si ricaverebbe da una «sovrapposizione» di Gv. con Mt. e Mc. – né che sia avvenuta prima della condanna, come propone BLINZLER, *Il processo*, cit., p. 308. Salvo ritenere cronologicamente esatta la battitura di Gesù in Lc. 22,63-65 (che anticipa all'arresto Mt. 26,67-68 e Mc. 14,65). Tuttavia dal dato testuale non sembra ugualmente ricavabile se si sia trattato di una flagellazione vera e propria.

⁸⁴ Deve infatti essere tenuto conto del «principio romano di mantenere per quanto possibile, nelle province, i tribunali popolari indigeni, ad alleggerimento dei tribunali luogo-tenenziali», BLINZLER, *Il processo*, cit., p. 203. Per ulteriori approfondimenti circa la struttura formale del Sinedrio ed i suoi rapporti con Roma, cfr. NARDI, *Il processo*, cit., pp. 91-93; G. FIRPO, *I Giudei*, in A. MOMIGLIANO - A. SCHIAVONE, *Storia di Roma*, II/2, Torino, 1991, pp. 527 ss.; E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, I-II, Brescia, 1987, in particolare I, pp. 441 ss. [«La Giudea sotto i governatori romani (6-41 d.C.)»], II, p. 272 ss. («Le competenze del Sinedrio»).

⁸⁵ Cfr. C. CLERMONT-GANNEAU, *Une stèle du Temple de Jérusalem*, in *Rev. Arch.* 23 (1872), pp. 214 ss. e 290 ss.

⁸⁶ NARDI, *Il processo*, cit., p. 105, testo e nt. 35.

⁸⁷ IMBERT, *Il processo*, cit., p. 57.

sono stati tolti agli ebrei più di quarant'anni prima, della distruzione del Tempio», 70 d.C.) ed al rimprovero mosso da Tito agli Ebrei durante l'espugnazione di Gerusalemme («E non vi abbiamo noi permesso di mettere a morte chi l'avesse oltrepassata [= la balaustra], anche se si fosse trattato di un romano?», quindi come unica eccezione!) riportato da Giuseppe Flavio⁸⁸, confermano l'ipotesi che il Sinedrio svolgesse funzioni limitate a reati minori, quali furti e lesioni personali, mentre per i reati che comportavano la pena di morte avesse unicamente compito istruttorio⁸⁹.

Un ultimo, importante aspetto pregiudiziale concerne l'osservanza del diritto penale *mishnàico* durante la fase processuale avanti al Sinedrio, relativamente al divieto di riunirsi di notte per svolgere un procedimento criminale ed alla necessità di una doppia deliberazione, in due giorni consecutivi, per i giudizi di condanna a morte.

Secondo Blinzler, tutto quello che «si volle accusare di irregolarità, in riferimento alla *Mishnà*, concordava [invece] perfettamente col diritto allora in vigore, che era un diritto sadduceo ed ignorava o non riconosceva le particolarità della *Mishnà* di tendenza farisaico-umanitaria non fondate nell'Antico Testamento»⁹⁰.

⁸⁸ Giuseppe Flavio, *Guerra Giudaica*, VI, 2,4 (126); versione di G. VITUCCI, *Flavio Giuseppe. La Guerra Giudaica*, Verona, Fond. Lorenzo Valla, 1974, p. 337.

⁸⁹ Cfr. NARDI, *Il processo*, cit., p. 93 (cfr. anche pp. 92, 99-103); conforme BICKERMANN, *Utilitas*, cit., p. 184 e padre GIACINTO DEL SS. CROCIFISSO, *Il processo*, cit., p. 227. *Contra*: BLINZLER, *Il processo*, cit., p. 198. Si può, tuttavia, notare come tutte le ipotesi di «esecuzione capitale» riportate dal N.T. rappresentino, in effetti, esecuzioni sommarie, «brutali atti di linciaggio» (così IMBERT, *Il processo*, cit., pp. 58-61). Cfr. pure Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche*, XX, 9,1 (199); Albino depone il sommo sacerdote Anna perché questi ha fatto condannare a morte, dal Sinedrio, Giacomo prima del suo ingresso quale nuovo magistrato. Inoltre si tratta di lapidazioni (tipicamente ebraiche) e non di crocifissioni (tipicamente romane). Ancora, se si fosse trattato di «esecuzioni» legittime, per la donna adultera, di cui in Gv. 8,1-11, Scribi e Farisei l'avrebbero lapidata comunque, nonostante l'intervento di Gesù. Cfr. infine la sintomatica sanzione contenuta in Gv. 18,29-31 («a noi non è permesso di mettere a morte nessuno»): deve essere vero se il quarto Vangelo, tendenzialmente antiebraico, ha dovuto ammetterlo, non certo in linea con la sua tematica.

⁹⁰ BLINZLER, *Il processo*, cit., p. 197 (cfr. anche pp. 182-198). A condizione di mantenere la cronologia tradizionale che fa iniziare le attività processuali il giovedì sera. Ma esistono autori che anticipano l'*incipit* al martedì sera: cfr. A. JAUBERT, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris, 1957; conformi M. BLACK, *The Ar-*

Se, invece, si accede alle obiezioni dell'Imbert («queste diverse norme procedurali non sono state rispettate: davanti al Sinedrio non si è potuto svolgere un processo conforme alla stretta legalità»)⁹¹, penso si possa giustificare un 'adattamento' della procedura ebraica alle esigenze 'istruttorie' del Sinedrio: la doppia deliberazione può essere rappresentata dal duplice interrogatorio dell'imputato, come risulta dalla narrazione di Giovanni⁹².

Infine, la necessità di un interrogatorio immediato, dopo l'arresto, la stessa struttura istruttorie della prima fase procedimentale, la possibilità di rapida convocazione dei sinedriti⁹³, può aver fatto sì che sia stata utilizzata anche la notte, in ragionevole deroga alle prescrizioni *mishnàiche* (ancora in via di formazione, in quanto raccolte per iscritto solo nel secondo secolo d.C.)⁹⁴.

Entriamo, dunque, nella fase centrale del processo a Gesù, sulla base del c.d. «racconto originario» proposto dal Cerfaux: il Sinedrio svolge innanzitutto le sue funzioni di controllo dell'ordine pubblico e di polizia, procedendo all'arresto di Gesù nell'orto del Getsemani («torchio per l'olio»)⁹⁵, con quasi certezza dietro indicazioni fornite da un intimo seguace di Gesù: Giuda Iscario-

rest and Trial of Jesus and the Date of Last Supper, in AA.VV., *New Testament essays. Studies in memory of T. W. Manson*, Manchester, 1959, pp. 19 ss. e FABRIS, *Gesù*, cit., pp. 400 ss. In questo caso cadono le obiezioni sollevate.

⁹¹ Cfr. IMBERT, *Il processo*, cit., pp. 66-84 (la citazione è ripresa da p. 67).

⁹² Gv. 18,12-13.19.24.

⁹³ È ben lecito presumere fossero nella stragrande maggioranza presenti in Gerusalemme per le imminenti feste pasquali. Suggestiva, ma non documentabile, l'ipotesi di NARDI, *Il processo di Gesù*, cit., p. 131 nt. 5, secondo cui la stessa «folla» dell'episodio di Barabba potrebbe essere stata composta dai sinedriti e dai loro servi.

⁹⁴ Va pur detto che non bisogna attendersi dal diritto antico un'osservanza completa ed indefettibile di tutte le norme (specie se di natura formale). Mancava sovente un'autorità preposta al controllo: deve, dunque, essere abbandonata una certa moderna mentalità «cassazionista». Si procedeva spesso per aggiustamenti e gli organi che applicavano le norme finivano per essere giudici di legittimità del loro stesso operato. Pertanto parlerei pur sempre di «sostanziale legittimità», ove non sia dato riscontrare palesi violazioni delle regole. Né varrebbe in proposito l'obiezione che, presso la cultura giudaica, il formalismo fosse elemento qualificante. Infatti, l'immensa mole della riflessione rabbinica dimostra come fosse costante la ricerca di ragionevoli deroghe, di applicazioni anche moderate dei severi principi normativi (cfr. SCHÜRER, *Storia*, cit., II, pp. 555 ss. circa le attività proibite di sabato - ben 39 - e le eccezioni elaborate dagli interpreti).

⁹⁵ Per il significato del termine: SPEIDEL, *Il processo*, cit., p. 68.

ta⁹⁶. La «turba con spade e bastoni» dei Sinottici è più precisamente connotata da Giovanni come «coorte con i servi dei sommi sacerdoti e dei Farisei»⁹⁷, da cui dedurre un arresto formale e non un più o meno illegittimo impossessamento della persona dell'incriminato da parte della milizia dipendente dalle autorità⁹⁸. Infatti «sappiamo che a quest'epoca esisteva una guardia ebraica del Tempio, vera e propria forza di polizia religiosa, che conservava, nonostante l'occupazione romana, il diritto di agire autonomamente nei casi più gravi», unitamente ad un distinto corpo proprio di forza, destinato al mantenimento dell'ordine pubblico nel territorio, alla cattura dei criminali, alla loro traduzione avanti agli organi competenti, all'esecuzione delle sentenze (escluse, probabilmente, quelle capitali)⁹⁹. La duplicità dei corpi di sicurezza potrebbe, dunque, identificarsi con la doppia indicazione del quarto Evangelista.

⁹⁶ Sull'autenticità dell'episodio, cfr. la menzione fattane in tutti i Vangeli (e la costante indicazione in Mt. 10,4; Mc. 3,19; Lc. 6,16 e Gv. 12,4). CERFAUX, *Gesù*, cit., p. 225 lo fa rientrare nel «racconto originario». Acute osservazioni offre MESSORI, *Patì*, cit., pp. 22 ss. Sul movente della «defezione» (la mancata rivolta politica), cfr. BLINZLER, *Il processo*, cit., p. 72, testo e ntt. 30 e 32.

⁹⁷ Gv. 18,3 (al v. 18,12 se ne indica anche il comandante: *χλιαρχος*).

⁹⁸ È un arresto rituale, poiché vi si procede con armi «come contro un delinquente» (Lc. 22,52b e paralleli). Circa la cattura «con inganno» (Mc. 14,1-2 e paralleli), mi pare l'espressione della giusta, legittima preoccupazione delle autorità di evitare disordini, data la fama di Gesù, riletta alla luce della fede come vero e proprio complotto. Del resto non si può negare l'uso di una certa «scaltrezza» al momento di catturare un delinquente, da parte delle forze di sicurezza; è ragionevole. Cfr. BLINZLER, *Il processo*, cit., pp. 69 s.

⁹⁹ Per la citazione cfr. IMBERT, *Il processo*, cit., p. 38, il quale mi pare offrire la prova che si tratti di Ebrei: presso Pilato, infatti, i membri della «coorte» si rifiutano di entrare «per non contaminarsi e poter mangiare la Pasqua» (cfr. pp. 39 s.). Cfr. anche BLINZLER, *Il processo*, cit., pp. 75 s. Tuttavia, la milizia potrebbe (è di rigore il condizionale) essere stata adiuvata da soldati romani, senza necessariamente trattarsi di una «colusione già avvenuta tra le autorità religiose e Pilato», come vuole SEGALLA, *Giovanni*, cit., p. 427 nt. 3. Del resto BLINZLER, *Il processo*, cit., pp. 77 s., bene evidenzia due elementi di «inverosimiglianza» circa la presenza di soldati romani: i Sinottici ignorano il fatto e la coorte non poteva essere impiegata senza il benestare di Pilato che «secondo il racconto evangelico non sapeva ancora nulla». A mio avviso, data la logica interna alle fonti, si deve accedere alla tesi di Blinzler. Diversamente si corre il rischio di mutilare i Vangeli (come fa FRICKE, *Il caso Gesù*, cit., pp. 130-133 che, per sostenere l'estraneità ebraica nella morte di Cristo, vuole l'arresto ad iniziativa ed opera della sola autorità romana). Infatti, o Pilato era a conoscenza dei fatti (Gv. 18,28 dimostra la presenza degli Ebrei), ovvero c'erano soltanto i Giudei e Pilato non sapeva ancora nulla.

Eseguito l'arresto, Gesù viene trascinato immediatamente da Anna, suocero del sommo sacerdote in carica, Caifa, per essere interrogato «riguardo ai suoi discepoli e alla sua dottrina»¹⁰⁰: l'interesse di Anna per questi due aspetti della questione, indicati puntigliosamente da Giovanni (Gv. 18,19), a mio giudizio, si ricollega con precisione all'ipotesi di un risvolto *duplice* dell'imputazione. La «dottrina» si riferisce alla «messianicità» di Gesù ed alla sua predicazione, mentre ciò che concerne «i discepoli» comporta un'indagine sulla attività di (grave) disturbo dell'ordine pubblico, secondo la categoria del *crimen maiestatis*¹⁰¹.

Successivamente (forse al mattino dopo, stando a Lc. 22,66 ed alla cronologia tradizionale), Gesù è condotto presso Caifa al cospetto del Sinedrio riunito. Nella versione del «racconto originario», la fase istruttoria presso il Consiglio si riduce a pochi avvenimenti, che costituiscono «la primissima redazione offerta alla comunità dallo scrittore primitivo»¹⁰².

¹⁰⁰ Secondo il mio parere si è in presenza di un intervento preliminare, non del tutto irrurale, di Anna, suocero di Caifa (Gv. 18,13), sorta di indagine sommaria di polizia, in quanto già Sommo sacerdote (Gv. 18,19); era uno dei membri più autorevoli del Sinedrio (come dimostra la sua sontuosa sepoltura); i suoi cinque figli ricoprirono a loro volta la suprema carica (cfr. BLINZLER, *Il processo*, cit., p. 102 testo e nt. 3). Inoltre non vedo perché, avvenuto il repentino arresto, con immediata presentazione di Gesù alle autorità, lo si conduca ad Anna e solo successivamente a Caifa (se solo quest'ultimo avesse potuto procedere ufficialmente, come vuole il BLINZLER, *op. cit.*, pp. 103 s. Caifa che, per l'istante, è lasciato sulle spine [in attesa di procedere all'interrogatorio di Gesù] o, peggio, a dormire beatamente tra due guanciali. Ripropongo, pertanto, quanto sostenuto *supra*, nt. 94, circa l'adattamento delle regole mishàiche). Sulla storicità del brano, cfr. BLINZLER, *op. cit.*, pp. 109 s.

¹⁰¹ Cfr. quanto detto *supra*, nt. 76. Si noti, inoltre, che il brano di Mc. 14,47 (ripreso da Lc. 22,49-50 e da Gv. 18,10-11, confermati da Lc. 22,38) che fa parte del racconto originario, dimostra come i discepoli di Gesù andassero in giro armati. Probabilmente per difesa. Ma le autorità potevano temere la fattispecie di cui si tratta in *Ulp.*, lib. 7 *de off. proc.*, D. 48.4.1.1 (= Pal. 2193): [...] *armati homines cum telis lapidibusve in urbe sint convenientes adversus rem publicam*.

¹⁰² Si tratta di Mc. 14,53-56. Cfr. CERFAUX, *Gesù*, cit., pp. 227 s., secondo cui la scena degli scherni è autentica «tanto è dura per orecchi cristiani», mentre d'indole teologica risulterebbe essere il rinnegamento di Pietro (conforme VANHOYE, *Le diverse prospettive*, cit., pp. 464 e 469). Quanto al Sinedrio organo istruttoria, conforme FABRIS, *Gesù*, cit., p. 294 («la riunione del sinedrio, nella quale viene formalizzata l'istruttoria notturna»), che tratta di «processo» (così, tra virgolette) giudaico. Lo stesso autore supera le difficoltà mishnàiche della duplice deliberazione proponendo di leggerne il rispetto nella redazione di Luca, anche in riferimento al divieto di riunione notturna (*op. ult. cit.*, p. 291).

In questa fase, l'elemento dominante della redazione sinottica è la presenza di *falsi testimoni*: in Matteo sono addirittura i sindriti a «cercare una falsa testimonianza» (Mt. 26,59), mentre in Marco «sommi sacerdoti e Gran Consiglio cercavano una testimonianza» (Mc. 14,55-56) senz'altra qualificazione, e si presentano loro «molti [che] deponevano falsa testimonianza». A questo riguardo si è concentrata l'attenzione soprattutto di quegli autori che propendono per una complessiva responsabilità ebraica: se ci fu un giudizio basato su false testimonianze, addirittura provocate dal Sinedrio, il procedimento fu illegittimo e la morte di Gesù «colpa» della classe dirigente (e) del suo popolo.

Ritengo, invece, che il particolare della *mendacità* delle testimonianze possa essere inquadrato nella «tematica» neotestamentaria che vede nel popolo ebraico «il» colpevole della morte di Gesù, in quanto autore del suo rifiuto e che, quindi, l'episodio vada interpretato adeguatamente. Questo non solo per le asserzioni della scienza biblica, ma anche grazie ad un particolare significativo, interno alle stesse narrazioni evangeliche: tutti i testimoni (falsi o no, interessati o subornati dal Sinedrio), risultano pesantemente «discordi». Come ha notato il Burkill, la falsità dei testi è contraddetta dalla loro discordanza.

Poiché, inoltre, il contenuto delle testimonianze si riferisce alla profezia sulla distruzione e ricostruzione del Tempio (ed il termine di «tre giorni» si riferisce alla Risurrezione), l'episodio di natura teologica risulta storicamente malcerto, se su di esso si appuntano le parole di tali individui¹⁰³. Riprova sia che Luca non ne parla affatto. Ma anche ammettendo che la vicenda sia stata reale (falsità a parte), va aggiunto che profetizzare la distruzione del Tempio, presso gli Ebrei, comportava il rischio di essere ritenuti passibili di morte (come accadde al profeta Geremia). Dice in proposito Bickermann: «Les témoins à charge changent la prédiction eschatologique de Jésus en promesse criminelle. La destruction d'un édifice sacré est un crime autant aux yeux des Romains que pour les Juifs»: siamo nuovamente in presenza di un'ipotesi di reato che è

¹⁰³ Mc. 14,58; 15,29b e cfr. Gv. 2,19: «Distrugete questo santuario e in tre giorni lo farò risorgere». Per il testo di Luca cfr. *supra*, nt. 32. Cfr., inoltre, T.A. BURKILL, *The Trial of Jesus*, in *Vigiliae Christianae* 12 (1958), pp. 4 ss.

tale sia presso i locali che presso i conquistatori. Cioè un reato con risvolto duplice¹⁰⁴.

Un secondo, fondamentale aspetto concerne la disputa tra Gesù e Caifa¹⁰⁵. Il problema consiste nel vedere se Gesù, invitato solennemente a pronunciarsi sulla propria «messianicità», potesse veramente essere qualificato reo di bestemmia.

L'obiezione più consistente portata dalla dottrina, a rigore della legge ebraica, vuole che «nessuno possa essere condannato sulla propria confessione» poiché «un solo testimonio non basta»¹⁰⁶, pertanto sarebbe mancata la prova circostanziata della blasfemia¹⁰⁷.

A parte la considerazione se sia corretto equiparare la confessione alla testimonianza, e quindi estenderne i limiti legali, qui risiede, a mio avviso, un errore di prospettiva: Gesù si rende reo di «bestemmia» proprio avanti al Sinedrio, con le sue stesse parole. «Allora il Sommo sacerdote replicò: Ti scongiuro per il Dio vivente: dicci se tu sei il Cristo il Figlio di Dio. E Gesù a lui: Tu l'hai detto: Anzi da ora vedrete il Figlio dell'uomo sedere alla destra della Potenza e venire sulle nubi del cielo». La replica di Gesù si riferisce a Daniele (Dan. 7,13) e Lamarche annota al riguardo: «Jésus devant les plus hautes autorités de son peuple s'est sans doute révélé l'égal de Dieu», pertanto non si trattò di «condannare Gesù sulla propria confessione, bensì sulla bestemmia pronunciata in pubblico! L'intero sinedrio è testimone»¹⁰⁸.

¹⁰⁴ La menzione in Geremia si riferisce a Ger. 26,1-24, in particolare ai vv. 8-9. Prosegue in merito BICKERMANN, *Utilitas crucis*, cit., pp. 185 s.: «Le faux témoignage interprète ainsi la prophétie de Jésus comme l'annonce d'une révolution messianique», di cui c'erano, peraltro, dei precedenti. Pertanto non penso che gli accusatori potessero avvertire diversamente le parole di Gesù. Cfr. Atti 5,36-37 e GRELOT, *Introduzione*, cit., pp. 388 s.

¹⁰⁵ Cfr. Mc. 14,59-64 e CERFAUX, *Gesù*, cit., pp. 227 s.

¹⁰⁶ Cfr. Num. 35,30b; Deut. 17,6 e 19,15.

¹⁰⁷ L'obiezione è riportata da IMBERT, *Il processo*, cit., p. 64.

¹⁰⁸ Cfr. Mt. 26,63-64. Quanto a Dan. 7,13 cfr. *supra*, ntt. 59 e 65. Per le citazioni: P. LAMARCHE, *Le «blasphème» de Jésus devant le Sanhèdrin*, in *Rech. Sc. Relig.* 50 (1962), p. 78 e IMBERT, *Il processo*, cit., pp. 64 s.; conforme PAJARDI, *Un giurista*, cit., p. 511. Circa Mt. 26,64, che si tratti di una costruzione oscura nella formulazione ma precisa nel contenuto blasfemo è confermato da D.R. CATCHPOLE, *Jesus' answer to Caiaphas* (Matt. XXVI, 64), in *New Testament Studies* 17 (1971), pp. 213 ss. In merito ad origine, evoluzione e contenuto del termine «Figlio di Dio» (anche in rapporto a Dan. 7,13) cfr. M. HENGEL, *Il figlio di Dio*, Brescia, 1984, pp. 43-85 in particolare (in cui si specifica che,

Gli stessi rilievi possono essere fatti per Luca. Con una aggiunta assai consistente: nel terzo Vangelo, Gesù risponde con le parole «Io lo sono». In tal modo egli «rende una piena confessione: Io (Io) sono [...] era stata la parola rivelatrice espressa da Dio presso il rovetto ardente (cfr. Es. 3,14)». Infatti «Caifa introduce la sua domanda con un solenne scongiuro, a cui nessun ebreo poteva sottrarsi [e] Gesù dà una risposta altrettanto formale e precisa: conferma apertamente di essere il Messia, chiamato a sedere addirittura alla destra di Dio, quindi con la sua stessa dignità e natura»¹⁰⁹. In questo ordine di avvenimenti si giustifica allora pienamente il gesto di orrore di Caifa, che «si stracciò le vesti»¹¹⁰, dichia-

con riferimento a Sal. 2,7 e 110,3, il termine va inteso «come nascita e procreazione ad opera di Dio»: *ivi*, p. 46).

¹⁰⁹ Così A. STÖGER, *Vangelo secondo Luca*, 2, in W. TRILLING - K.H. SCHEKLE - H. SCHÜRMAN, *Commenti spirituali del Nuovo Testamento*, Roma, 1968, p. 270. Conformi: BOSCHI, *Esodo*, cit., p. 69 nt. 14; J. SCHMID, *L'evangelo secondo Marco*, Brescia, 1956, p. 204, che sottolinea la «messianicità» del tutto inedita di Gesù; DODD, *Storia*, cit., pp. 80-82: «Gesù può aver affermato, o ammesso, esplicitamente la sua qualifica messianica, come potrebbe essersi astenuto da ogni pronunciamento in proposito» (cfr. Mc. 1,24-25; 3,11-12 e 8,29-30), «è tuttavia un dato indiscusso che [...] fin dalle origini egli visse, insegnò, sperò, soffrì e morì come Messia». Per la seconda citazione, vd. LANCELLOTTI, *Matteo*, cit., pp. 370 s. Nel Vangelo di Marco la domanda di Caifa è rivolta a conoscere se Gesù sia «Figlio del Benedetto» (Mc. 14,61); anche in questo passo la dignità del Nazareno è superiore a quella del solo Messia. Secondo LAMARCHE, *Le «blasphème»*, cit., p. 82, «Marc a voulu mettre en relief [...] le titre qui chez lui indique certainement la divinité de Jésus [...] et Jésus non seulement accepte le titre, mais il revendique pour lui-même le nom de Yahweh» (cfr. Gv. 8,58; 18,6; 6,20 e Mc. 6,50. Nel primo episodio, Gesù rischiò addirittura la lapidazione). Quanto a Luca, oltre le osservazioni già fatte intorno a Lc. 22,67-70, cfr. GHIDELLI, *Luca*, cit., p. 441 nt. 69 e LAMARCHE, *Le «blasphème»*, cit., pp. 82 s. In Giovanni manca l'episodio dell'interrogatorio, ma se ne fa menzione in maniera succinta, accompagnata dal ricordo del maltrattamento subito ad opera di un soldato, durante la fase istruttoria (Gv. 18,19-23). Molto puntualmente il LAMARCHE, *op. cit.*, pp. 83 s., evidenzia come la questione fosse, però, stata posta in precedenza (cfr. Gv. 10,24-25.30.36), come già aveva sottolineato STEINWENTER, *Il processo*, cit., pp. 488 ss. Quest'ultimo, tuttavia, aggiunge un'ulteriore considerazione che mi convince poco: Giovanni avrebbe ommesso tale momento del processo perché già ampiamente trattato dai Sinottici in considerazione dei destinatari del suo Vangelo. Mi pare che l'osservazione sia ancora legata alla scuola di pensiero che voleva Giovanni un «completamento» dei Sinottici, tesi ormai superata (cfr. BROWN, *Giovanni*, cit., pp. XLVII ss. e, soprattutto, DODD, *La tradizione*, cit., «esauriante difesa della indipendenza giovannea»). È sufficiente, dunque, il ragionamento del Lamarche.

¹¹⁰ Cfr. Mt. 26,65 e Mc. 14,63. Si straccia l'orlo superiore della tunica come era usanza in caso di lutto o in segno di orrore per un sacrilegio, in specie per una bestem-

rando Gesù reo di morte. E si noti, come tale non immediatamente condannato, ma ritenuto deferibile al tribunale romano¹¹¹.

8. La fase del giudizio presso il magistrato romano.

«Fatto legare Gesù, lo condussero e consegnarono a Pilato»¹¹². È assodato che «nel campo della giustizia penale il governatore in virtù del suo *imperium* [procedeva] alla repressione e persecuzione dei delitti commessi sia dai cittadini romani, sia dai

mia (cfr. LANCELLOTTI, *Matteo*, cit., p. 371 nt. 65 e SISTI, *Marco*, cit., p. 399 nt. 63, che rinvia per le fonti a Num. 14,6; Ger. 36,24; Atti 14,14 e 22,23 nonché, infine, BOSCHI, *Numeri*, in *Nuovissima*, cit., 4 [1976], p. 127 nt. 6).

¹¹¹ Trovo piena conferma delle mie conclusioni in LANCELLOTTI, *Matteo*, cit., pp. 371 s. nt. 66: «È reo di morte!: non è la pronuncia della sentenza di morte, poiché il Sinedrio era stato privato da Roma [...] della potestà di emettere sentenze capitali; ma è la constatazione che l'accusato meritava la morte e quindi doveva essere deferito al tribunale» di Pilato. Cfr. quanto detto *supra*, nt. 89 e BLINZLER, *Il processo*, cit., pp. 198 ss.

¹¹² Cfr. Mc. 15,1 (unica parte del versetto fatta salva come parte del racconto originario da CERFAUX, *Gesù*, cit., p. 229). Circa la prova definitiva dell'esistenza di Ponzio Pilato e, soprattutto, della sua magistratura, si veda l'epigrafe riportata alla luce nel 1961 a Cesarea Marittima dalla Missione Archeologica Italiana, sulla quale la letteratura è vasta e si snoda lungo un periodo che va dall'anno del rinvenimento al 1981 a cominciare da A. FROVA, *L'iscrizione di Ponzio Pilato a Cesarea*, in *Rend. Ist. Lomb., cl. lett.* 95 (1961), pp. 419 ss., per terminare con L. PRANDI, *Una nuova ipotesi sull'iscrizione di Ponzio Pilato*, in *Civ. class. e crist.* 2 (1981), pp. 25 ss., con interventi intermedi di S. BARTINA, *Ponzio Pilato en una inscripción monumental palestinense*, in *Cult. Bibl.* 19 (1962), pp. 170 ss. in cui si menzionano le note informative di P. Croatto e di G. Rinaldi; J. VARDAMAN, *A new inscription which mentions Pilate as «Prefect»*, in *Journ. of Bibl. Liter.* 81 (1962), pp. 70 s.; B. LIFSHITZ, *Inscriptions latines de Césarée (Caesarea Palaestinae)*, in *Latomus* 22 (1963), pp. 783 ss.; A. DEGRASSI, *Sull'iscrizione di Ponzio Pilato*, in *Rend. Acc. Naz. Lincei, cl. sc. mor., st. filos.* 19 (1964), pp. 59-65, ripubbl. in ID., *Scavi di Cesarea Marittima*, Ist. Lomb. - Acc. sc. e lett. 1965, pp. 91 s. e capitolo a firma di C. BRUSA GERRA, «L'iscrizione di Ponzio Pilato», *ivi*, pp. 217-220; L.A. YELNITSKY, *L'inscription de Ponce Pilate à Césarée et sa signification historique*, in *Vestnik Drevnei Istorii* 92 (1965), pp. 142 ss.; E. STAUFFER, *Die Pilatus-inschrift von Caesarea*, Erlangen, 1966; H. VOLKMAN-KÖLN, *Die Pilatusinschrift von Caesarea Maritima*, in *Gymnasium* 75 (1968), pp. 124 ss.; A. FROVA, *Ponzio Pilato e il Tiberium di Cesarea*, in «La veneranda anticaglia», in *mem. di A. Calderini*, Milano, 1970, pp. 216 ss.; E. WEBER, *Zur Inschrift des Pontius Pilatus*, in *Bonner Jahrbücher* 171 (1971), pp. 194 ss.; V. BURR, *Epigraphischen Beitrag zur neueren Pontius Pilatus Forschung*, in *Vergangenheit Gegenwart Zukunft*, Würzburg, 1972, pp. 37 ss.; C. GATTI, *A proposito di una rilettura dell'epigrafe di Ponzio Pilato*, in *Aevum* 55 (1981), pp. 13 ss.; LÉMONON, *Pi-*

sudditi» – di fatto senza limiti, poiché privi questi ultimi delle garanzie costituzionali, compresa la *provocatio* in merito a qualsiasi

late, cit., pp. 23-32 e 43-58. Cfr. anche i cenni in *Année Philologique* (1961), p. 145 ed in *Année Épigraphique* (1963), p. 26 nt. 104. Tale reperto presenta le seguente residuale iscrizione:

...SIBERIEVM | ...NTIVSPILATVS | ...ECTVSIVDA.E | ... / ...

Proprio il suo carattere mutilo ha favorito il moltiplicarsi dei tentativi di ricostruzione ed interpretazione della scritta originaria. Per effetto, tuttavia, dei «veti incrociati» non si è giunti ad una definitiva soluzione circa il primo rigo. È comunque ottima prova, a mio giudizio, dell'esistenza sotto Pilato di una costruzione, un luogo (o un avvenimento) riferentesi a Tiberio o al suo principato. Certo è invece il nome del magistrato romano, come riportato dalle fonti letterarie (secondo rigo) di cui, però, resta ignoto il *praenomen* (NARDI, *Il processo*, cit., pp. 119, 187 e 194 propone un ipotetico «Lucio», riprendendo in ciò ROSADI, *Il processo*, cit., pp. IX, 295 ss.; ma in mancanza di ulteriori elementi resta una semplice ipotesi). Quanto alla presente indagine, interessa il terzo rigo che, sorprendentemente, non parla di *procurator* (come Tac., *Ann.* 15.44) bensì di *praefectus*, come già era stata tesi di O. HIRSCHFELD, *Das kaiserlichen Verwaltungsbeamten bis auf Diocletian*, Berlin, 1877 ss., ripresa da A.H.M. JONES, *Procurator and Prefects in the Early Principate*, in ID., *Studies in Roman Government and Law*, Oxford, 1960, pp. 117 ss. e da A.N. SHERWIN-WHITE, *Procurator Augusti*, in *Papers of the British School at Rome* 15 (1939), pp. 11 ss., ipotesi che non aveva trovato molti consensi (*contra*, ad esempio, A. MOMIGLIANO, *Ricerche sull'organizzazione della Giudea sotto il dominio romano* (63 a.C. - 70 d.C.), in *Ann. R. Sc. Norm. Sup. Pisa, lett., st. e filos.* 3 [1934], p. 384 ove si avversava, in particolare, HIRSCHFELD, *Die ritterlichen Provinzialstatthalter*, in *Sitzungs. Preuss. Akad.* [1889], pp. 425 ss.). Si tratterebbe dunque di uno di quei prefetti imperiali che «hanno sotto la loro giurisdizione ampi distretti, che raggruppano un certo numero di *civitates* territorialmente contigue [e] che esercitavano forme di governo militare diretto» con un importante parallelo nell'organizzazione amministrativa delle Alpi, in quest'epoca (cfr. U. LAFFI, *Sull'organizzazione amministrativa dell'area alpina nell'età giulio-claudia*, in *Atti CeS DIR* 7 [1975-1976], p. 413 e p. 416 nt. 118, ove si menziona esplicitamente la Giudea come «distretto autonomo» territorialmente «anche se contiguo a province», amministrato da un *praefectus*; sul punto cfr. già HIRSCHFELD, *Die ritterlichen*, cit., pp. 425 ss.). Stante la non cumulabilità delle due attribuzioni (come invece unisce atecnicamente Ios. Flav., *Bell. Iud.* 2,169 [ἐπιτροπος] e 2,117 [ἐπαρχίαν → ἐπιτροπος], similmente al N.T. con Mt. 27,2 [ἡγεμόν]; Lc. 8,3 [ἐπιτροπος]; Gal. 4,2 [ἐπιτροπος] e Lc. 3,1 che definisce Pilato «ἡγεμονεύοντος»: cfr. LÉMONON, *Pilate*, cit., p. 43 nt. 5 e pp. 45-49), credo che si possa trovare una soluzione sulla base di Philo, *Leg. ad Caium* 38, secondo cui Pilato fu «τῶν ὑπάρχων» nominato «ἐπιτροπος» della Giudea. Se si collega questa espressione alla riforma condotta da Claudio, con cui si stabilì che «i prefetti, investiti in generale di funzioni militari [assumessero] nelle province equestri anche poteri finanziari» (così DEGRASSI, *Sull'iscrizione*, cit., p. 64; conformi LÉMONON, *Pilate*, cit., pp. 53 s. e R. BESNIER, *Les procurateurs provinciaux pendant le règne de Claude*, in *Rev. Belge Philol. Hist.* [1950], pp. 439 ss., che motiva la riforma con lo scopo di rendere presente in modo più forte l'autorità imperiale a compressione dei poteri locali), se ne può desu-

crimine¹¹³. Tuttavia la *coercitio* non sfuggiva, nelle province, ad una qualche autolimitazione più o meno consuetudinaria, legata all'intelligente rispetto dei principi giuridici nazionali, sebbene la decisione del magistrato non fosse soggetta a gravame¹¹⁴.

A questo proposito bisogna domandarsi cosa abbia potuto significare, sotto il profilo giuridico, la vicenda di Barabba, riportata concordemente da tutti gli Evangelisti. Matteo (Mt. 27,15) afferma che «il governatore era solito rilasciare un detenuto a scelta»; Marco (Mc. 15,6.8) impiega il termine «soleva». Luca (Lc. 23,17), invece, è più specifico: «per la festa di Pasqua era necessario [...]» (Salvatore Garofalo traduce: «era tenuto a rilasciare»), tuttavia il versetto è omissso da numerosi ed importanti manoscritti del terzo Vangelo. Giovanni (Gv. 18,39) si allinea ai primi due Sinottici («voi avete l'usanza»). Messori sostiene che si trattasse di una usanza locale corrispondente di origine *mishnàica* e Momigliano già aveva ipotizzato che fosse uno «dei diritti ereditati da Erode» e che pertanto «il Procuratore non facesse qui che mantenere una tradizione ereditata dagli Erodi»¹¹⁵.

Il tentativo più approfondito di offrire una risposta al problema mi sembra che provenga dal Colin. Questi, infatti, isolando il signi-

mere una modificazione terminologica importante: prima di Claudio il titolo ufficiale sarebbe stato quello di *praefectus*, dotato di predominanti competenze marziali (dovute alla necessità di controllare zone di confine o popolazioni turbolente: alla Giudea non facevano difetto entrambe le esigenze); con Claudio si sarebbero uniti poteri finanziari definitivi (e si pensi allora all'accusa sul tributo a Cesare nei confronti di Gesù), facendo conseguire il titolo di *procurator*, impiegato da Tacito (che scrive in un tempo in cui è già invalso il secondo).

¹¹³ Cfr. DE MARTINO, *Storia*, cit., 2, Napoli, 1964, p. 357; PUGLESE, *Diritto*, cit., pp. 305 s.; SANTALUCIA, *Diritto e processo penale*, cit., p. 79; ID., s.v. «Processo penale (dir. rom.)», in *ED* 36, Milano, 1987, pp. 318 ss. (pp. 350 ss., in particolare); ID., *La giustizia penale*, in A. MOMIGLIANO - A. SCHIAVONE, *Storia di Roma*, II/3, Torino, 1992, pp. 211 ss. Cfr. anche P. GARNSEY, *The criminal jurisdiction of governors*, in *JRS* 58 (1968), pp. 52 ss. e, da ultimo, A.D. MANFREDINI, «*Ius gladii*», in *AUFE*, sc. giur., 5 (1991), pp. 103 ss.

¹¹⁴ Cfr. DE MARTINO, *Storia*, cit., 4, Napoli, 1975, pp. 826 ss. Ai sudditi non rimaneva che la semplice possibilità di un ricorso a carattere politico (cfr. B. SANTALUCIA, *La repressione penale e le garanzie del cittadino*, in A. MOMIGLIANO - A. SCHIAVONE, *Storia di Roma*, II/1, Torino, 1991, pp. 535 ss.).

¹¹⁵ Cfr. S. GAROFALO, *L'Evangelo di Gesù Cristo Figlio di Dio*, Roma, Ed. Gioventù, 1956, pp. 286 s.; GHIDELLI, *Luca*, cit., pp. 56 e p. 446 nt. 17; MESSORI, *Patì*, cit., pp. 63-72; MOMIGLIANO, *Ricerche*, cit., p. 386.

ficato del termine (tecnico) greco di Marco (Mc. 15,8) ἀναβόησας (si noti che i manoscritti divergenti riportano invece ἀναβάς), traduce così il versetto: «*La foule ayant poussé une clameur à travers (la place) demandait ce qu'il avait coutume de leur accorder*».

L'autore fa, però, un ulteriore passo: egli ritiene che il c.d. *privilegium paschale* fosse un vero e proprio diritto quesito dai Giudei, al cui rispetto il magistrato si sarebbe dovuto attenere scrupolosamente, in parallelo a simili diritti rinvenuti nello statuto delle città libere dell'Oriente greco-romano. Decisiva l'obiezione di Lémonon: «ce territoire [= la Giudea] constitue une province gouvernée par un préfet [però] son statut n'est pas identique à celui des villes libres» pertanto «cette thèse [...] ne peut en aucune façon être appliquée à la Judée»¹¹⁶.

Non regge neppure l'asserto del Colin secondo cui il magistrato avrebbe rispettato tale presunto diritto popolare per essere gradito ai sudditi giudei: le fonti, al di là di coloriture ed accentuazioni, ci offrono il ritratto di un Pilato (almeno) pronto a riaffermare tutto il peso della «sua» autorità (Ios. Fl., *Bell. Iud.* 2,169-177 ed *Ant. Iud.* 18,55-62; Philo, *Legatio ad Caium* 38,299-305).

In secondo luogo il Colin evidenzia, sulla base di Luca (Lc. 23,13) («*convocati*») i sommi sacerdoti, le autorità e il popolo), come la folla non fosse radunata per caso ma volutamente e formalmente riunita dal magistrato, peraltro ufficialmente seduto in tribunale per amministrare la giustizia (*arg. ex Mt.* 27,19).

Propondo, dunque, per una ipotesi di *self-restraint*, tutt'altro che sconosciuta nei rapporti fra magistrature in Roma, da parte di Pilato. Questo, infatti, rispondeva bene all'usuale (ma discrezionale) esercizio delle sue prerogative in materia criminale. Nulla, del resto, può farci ritenere con assoluta tranquillità che il magistrato fosse «tenuto» a consultare il popolo¹¹⁷. Quale sia la configurazio-

¹¹⁶ Cfr. COLIN, *Les villes*, cit., pp. 13-16 e 36 s.; LÉMONON, *Pilate*, cit., pp. 96 s.

¹¹⁷ Il terzo Vangelo fu con buona probabilità composto ad Efeso (cfr. LÖNING, *Luca*, cit., p. 326 nt. 1), ed il Colin stesso sembra aver dimostrato che anche in quella città, «ville libre», vigevo il principio della acclamazione popolare. Il redattore di Luca, secondo me, potrebbe aver trasferito l'istituto proprio del suo luogo d'origine (Efeso, appunto, o la zona) al teatro della vicenda di Gesù (Gerusalemme), ad almeno mezzo secolo di distanza, fondendo due istituti simili tra loro. Cfr. COLIN, *Les villes*, cit., p. 62 s. *et passim*.

ne giuridica dell'istituto¹¹⁸, la sostanza di questa singolare forma di «consultazione popolare» penso vada ricercata non tanto in un parere sulla condanna, bensì sul «rilascio» di uno fra gli imputati. Una sorta di «chiusura anticipata» del procedimento, che in questo caso favorì Barabba, altro sedizioso (e non il volgare delinquente comune) reo anch'esso di lesa maestà¹¹⁹. Si trattò, quindi, di un «parere» su imputazioni di stessa specie, e la scelta tra Gesù e Barabba conforta l'opinione che i sudditi provinciali privi della cittadinanza romana non godessero della *provocatio*. Questa, infatti, rappresentava un diritto «personale», del singolo, non legata ad una «opzione» fra più imputati¹²⁰. Sempre salva l'autonomia di giudizio del magistrato.

Veniamo al giudizio propriamente detto. Il deferimento di Gesù alla cognizione di Ponzio Pilato è presentato nel «racconto originario» in modo essenziale e corrisponde ai soli versetti di Marco (Mc. 15,1-4.15). Successive le integrazioni: Luca specifica i capi di imputazione e Giovanni compone uno sviluppo considerevole, quale logica compensazione della presenza ridotta dell'istruttoria sinodale¹²¹.

Il complesso delle narrazioni evangeliche apre, in questa fase, una problematica cruciale per la comprensione dello svolgimento del processo a Gesù. Diversi autori situano in questo preciso momento la «trasformazione» del capo d'accusa ad opera del Sinedrio: dalla «bestemmia» (delitto politico-religioso, alla cui persecuzione Pilato certamente si sarebbe rifiutato di procedere), alla «lesa maestà». Afferma padre Giacinto del SS. Crocifisso: «dinanzi al procuratore romano i sinedriti, tanto nel racconto di S. Marco quanto in quello di S. Luca, non sono che semplici accusatori» – come sostengo anch'io – «nessun accenno fanno alla precedente condanna per bestemmia, di cui Pilato avrebbe fatto ben poco conto, come più tardi in simil caso il proconsole Gallione (Atti 18,14-16), ma

¹¹⁸ Cfr., da ultimo, MESSORI, *Patì*, cit., p. 67.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 56; COLIN, *Les villes*, cit., p. 15 e cfr. Mc. 15,7 e Lc. 23,19.

¹²⁰ Cfr. le opere cit. *sub* nt. 114. Ritengo, inoltre, i clamori della folla e le titubanze di Pilato (l'episodio classico del «*crucifige!*») un risvolto tematico dovuto agli Evangelisti. A conferma cfr. F. GUIZZI, *La giustizia criminale nell'Oriente greco-romano*, in *Labeo* 13 (1967), pp. 116 s. e quanto dirò in séguito.

¹²¹ Cfr. CERFAUX, *Gesù*, cit., p. 229.

astutamente [*sic*] portano l'accusa sul terreno politico, dicendo essersi fatto Gesù re dei Giudei ed aver commesso altri delitti»¹²².

Insostenibile il rinvio a giudizio come blasfemo, si rendeva necessario «mutare» il titolo di reato, ovviamente per mero calcolo politico, ispirato dal timore di perdere l'egemonia religiosa (così i farisei) e da quello di spezzare l'alleanza con Roma (così i sadducei), causando una vera *débâcle* del proprio potere, sintetizzati nel ragionamento riportato con finissima psicologia da Giovanni (Gv. 11,47-50,53): «*Che cosa facciamo ora che quest'uomo compie molti segni? Se lo lasciamo continuare così, tutti crederanno in lui, e verranno i Romani e ci porteranno via il luogo e la nazione*»¹²³. Gesù «doveva» morire, ad ogni costo!

Un autore ha, però, osservato come sia sufficiente scorrere i Vangeli per accorgersi che «le accuse fanno acqua da tutte le parti»¹²⁴. Riprova ne è data dai numerosi tentativi di Pilato finalizzati al rilascio di Gesù. Il Magistrato, infatti, interroga ripetutamente Gesù; contesta ai membri del Sinedrio la plausibilità del fondamento delle loro accuse; tenta lo scambio con Barabba (per nulla convinto, a parere dei Sinottici, del responso popolare); fa condurre Gesù ad Erode per un parere; è confortato nei suoi convincimenti addirittura dai sogni della moglie; si lava le mani ed anche la flagellazione anticipata in Giovanni sembra un estremo tentativo per placare la folla¹²⁵.

¹²² Per il diritto romano la bestemmia è un *crimen* assai tardivo, perseguito dallo stesso imperatore: cfr. BLINZLER, *Il processo*, cit., pp. 247 s. e, soprattutto, PIATTELLI, *L'offesa*, cit., pp. 402 e 423-428. Per la citazione, cfr. padre GIACINTO DEL SS. CROCIFISSO, *Il processo*, cit., p. 346, e per questa scuola di pensiero cfr., fra tutti, BLINZLER, *op. cit.*, pp. 215 ss., in cui si afferma anche un «mutamento» del ruolo dei sinedriti: «essi, che sinora avevano fatto da giudici, contavano di comparire davanti al governatore in veste di accusatori, in parte certo anche di testimoni» (*ivi*, p. 224). Posizione intermedia, di fatto contraria, in FRICKE, *Il caso Gesù*, cit., pp. 206 ss.

¹²³ Cfr. anche Gv. 7,47-49. Nel brano sono ravvisabili alcuni elementi «tematici»: 1) il riconoscimento dei miracoli da parte dei sinedriti («*segni*»): di difficile ammissibilità logica, prima ancora che storica; 2) il sommo sacerdote non dice queste cose «*da se stesso*» bensì «*le profetizzò*» a dimostrazione che Gesù avrebbe «*radunato insieme in unità i figli dispersi di Dio*» (cfr. Gv. 11,51-52), tematica ecclesiologica chiaramente giovannea (cfr. SEGALLA, *Giovanni*, cit., p. 330 ntt. 51-52).

¹²⁴ Così IMBERT, *Il processo di Gesù*, cit., p. 99.

¹²⁵ GAROFALO, *L'Evangelo*, cit., p. 378, intitola il brano di Gv. 19,8-15 «*disperati tentativi di Pilato*», definizione che calza bene alla struttura del giudizio presso Pilato

A mio parere siamo in presenza di riletture alla luce della fede post-pasquale in Cristo, rifiutato dal suo popolo, colpevole e responsabile della sua morte. Comunque non avremmo potuto pretendere dagli Evangelisti narrazioni (molto) differenti. Bisogna, allora, tenere conto nella loro valutazione, della portata di taluni particolari un poco friabili sotto il profilo storico: il sogno della moglie, che mette così in buona luce i pagani¹²⁶, ma soprattutto la consistenza stessa dell'interrogatorio subito da Gesù. Esso mostra «una contraddizione invalicabile». In Matteo e Marco «la caratteristica più appariscente è proprio il silenzio cocciuto di Gesù che riempie di meraviglia» il giudice¹²⁷, a differenza della articolazione giovannea.

Credo che, per una così grande differenza, sia doveroso tornare al racconto originario: «*Pilato, allora, lo interrogò: Sei tu il re dei Giudei? Gli rispose: Tu lo dici. I capi dei sacerdoti lo accusavano di molte cose. Perciò Pilato lo interrogò di nuovo dicendogli: Non rispondi nulla? Vedi di quante cose ti accusano? Ma Gesù non rispose nulla, sicché Pilato ne restò meravigliato. Dopo averlo fatto flagellare, lo consegnò affinché fosse crocifisso*».

Penso allora che i tentativi di Pilato di liberare Gesù, espressi dai Vangeli, indichino l'attenzione del giudice romano nel vagliare le risultanze istruttorie (oltre, quindi, lo scheletrico rapporto di Marco). La comunità dei credenti ha riletto successivamente l'ordinaria prudenza del magistrato come convinzione d'innocenza.

come risulta dai Vangeli e, in particolare, da Giovanni. A questo proposito ha ragione allora FRICKE, *Il caso Gesù*, cit., pp. 213 s., quando ironicamente denomina Pilato «galantuomo» che «gli evangelisti finiscono col presentare come un individuo amabile [...] che, tragicamente irretito, non ha potuto agire diversamente» e che «si informa educatamente sull'oggetto della denuncia». Per dirla con S. Paolo, «*Gesù Cristo [...] testimoniò la 'bella' confessione sotto Ponzio Pilato*» (1Tim. 6,13 – apici miei). Si noti, infine, che in Gv. 19,7-8, nel momento in cui Pilato sente che Gesù «*si è fatto Figlio di Dio [è] preso ancor più dalla paura*», e quando il Cristo gli rivela che anche il suo potere magistratuale gli «è dato dall'alto», «*dal quel momento cerca di liberarlo*» (cfr. Gv. 19,11-12). Riguardo poi all'affermazione di Pilato contenuta in Lc. 23,4 («*Non trovo nessun motivo di condanna*», ribadita in Lc. 23,14: «*non ho trovato in lui nessuna colpa*»), COHEN - PAULUS, *Einige Bemerkungen*, cit., p. 448, la qualificano come «*remarkable*» e «*incoherent response*», poiché sganciata dalla logica degli avvenimenti.

¹²⁶ Cf. LANCELLOTTI, *Matteo*, cit., p. 381 nt. 19.

¹²⁷ Cfr. FRICKE, *Il caso Gesù*, cit., p. 215.

Proprio le risultanze istruttorie avevano portato al seguente risultato: poiché Gesù si era costituito, a titolo del tutto originale, Messia, Figlio di Dio, si era nel contempo fatto «Re dei Giudei», che rappresentava «la forma secolarizzata, trasferita sul piano profano-politico», per il titolo di «Re di Israele», già per suo conto rivestito di una connotazione politica più marcata (Mc. 15,32; Gv. 1,49 e 12,13)¹²⁸.

Dio e Re di Israele: configurazione di un reato plurioffensivo, come diremmo con linguaggio giuridico moderno. Tale fatto, penalmente rilevante, duplice volto di una stessa realtà, offendeva nello steso tempo la *santità* di Jahwèh (secondo l'ordinamento ebraico) e minacciava la *sicurezza* del *populus romanus*, nonché la *maestà* dell'imperatore. Non a caso la sintesi si trova in Luca – che scrive per romani e greci – e che riporta espressamente i termini «Cristo re». E, come ho cercato di dimostrare, il «passaggio» tra i due ordinamenti non fu traumatico. Vi furono alcuni elementi di transizione: la profezia della distruzione del Tempio ed il contegno avanti al sommo sacerdote, come annotato in Giovanni, poteva fare di Gesù un delinquente contro lo Stato anche presso i Giudei, mentre il suo comportamento religioso lo qualificava come personaggio «da controllare», anche presso le autorità romane.

La circospezione di Pilato nell'interrogatorio, e che in questi termini mi pare giustificata e probabile, può ricollegarsi anche alle tre distinte accuse (sedizione, incitamento a non pagare i tributi, *affectatio regni*). L'elemento psicologico – l'intenzionalità – non può essere messo in dubbio ed è noto che, sotto Tiberio, i processi per lesa maestà divennero frequenti¹²⁹.

Quella che l'Evangelista Giovanni presenta, tra le altre, come una formidabile pressione sulle determinazioni di Pilato («Se lo liberi, non sei amico di Cesare») va ricondotta da un lato entro la tematica giovannea «ostile» ai giudei, dall'altro lato come riconferma della consumazione del delitto di lesa maestà¹³⁰. Quanto agli altri due capi d'imputazione, di qual certo perturbamento dell'or-

¹²⁸ Cfr. BLINZLER, *Il processo di Gesù*, cit., p. 247.

¹²⁹ Cfr. MOMMSEN, *Le droit pénal romain*, cit., p. 298.

¹³⁰ Cfr. Gv. 19,12. Ed il pericolo che un colpo di mano del popolo potesse fare di Gesù un vero re è provato dallo stesso Gv. 6,15 (proseguita dalla moltiplicazione dei pani).

dine sociale (che equivaleva all'equilibrio dei rapporti romano-giudaici, non sottovalutabile) si può parlare: tant'è che i discepoli si danno (prudentemente) alla fuga, e per molto tempo (Mt. 26,56b; Mc. 14,50; Gv. 20,19; At. 2,1-41); Pietro addirittura lo rinnega (conformi tutti gli Evangelisti). Ancora: Gesù crea confusione durante le feste più importanti; viola il sabato; provoca scompiglio tra i cambiavalute nel Tempio; disputa continuamente con l'aristocrazia ebraica¹³¹ in un'epoca in cui la «libertà di pensiero» comportava (naturalmente) rischi estremi.

Infine, in merito al presunto «divieto» di pagare le tasse, uno fra i maggiori conoscitori di Luca afferma: «Se i nemici lo interrogano sulle licità del tributo a Cesare, verosimilmente egli lo aveva messo qualche volta in dubbio»¹³².

9. Due questioni incidentali.

Rimangono ancora due avvenimenti da precisare nel loro significato: l'invio di Gesù ad Erode Antipa (esclusivo del Vangelo di Luca) e la celeberrima scena di Pilato che si lava le mani, questa patrimonio del solo testo di Matteo¹³³.

¹³¹ Cfr. Gv. 7,37-52 e 8,31-50; Mt. 12,1-8 (Mc. 2,23-28; Lc. 6,1-5); Mt. 21,12-13 (Mc. 11,15-19; Lc. 19,45-48 e Gv. 2,13-22). Un dissidio così insanabile (e voluto) da filtrare in due opere del primo cristianesimo: *Didachè* 8,1 («I vostri [= dei cristiani] digiuni, poi, non siano fatti contemporaneamente a quelli degli ipocriti [= i giudei]») ed *A Diogneto* 4,1 («Di certo, poi, i loro [= dei giudei] scrupoli riguardo ai cibi e la superstizione riguardo ai sabati, il vanto della circoncisione, l'ipocrisia del digiuno e della neomenia, pratiche ridicole e indegne di qualunque menzione, non credo tu abbia bisogno di apprenderli da me»): versioni, rispettivamente, di U. MATTIOLI, *Didachè*, Roma, 1984, p. 115 e di E. NORELLI, *A Diogneto*, Milano, 1991, p. 86. Sulle tematiche affrontate cfr. DODD, *Storia*, cit., p. 106; LÉMONON, *Jésus*, cit., pp. 43 ss. e M. SIMON, *Les sectes juives au temps de Jésus*, Paris, 1960.

¹³² Cfr. DA SPINETOLI, *Luca*, cit., p. 38, che così prosegue: «la domanda induce a pensare che circolassero pronunciamenti di Gesù su tale argomento. I suoi discorsi sull'abuso di potere potevano far supporre una sua ostilità nei confronti dei dominatori stranieri» (*ivi*, p. 624). Cfr., del resto, del solo Mt. 17,24-27, il pagamento del tributo al Tempio, dal quale Gesù si dichiara (*moraliter*) «esente» (Mt. 17,26b). Cfr. anche LÉMONON, *Jésus*, cit., pp. 46 s.

¹³³ Cfr. Lc. 23,6-12: in linea di principio il primo episodio trova possibile attuazione in *Cels.*, 37 dig., D. 48.3.11 pr.-1 (= Pal. *264): «Non est dubium, quin, cuiuscumque est provinciae homo, qui ex custodia producitur, cognoscere debeat is, qui ei provinciae praest,

Il primo brano ha costituito uno dei cavalli di battaglia dei sostenitori della «coartazione» sulla volontà di Pilato. Si dice: se anche Erode «non ha trovato nessuna colpa» (Lc. 23,15), così come Pilato, allora a quest'ultimo deve essere stata forzata la mano, fino alla condanna.

A mio giudizio militano, però, a sfavore della storicità alcune considerazioni. Ci si potrebbe domandare per quale motivo un elemento così importante sia stato omissivo da Matteo, Marco e Giovanni: nella loro venatura sottilmente anti-ebraica avrebbero potuto utilizzare un ulteriore elemento non «accessorio». Il brano, poi, è di Luca: il Vangelo destinato ai pagani. La preoccupazione di evitare scontri col potere politico (romano) è marcata¹³⁴. Tuttavia, anche considerandolo storicamente avverato, tale invio denota in Erode un mero intento ludico («da molto tempo desiderava vederlo per averne sentito parlare e sperava di vederlo compiere qualche miracolo», Lc. 23,8b). Il mortificante silenzio di Gesù delude il tetarca di Galilea e Perea, e fa il resto: Erode lo rimanda a Pilato¹³⁵. Ma la ragione di questo invio – se invio vi fu – è indicata nel versetto finale: «Erode e Pilato, che prima erano nemici, da quel giorno divennero amici» (Lc. 23,12): l'opportunità politica, e non l'interesse giuridico, provocarono il c.d. *elogium*. A Pilato più che un responso di Erode interessava una alleanza che gli facilitasse l'esercizio delle sue prerogative: offriva il tentativo (riuscito) per saldare un accordo. Fruttuoso per entrambi.

in qua provincia agitur. Illud a quibusdam observari solet, ut, cum cognovit et constituit, remittat illum cum elogio ad eum, qui provinciae praeest, unde is homo est: quod ex causa faciendum est; si tratta del c.d. 'elogio' quale declinatoria del foro competente, forse di età augustea e tiberiana (cfr. NARDI, *Il processo di Gesù*, cit., pp. 123 s.). Sul secondo episodio, cfr. Mt. 27,24-25.

¹³⁴ Cfr. quanto sostenuto *supra*, § 3 (e per le lettere neotestamentarie, cfr. Rom. 13,1; Efes. 5,21; 6,9; 1Tim. 2,1-2 e 1Pt. 2,13-17).

¹³⁵ FREPOLI, *Il processo*, cit., p. 58, afferma che «Gesù è un imbecille per Erode» e, dato il tenore del racconto, l'affermazione è rude ma precisa. Tuttavia, secondo J.B. TYSON, *Jesus and Herod Antipas*, in *J. Bibl. Liter.* 79 (1960), pp. 239 ss., stando ai Sinottici, Erode Antipa sarebbe stato un vero nemico di Gesù. Non è allora logicamente ammissibile che un tale detrattore, non abbastanza «retto» (cfr. Mc. 6,19-20), tanto da far uccidere il Battista per la volubilità di due donne (Mc. 6,21-28 e Mt. 14,3-11), mandi Gesù assolto puramente e semplicemente. Anche in questo caso COHEN - PAULUS, *Einige Bemerkungen*, cit., p. 449, parlano di «pronouncement somewhat confusing».

Quanto alla lavanda delle mani, neppure in questo caso si può affermare, in linea di principio, che quanto riportato dal solo Matteo non sia accaduto, per il solo fatto che gli altri Vangeli tacciono. Neppure può dirsi inverosimile, poiché «il gesto di lavarsi le mani dopo un omicidio [...] è attestato presso i Greci e i Romani come un rito che serve a proclamare la propria ragione ed allontanare la vendetta divina (cfr. Erodoto, *Le Storie* 1,35; Virgilio, *Eneide* II,719-720). Nella Bibbia, lavarsi le mani in occasione della morte violenta di un uomo è inteso come protesta d'innocenza (cfr. Dt 21,6-7) e come rinvio del "castigo del sangue" su altri (cfr. 2Sam. 1,16; At 18,6)»¹³⁶.

Allora la soluzione è rintracciabile proprio nelle intenzioni per cui fu redatto Matteo: un Vangelo scritto «da un ebreo», neppure coltissimo, «per gli Ebrei». Sorge, dunque, legittimo il dubbio che il suo autore si riferisse all'usanza ebraica (a lui certo nota) e non già a quella greco-romana (che solo per malcerta illazione potremmo ritenere a lui conosciuta). Lo dimostrerebbe l'affermazione successiva della folla: «il sangue è su di noi e sui nostri figli» (Mt. 27,25) che si adatta solamente al senso ebraico dell'usanza. Non a quello romano o greco.

Direi, quindi, che, per assurdo, a lavarsi le mani è un... Pilato ebreo!

10. Chiusura del procedimento. Condanna ed esecuzione.

Terminata la fase del giudizio, Pilato emette «formalmente» la sentenza di condanna: reo di lesa maestà, Gesù sedicente «re dei Giudei», *confessus*, deve essere crocifisso.

La pena tipicamente romana, tutto lo svolgimento della fase esecutiva dimostrano l'emissione di una vera sentenza da parte del magistrato romano nell'esercizio dei suoi poteri¹³⁷, che sono, per

¹³⁶ Così LANCELLOTTI, *Matteo*, cit., p. 382 nt. 24.

¹³⁷ Così come provato anche dal verbo utilizzato da Gv. 19,13 (ἐκάθισεν) sia che indichi l'atto di Pilato di prendere posto sulla sella curule (come ritengono A. BISCARDI, in *Presentazione a NARDI, Il processo di Gesù*, cit., p. 5 e SEGALLA, *Giovanni*, cit., p. 444 nt. 13) sia che significhi che il magistrato vi fece sedere Gesù (conformemente alla teologia del quarto Vangelo, come propone I. DE LA POTTERIE, *Jésus roi et juge d'après Jn*

loro natura, in stridente contrasto con le ipotesi di «delibazione» di presunta sentenza sinedrile.

Pilato, dunque, «consegnò»¹³⁸ Gesù affinché fosse crocifisso e, poiché l'esecuzione seguiva immediatamente alla pronuncia della condanna, questi fu preso in consegna dai soldati «esecutori di giustizia»¹³⁹. Conferma la ritualità l'episodio, di Matteo, in cui Giuseppe di Arimatea «chiese [a Pilato] il corpo di Gesù» ormai deceduto: non vi sarebbe stato motivo di domandare tale permesso al magistrato romano se questi avesse semplicemente «consegnato» il sedicente Messia ai Giudei¹⁴⁰.

La logica interna deve far pensare che vi sia stata una decisione rituale, propria ed autonoma di Pilato. In altri termini, ad esecuzione da parte dei soldati romani, deve corrispondere una sen-

19,13, in *Biblica* 41 [1960], pp. 217 ss.), indica chiaramente luogo e momento di emissione di una sentenza.

¹³⁸ NARDI, *Il processo di Gesù*, cit., p. 146, specifica come Luca usi il verbo ἐπέκρινεν nel senso tecnico di «sentenziare» e παρέδοχεν (Lc. 23,24-25), il quale indica la volontaria consegna per le finalità esecutive. Per le voci riportate ora e nella nota precedente, cfr. H. STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae*, Graz, Akademie Druck-u. Verlagsanstalt, 1954, e K. ALAND, *Vollständige Konkordanz zum Griechischen N.T.*, Berlin-New York, 1980.

¹³⁹ Gv. 19,23 riporta anche il loro numero: quattro (per la divisione delle vesti, usanza degli esecutori latini: cfr. *Ulp.*, lib. 10 *de off. proc.*, D. 48,20.6 [= Pal. 2250]) preceduti dal Centurione *exactor mortis*. Cfr. NARDI, *Il processo di Gesù*, cit., pp. 155-167; BLINZLER, *Il processo di Gesù*, cit., pp. 327-345; IMBERT, *Il processo di Gesù*, cit., pp. 133-155; SPEIDEL, *Il processo a Gesù*, cit., pp. 127-167. Quanto all'esecuzione mediante crocifissione, cfr. E. CANTARELLA, *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, Milano, 1991, pp. 186-198, in cui si specifica come la croce di Cristo fosse «sublime» (cioè «particolarmente alta e visibile», *ivi*, p. 195, come prova anche Gv. 19,20) ed il condannato vi fosse «inchiodato» e non semplicemente legato: M. HENGEL, *Crocifissione ed espiazione*, Brescia, 1988, in cui si dimostra come la «crocifissione» fosse il sommo supplizio (il più infamante), cominato per i crimini più gravi, inflitto specialmente *humilioribus* (da ultimo cfr. R. RILINGER, *Humiliores-Honestiores. Zu eine sozialen Dichotomie im Strafrecht der römischen Kaiserzeit*, München, 1988, in cui al cap. XI si evidenzia l'originaria indifferenza dello *status* in materia di *crimen maiestatis*) e, seppure noto al diritto ebraico, abolito da Erode (cfr. RILINGER, *op. cit.*, pp. 68-100, 122-129 in particolare).

¹⁴⁰ Cfr. Mt. 27,57-58.50-52; Mc. 15,42-45; Lc. 23,50-53 e Gv. 19,31.38. Cfr. D. 48.24 (*De cadaveribus punitorum*), su cui MOMMSEN, *Le droit pénal romain*, cit., 3, p. 246. Pilato concesse il corpo, nonostante si trattasse di un reo di lesa maestà, poiché era la preparazione della Pasqua. Ebbe, cioè, l'accortezza politica di non «*curtis Iudaeis opedere*» (Hor., *Serm.* 1.9.69).

tenza del magistrato romano. Poiché non si eseguirebbe qualcosa di giuridicamente inesistente.

Un ultimo dettaglio: sulla croce vi era affisso il *titulus*, ossia la visibile motivazione della condanna (Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ Βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, Gv. 19,19): se Pilato non avesse condannato formalmente Gesù alla croce, non avrebbe «motivato» espressamente la sua morte. Non solo, ma se il magistrato si fosse limitato a «delibare» la decisione del Sinedrio (cosa che, ripeto, mi pare in contrasto con le prerogative di cui erano dotati i magistrati provinciali, in particolare se muniti di *ius gladii* come Pilato), i sommi sacerdoti non avrebbero dovuto richiedere la modifica del *titulus*, per di più senza ottenere soddisfazione¹⁴¹.

¹⁴¹ Cfr. Gv. 19,21-22. «Non si tratta di una sorta di 'dispetto' [...] bensì una necessità legale [...] la sentenza, una volta letta, non può più essere aumentata né diminuita di una sola lettera», così MESSORI, *Patì*, cit., p. 316 (citando S. Bartina). Quando al termine Ναζωραῖος esso viene comunemente tradotto in «Nazareno»: così tutte le edizioni italiane della Bibbia, comprese l'edizione Ufficiale C.E.I., Roma, 1989, p. 1080, la prestigiosa Bibbia, a cura dei Gesuiti della «Civiltà Cattolica» e di S. Fedele (Milano, 1983, p. 2107), la celeberrima Bibbia di Gerusalemme delle Deboniane, Bologna, 1982, p. 2311. Solamente SEGALLA, *Giovanni*, cit., p. 447 traduce con «Nazoreo». Secondo la tradizionale lezione ancora MARTINI, *Atti*, cit., p. 298 nt. 5; G. RAVASI, *Nazareth, enigma evangelico?*, in *Jesus* 4 (1991), pp. 122 s. e da ultimo MESSORI, *Patì*, cit., p. 312. Fra i testi specialistici, ancora in questo senso le voci «Nazareno» e «Nazaret» rispettivamente di A. GANCHO - A. ROLLA, in *Enciclopedia della Bibbia*, V, Torino, LDC, 1971, pp. 72 ss., mentre sulla questione tace C. SPICQ, *Notes de lexicographie Néo-Testamentaire*, Fribourg (Suisse), Orbis Biblicus et Orientalis 22/1-3, 1978; J.H. BERNARD - H.A. MC NEILE, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. John*, 2, Edinburgh, 1953, p. 627, si limita ad affermare «as it appears in Jn. it included both the Name [Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος] and an indication of crime, conveyed in words of mockery». Sul significato del termine è infatti passata praticamente inosservata un'opera di E. ZOLLI, *Il Nazareno - Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell'aramaico e del pensiero rabbinico*, Udine, Istit. Edizioni Accademiche, 1938, pp. 1-49 in cui l'autore, contestando con valide argomentazioni le ipotesi proposte negli anni precedenti («di Nazareth», *neçer* come virgulto da Is. 11.1; *naçor* come osservante; *niçirtu* come custode di misteri *mandeo-nazoreo*; *nazir* da Nm. 6.1-21: tesi ricordate in parte da X. LÉON-DUFOUR, *Dizionario del Nuovo Testamento*, Brescia, 1978, p. 376 il quale, tuttavia, riconosce che «il termine pone un problema di etimologia non ancora risolto») ritiene, invece, che il termine debba derivare dall'aramaico, lingua corrente degli Ebrei al tempo di Gesù; che debba indicare qualcosa di oggettivo (al di là di odio, derisione o venerazione); che debba costituire il cuore della attività di Gesù e dei discepoli e, infine, che sia indissolubilmente legato alla sua vita e alla sua morte. Zolli propone allora la derivazione dall'aramaico *neçar* che significa *cantare, declamare* da cui Ναζωραῖος cioè *Predicatore*. Mi pare giusto far notare che il termine si trova anche

11. Epilogo.

Sono giunto, dunque, alla conclusione di questo itinerario di ricerca che ha rappresentato per me fonte di intense meditazioni sia come cristiano sia come cultore del diritto antico. E credo, in coscienza, di essere rimasto fedele all'intento iniziale di fornire, per quanto mi fosse possibile, un contributo allo studio del diritto criminale romano nelle province, con particolare riguardo al *crimen laesae maiestatis*, durante il principato di Tiberio¹⁴².

Le convinzioni maturate mi portano ad essere in disaccordo con gli autori che hanno ravvisato nella vicenda processuale di cui fu soggetto passivo Gesù di Nazareth, la presenza di due distinti processi (uno giudaico, l'altro romano). Ritengo, invece, che vi sia stato un unico procedimento scandito in due fasi distinte, che possiamo denominare «istruttoria» l'una (presso il Sinedrio) e «del giudizio» l'altra (davanti a Pilato). Due fasi, pertanto, autonome dal punto di vista strutturale, ma consequenziali sotto il profilo processuale e, funzionalmente, collegate. Mi trovo, allora, in antitesi logica con il Colin il quale respinge l'idea che sia stato celebrato «un seul procès du Christ: soit religieux, devant le Sanhèdrin, soit politique, devant Pilate»¹⁴³. Ma la diversa opinione deriva dall'aver egli accolto una soluzione classica: la distinzione tra «processo» sinedrile in processo «religioso» e «processo» presso Pilato quale processo «politico».

in Gv. 18.5.7; Mt. 2.23 (con significato promiscuo); 26.71; Mc. 10.47; Lc. 18.37; 24.19 (nella maggior parte dei manoscritti); 18.5.7; Atti 2,22; 3.6; 4,10; 22,8; 24.5 e 26,9; cfr. A. MERK, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, Roma, 1942 ed ALAND, *Vollständige*, cit. Il complesso dei caratteri della «predicazione» di una dottrina in molti punti diametralmente opposta a quella seguita dal popolo (cfr. ZOLLI, *Il Nazareno*, cit., p. 40 nt. 103) attirò dunque l'attenzione delle Autorità ebraiche su Gesù e ne provocò l'intervento. Solamente NARDI, *Il processo*, cit., p. 12 nt. 12, opera un veloce rimando alla tesi dello Zolli.

¹⁴² Confermando le ipotesi di partecipazione delle autorità locali all'amministrazione della giustizia. Di utile consultazione, oltre al già menzionato MOMIGLIANO, *Ricerche*, cit., anche E. VOLTERRA, *Diritto romano e diritti orientali*, Bologna, 1937, pp. 169-173 (testo e note).

¹⁴³ Cfr. COLIN, *Les villes libres*, cit., p. 10. Questo autore ritiene di poter evidenziare addirittura quattro distinti dibattimenti, culminanti con l'intervento di Pilato e con quello decisivo della folla. Un altro autore, invece, ha centrato la condanna e l'esecuzione da parte di Pilato, dovute al carattere politico del crimine: cfr. H. SCHUMANN, *Bemerkungen zum Prozess Jesu vor dem Synedrium*, in *ZSS rom. Abt.* 82 (1965), pp. 315 ss.

Secondo la mia ricostruzione, si ebbero due fase «giuridiche» (ergo processuali in senso forte) che non possono essere qualificate, se non solo in modo esogeno, come religiosa e politica. Intersarano, certo, questioni di fede (accusa di bestemmia) e questioni di diritto criminale romano (accusa di lesa maestà). Ma il Sinedrio agì in virtù delle proprie funzioni di organo istruttorio, in merito a fatti penalmente rilevanti, la cui competenza (*iudicandi et decidendi*) era stata ad esso sottratta: i crimini punibili con la pena di morte¹⁴⁴, consapevole, a mio avviso, che quella particolare forma di blasfemia corrispondeva, nello stesso tempo, ad una lesione (grave) della *maiestas populi romani* e di Tiberio.

A séguito del giudizio, il magistrato romano emise sentenza legittima di condanna a morte.

La domanda eventuale se Pilato abbia agito con leggerezza, non mi pare possa trovare ampio spazio: al limite risponderci che giudicò con la severità imposta dall'imperatore Tiberio, come dimostrano le fonti, e dunque in conformità con la «giurisprudenza» dell'epoca¹⁴⁵.

Esterno a questa logica, dunque, chiedersi chi tra Sinedrio e Pilato debba vedersi imputata la «responsabilità» della morte di Gesù. Furono due poteri che agirono secondo le rispettive prerogative, nell'esercizio delle loro funzioni; dunque secondo una «almeno generale (sostanziale) legittimità»¹⁴⁶. La fede cristiana ha

¹⁴⁴ Fatta soltanto eccezione per la violazione della balastrata del Tempio, su cui cfr. *supra*, § 7.

¹⁴⁵ Suet., *De vita Caes.* 3,58 (Tib.): «Sub idem tempus consulente praetore an iudicia maiestatis cogi iuberet, exercendas esse leges respondit et atrocissime exercuit», passo correlato a Tac., *Ann.* 1.72.4: «mox Tiberius, consultante Pompeio Macro praetore an iudicia maiestatis redderentur, exercendas leges esse respondit». E, comunque, Pilato dovette essere «convinto» della colpevolezza secondo il principio riportato da Ulp., lib. 7 de off. proc., D. 48.19.5 pr. (= Pal. 2189): «satis enim inipunitum relinqui facinus nocentis quam innocentem damnari», al suo tempo forse già vigente (e, comunque, di tale naturale saggezza da essere patrimonio di ogni giudizio, come ha confermato T.O. MARTIN, *A curious parallel: D(48.19)5 pr. - Matt. XIII, 29*, in *Seminar* 6 [1948], pp. 20 ss.).

¹⁴⁶ Cfr. PAJARDI, *Un giurista legge la Bibbia*, cit., *passim*. Per questi motivi non riesco a riconoscermi in quegli autori che, come LÉMONON, *Pilate*, cit., p. 189, ritengono che «les Juifs portent contre Jésus une accusation habile, car le motif invoqué, la revendication de la royauté, empêche Pilate de relâcher Jésus au alors le gouverneur doit faire la preuve de la parfaite innocence [cfr. nota precedente] de Jésus», o che affermano i Giudei, per nulla costituiti in organo formale di giustizia, abili nell'esigere (ed ottenere)

poi intessuto lo scarno «racconto originario» della Passione con i motivi della venerazione per Cristo Signore, Servo sofferente di Jahwèh¹⁴⁷, e con le tematiche neotestamentarie che hanno prodotto una reinterpretazione complessiva del processo in chiave anti-ebraica, ma dalla quale è possibile risalire ad una versione meno laterale, grazie all'utilizzo delle fonti giuridiche di cui disponiamo e delle conclusioni della moderna epistemologia biblica.

Parlare di «legittimità» nella sostanza non equivale tuttavia a voler negare l'esistenza in quella vicenda di una componente motivazionale d'ordine «politico»: non si può essere così ingenui da ritenere che non abbiano giocato nell'azione del Sinedrio (e probabilmente anche di Pilato) interessi politici, anche forti. La classe egemone, infatti, è portata a respingere quanto rimetta in discussione la sua stabilità. L'inamovibilità è la «tentazione» propria e naturale di coloro che rivestono funzioni con risvolti pubblici. Specialmente dove queste funzioni si legittimino su uno sfondo etico e religioso: restare al potere per il *bene* del popolo. In nome del quale, *bene*, si può giungere ad affermazioni emblematiche quali: «conviene che muoia un solo uomo per il popolo»¹⁴⁸.

Legittimità sostanziale, certo, *fatte salve però le responsabilità individuali*¹⁴⁹.

Il motivo «politico» fu anche causa dell'incomprensione di Gesù da parte dell'aristocrazia ebraica (e di parte del popolo). Ma, se non si accetta Gesù come Cristo, dall'angolo visuale del giudaismo palestinese ortodosso del tempo, non si può non considerare reo di bestemmia il sedicente messia e, per il nesso chiarito, reo di lesa maestà.

da Pilato la condanna a morte di Gesù (cfr. R. BESNIER, *Le Procès de Jésus*, in *Rev. Hist. Droit* 18 [1950], pp. 191 ss.).

¹⁴⁷ Cfr. Is. 42,1-9; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12 (e cfr. Mt. 27,46-50 e Mc. 15,34-37).

¹⁴⁸ Cfr. Gv. 18,14 e vd. anche 11,50 («... piuttosto che perisca tutta intera la nazione»). L'incomunicabilità discende dal fatto che Gesù predicò che «volere bene» (amare, agapicamente) è infinitamente superiore a volere «il» bene (in senso solo morale). Il secondo termine della questione presuppone necessariamente il primo, ma non può sostituirlo. Ciò che mette in discussione, spesso, anche la nostra identità di cristiani. *Grano sinapis*.

¹⁴⁹ In altre parole, ancora con P. PAJARDI, *L'utopia avverata. Meditazioni immaginarie di Tommaso Moro*, Padova, 1990, p. 79, per concludere che «la disponibilità del giudice ad essere anche e soprattutto uomo sia e debba essere instancabile».

Non ritengo pertanto dovere dello storico del diritto domandarsi se il processo fu «giusto» o «ingiusto». Un tale giudizio dipende dai convincimenti etici (e qui il termine va inteso nel senso più ampio) che si abbiano e che divergono profondamente da persona a persona. A mio modo di vedere, lo storico del diritto deve chiedersi se quel giudizio (ma queste riflessioni possono estendersi ben oltre il tema presente) fu «conforme» o meno alle norme allora in vigore: in questo senso, sì, *iudicium «iustum»* o «*in-iustum»*. Per offrire veramente contributi allo studio del diritto antico. E come ho già ribadito, nel processo a Gesù la conformità sostanziale fu rispettata.

Certamente, a prescindere dalla adorazione cristiana tributata a Gesù quale vero Dio e vero uomo, oppure dalla venerazione semplicemente umana che si nutra per Lui come per una di quelle rare ed irripetibili figure che la storia ha visto scorrere sul suo paziente orizzonte, sento profondamente che la sola curiosità scientifica è destinata a lasciare «essenzialmente» insoddisfatti. Così come accadde a Pilato, l'esperienza del quale apre e chiude questo studio: «*Tu da dove vieni? – Gesù non gli diede risposta*» (Gv. 19,9)¹⁵⁰.

¹⁵⁰ Al momento di chiudere l'articolo, ricevo l'ultimo quaderno di *Civiltà Cattolica* (2/1993), il cui editoriale «*Gesù nella storia. Una vita che non si chiude con la morte*» (*ivi*, pp. 105 ss.), dedica alcune riflessioni al «processo a Gesù» (pp. 114 s.), con la solita chiarezza, adeguandosi, tuttavia, a schemi tradizionali.

Per completezza, da ricordare anche U. TALJA, *Il processo di Gesù*, in *La Scuola Cattolica* 16/6 (1930), pp. 23 ss., che sembra intuire per primo la differenza tra un «Gesù bestemmiatore» ed un «Gesù rivoluzionario» (cfr. *ivi*, p. 34), sebbene concluda che «tutte e due [le colpe] erano insussistenti». Intuizione resa più esplicitamente dal notevole contributo di L. BOVE, *A proposito del processo di Gesù*, in *Studi in onore di E. Volterra*, 2, Milano, 1971, pp. 83 ss.: cfr., in particolare, pp. 103 s. Nonostante non tragga fino in fondo le conclusioni, terminando per il doppio processo (cfr. *ivi*, p. 105 e pure p. 101 circa il giudizio di *sostanza* del magistrato romano). Da ultima, ma non per rilevanza, la monografia di D. ROMANO, *Il processo di Gesù*, Bari, Palomar, 1992. Si tratta di una ricerca condotta – *de facto* – parallelamente alla mia (cfr. *ivi*, p. 11); per questo motivo ne rilevo con piacere i significativi punti di contatto che confermano la mia impostazione metodologica: 1) la corposa analisi delle fonti canoniche e, soprattutto, extraevangeliche; 2) l'analisi delle istituzioni politiche; 3) l'approccio giuridico dell'indagine e 4) per le deduzioni, la convergenza, ad esempio, di giudizio circa la fase presso Erode (cfr. *ivi*, p. 303) o circa la lavanda delle mani di Pilato (*ivi*, p. 308 giudicata «alquanto improbabile»). Lascio, invece, ai lettori evidenziare le diverse conclusioni (fra tutte, ancora in ordine alla delibazione – che Romano chiama «ratifica» – cfr. *ivi*, p. 193 pur con i correttivi di p. 301).