

## GESÙ E IL SUO PROCESSO 'NELLA PROSPETTIVA EBRAICA'

MASSIMO MIGLIETTA \*

1. Il 'processo a Gesù' rappresenta, come è noto, uno degli argomenti più complessi e controversi della storia — e della storia giuridica in particolare.

Si tratta, forse, del tema intorno al quale è venuta a comporsi la letteratura 'più disperante', sia per l'estensione della stessa (sono, infatti, circa un migliaio le opere specialistiche dedicate al 'processo a Gesù', senza contare gli studi sulla vita del Nazareno) <sup>(1)</sup>; sia per il fortissimo carico emozionale e ideologico che tale evento ha sempre portato con sé (sintetizzabile nella questione della 'culpa iudaica'); sia, infine, per la complessità e, in certo qual modo, unicità delle testimonianze dirette — i Vangeli canonici e apocrifi — attraverso le quali è possibile cimentarsi in un tentativo di ricostruzione della vicenda strettamente processuale <sup>(2)</sup>.

Gli scritti neotestamentari non possono essere classificati, infatti, come sorta di verbali

---

[In corso di pubblicazione sulla Rivista 'Athenaeum', n.d.r.].

\* A proposito di C. Cohn, *Processo e morte di Gesù. Un punto di vista ebraico*, G. Zagrebelsky (a cura e traduzione di), Torino, Einaudi 2000, pp. XXXV-442, con 'Prefazione' di Zagrebelsky (pp. XI-XXXIII) e 'Postfazione' di C. Wiese (pp. 379-394), da: C. Cohn, *Der Prozeß und Tod Jesu aus jüdischer Sicht*, C. Wiese - H. Liron (a cura e traduzione di), Frankfurt a.M., Jüdischer Verlag 1997; ed. orig.: *Mišpatô ûmôtô šael Ješû hannasrî*, Jerusalem 1967; ed. inglese: H. Cohn, *The Trial and Death of Jesus*, New York, Ktav Publishing House 1971 [che qui si citerà dalla ed. 1977<sup>3</sup>]. Dello stesso Autore si veda, inoltre, come Haim H. Cohn, *Reflections on the Trial and Death of Jesus*, in *Israel Law Review* 2 (1967), pp. 332-379 (è edito anche autonomamente da *The Israel Law Review Association* 1967).

Riproduco il testo della relazione da me tenuta nella Sala Bianca dell' 'Almo Collegio Borromeo' di Pavia il 14 febbraio 2001, in occasione della presentazione dell'opera da parte del professore Gustavo Zagrebelsky, giudice della Corte costituzionale. Al testo del mio colloquio ho unito il necessario apparato critico (nel quale ho tenuto conto, seppure molto sinteticamente, di alcune riflessioni che avevo svolto a Gerusalemme, il 28 dicembre 1999, in occasione di una 'Giornata di studio' dedicata al tema e cit. *infra*, nt. 5). Ho ritenuto opportuno omettere, per sobrietà, i saluti e le iniziali, consuete, parole introduttive.

<sup>(1)</sup> È appena il caso di ricordare come anche le opere sulla 'vita di Gesù' — un vero *genus* — dedichino una parte consistente alla drammatica fine del Protagonista. Quanto, poi, alla mole delle pubblicazioni, solamente la voce 'Dio' ne vanta un maggior numero rispetto a quella 'Gesù': cfr. V. Messori, *Ipotesi su Gesù*, Torino 1986<sup>32</sup>, pp. 18-19: «Nel solo secolo scorso [= XIX], a lui sono stati dedicati circa 62 mila volumi. Alla Biblioteca Nazionale di Parigi, specchio della cultura occidentale, la sua "voce" è seconda per numero di schede. La prima, significativamente, è *Dieu*».

<sup>(2)</sup> Per le fonti extraevangeliche cfr. C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., pp. 321-341 (cap. XI, 'Gli atti di Pilato') e pp. 342-364 (cap. XII, 'Fonti non cristiane'). L'Autore dedica, in questa sede, ampie e, talora, complesse analisi dei testi che potrebbero apparire perfino sproporzionate, poiché la conclusione cui egli perviene si identifica con le seguenti espressioni: «Il risultato complessivo al quale portano le fonti non cristiane sul processo e sulla crocifissione di Gesù è dunque nullo. Accidentalmente o deliberatamente, la strada risultò spalancata per l'affermarsi di un monopolio cristiano di tutte le testimonianze e di tutti i resoconti e della loro trasmissione, insieme agli obiettivi dettati dalla politica e dal pregiudizio cristiano» (*ibid.*, p. 364 ult. cpv.).

processuali né, tantomeno, quali fonti storiche: sono, al contrario, opere ‘tematiche’ <sup>(3)</sup>, per le quali la storia rappresenta lo strumento — e non il fine — funzionale al concreto inserimento dell’annuncio che il *Lógos* (*Verbum*) si è fatto carne, è stato rifiutato dal ‘suo’ popolo — il popolo eletto — e, per questo, ha patito la sofferenza e la morte, ma è risorto, secondo le profezie <sup>(4)</sup>.

Alla luce di queste particolarità, il ‘processo a Gesù’ inizia ad avere una ‘storia letteraria’ del tutto peculiare immediatamente dopo la sua celebrazione. Come ha affermato il Casavola, esso «è stato da subito oggetto di un altro processo: contro Pilato, contro i Romani, contro i *Iudaei*» <sup>(5)</sup>.

Risulta essere particolarmente significativa, a questo riguardo, una pagina tratta dagli *Atti degli apostoli*, in cui Pietro e Giovanni, insieme ‘ai loro fratelli’ <sup>(6)</sup>, scorgono nel destino subito da Gesù la realizzazione di una profezia davidica <sup>(7)</sup>: «*Davvero in questa città [= Gerusalemme] Erode e Ponzio Pilato coi pagani e i popoli di Israele hanno fatto congiura contro Gesù, santo servo del Signore [...], per compiere quanto la tua [= di Dio] mano e la tua volontà avevano stabilito che avvenisse*» <sup>(8)</sup>.

La presenza dell’inciso «*hanno fatto congiura*» («*συνήχθησαν ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά*») è il segno manifesto dell’inserimento, all’interno della dialettica neotestamentaria, di una prima ‘interpretazione dei fatti’ tesa ad insinuare l’idea che, con riferimento al «*santo servo del Signore*», non sia stata celebrata una autentica vicenda processuale bensì sia stata architettata (e, quindi, attuata) una vera e propria cospirazione <sup>(9)</sup>.

<sup>(3)</sup> Si tratta di una definizione — credo fedele alla realtà — da me proposta in *Riflessioni intorno al processo a Gesù*, in *Jus* 41 (1994), p. 154 (in particolare, e cfr. anche pp. 151 sgg.).

<sup>(4)</sup> Si tratta del cosiddetto ‘annuncio kerygmatico’ (in dottrina v., per tutti, K. Rahner, s.v. ‘*Kerygma*’, in *LThK*, 6, coll. 122-126, con bibliografia) di cui si può riscontrare una forma teologicamente elaborata nel ‘Prologo’ di *Ioh.* 1.1-5 («*Ἐν ἀρχῇ [cfr. Gen. 1.1 incipit] ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν. Πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. Καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν*»).

<sup>(5)</sup> Cfr. F.P. Casavola, *Prefazione ad Aa.Vv., Il processo contro Gesù*, F. Amarelli - F. Lucrezi (a cura di), in coll. *Quaestiones. Momenti di vita processuale romana*, 2, Napoli 1999, p. XIII. L’opera è stata presentata ufficialmente a Gerusalemme il giorno 28 dicembre 1999 presso la Sala del Centro Studi sull’Ebraismo Italiano, durante una apposita ‘giornata’ dedicata a ‘*Diritto e processo criminale nella Giudea romana*’ organizzata dall’Istituto Italiano di Cultura in Israele, dal Centro Studi sull’Ebraismo Italiano di Gerusalemme, dal Harry and Michael Sacher Institute for Legislative Research and Comparative Law della Hebrew University of Jerusalem e dalla Casa Editrice Jovene di Napoli (cfr. la mia ‘cronaca’ *Il ‘processo contro Gesù’ e l’anno giubilare*, in *Labeo* 46 [2000], pp. 318-321 nonché S.-A. Fusco, *Gerusalemme: il processo a Gesù ovvero l’indagine storica agli albori del terzo millennio*, in *SDHI* 66 [2000], pp. 603-608).

<sup>(6)</sup> Cfr. *Act. ap.* 4.23-24a.

<sup>(7)</sup> Cfr. *Psal.* 2.1-2, in cui si profetizzava: «*Perché si son mobilitate le genti | e i popoli fan vani progetti? | S’accampano i re della terra | e i potenti hanno fatto congiura | contro Jahvèh e il suo consacrato*» (la costruzione che interessa è data dall’impiego di «*συνάγω ἐπὶ τινά*»). Il brano degli *Atti degli apostoli*, dopo aver riportato espressamente i due versetti iniziali del Salmo, riprende, senza soluzione di continuità, con «*συνήχθησαν γάρ...*» a dimostrazione che la profezia è stata realizzata proprio nel ‘processo’ (*rectius*: nella congiura) ‘contro’ Gesù. V. nt. sg.

<sup>(8)</sup> Cfr. *Act. ap.* 4.27-28: «*Συνήχθησαν γὰρ ἐπ’ ἀληθείας ἐν τῇ πόλει ταύτῃ ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν, ὃν ἔχρισας, Ἡρώδης τε καὶ Πόντιος Πιλάτος σὺν ἔθνεσις καὶ λαοῖς Ἰσραήλ, ποιῆσαι ὅσα ἡ χεὶρ σου καὶ ἡ βουλὴ πρόρριπεν γενέσθαι*». Sul punto, cfr. anche quanto già osservato in M. Miglietta, *L’invio al tetararca di Galilea e Perea*, in *Aa.Vv., Il processo contro Gesù*, cit., p. 110.

<sup>(9)</sup> Poco prima, nella stessa opera apostolica, Pietro si rivolge ai ‘*capi del popolo*’ e agli ‘*anziani*’: difendendo il compimento dei miracoli nel nome di Gesù, egli afferma di agire «*nel nome di Gesù Cristo, il Nazareno, che voi avete crocifisso*» (*Act. ap.* 4.8-12). Ed anche l’apostolo Paolo — in *1Tim.* 6.13 — ricorderà che Gesù Cristo «*testimoniò la bella confessione sotto Ponzio Pilato*» («*καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν...*»). Al giurista non può sfuggire la ricchezza di significati implicata dal versetto: il termine ὁμολογία, infatti, illustra tanto la ‘confessione (giudiziale)’ quanto la ‘confessione’ o ‘professione (di fede)’, così come il verbo μαρτυρέω rappresenta sia il ‘testimoniare (in giudizio)’, sia il

Un secondo dato 'ambientale', non altrimenti evitabile, è espresso dal fatto che le opere neotestamentarie furono redatte in un periodo in cui la Chiesa primitiva, da un lato, era entrata in conflitto col giudaismo ufficiale <sup>(10)</sup>, mentre, dall'altro lato, cercava di instaurare un rapporto di fiducia col potere romano <sup>(11)</sup>. Sono, pertanto, numerosi i riferimenti alla Passione e alla morte di Gesù nella letteratura cristiana antica e medievale <sup>(12)</sup>, in cui viene calcata la mano sulla 'responsabilità (*rectius: culpa*) giudaica' <sup>(13)</sup>.

'testimoniare' o 'rendere testimonianza (alla verità)'. Quanto poi alla precisazione paolina secondo cui la testimonianza di Gesù (sottinteso, alla verità) fu *καλή* — nell'accezione di uno degli aggettivi greci indicanti, nella più ampia gamma possibile, il concetto etico ed estetico del 'bello-e-buono' — si manifesta un 'giudizio interpretativo' non equivoco del 'processo', che fu 'buono' (assolutamente) se osservato dal lato della vittima e, per contrasto, (assolutamente) 'malvagio' se riguardato dalla parte dei 'persecutori'. Nel suo complesso, il brano paolino mi pare rifletta in qualche modo la narrazione del processo offerta da Giovanni, ove trapela «la libera e virile accettazione delle sofferenze [...] unitamente alla logica adamantina con cui Gesù conduce (e dirige) l'interrogatorio del magistrato romano» (cfr. M. Miglietta, *Riflessioni intorno al processo a Gesù*, cit., p. 158)

<sup>(10)</sup> Si vedano, ad esempio, le espressioni contenute nella *Didaché* o nella lettera *A Diogneto* sul digiuno e sui riti ebraici, che rasentano addirittura i colori della critica feroce. V. anche *infra*, ntt. 130-131.

<sup>(11)</sup> Si leggano, a questo proposito, le cosiddette '*lettere di Pietro*' (1Pt. 2.13 sgg., in particolare) nonché le *Apologie* di Giustino, espressamente finalizzate a mostrare che i cristiani sono 'buoni cittadini'.

<sup>(12)</sup> Le opere intitolate (o sottotitolate) '*adversus Iudaeos*' et *similia*, finiscono per assumere, infatti, i contorni del vero e proprio 'genere letterario' a sé stante — di cui, mi pare, la dottrina moderna non si sia resa conto a sufficienza (ma gli 'Indici' del Migne presentano le voci '*Judæi*' e '*Judæorum reprobatio, nequizia, perfidia, etc.*': cfr. Migne, *Patrologia Latina* [da ora: *PL*], 221, col. 1210): sul punto v. alcune indicazioni contenute nel mio lavoro *Roma ed il messianismo nella transizione dalla regalità all'impero*, in *Panorami* 8 (1996), pp. 60-61 nt. 210 e 216 (in particolare). Cfr., infatti, Tertull., *Adversus Iudaeos*, in *PL*, 2, coll. 595 sgg.; Cyprian. Carthag., *Testimonia adversus Iudaeos*, in *PL*, 4, coll. 675 sgg.; Auct. incert., *De montibus Sina et Sion. Tractatus adversus Iudaeos*, in *PL*, 4, coll. 909 sgg.; Auct. incert., *Tractatus adversus Iudaeos qui insecuti sunt Domini Nostrum Jesum Christum*, in *PL*, 4, coll. 919 sgg.; Aug. Hipp., *Contra Iudaeos, paganos et Arianos*, in *PL*, 42, coll. 1115 sgg.; Id., *Tractatus adversus Iudaeos*, in *PL*, 42, coll. 51 sgg.; Joan. Pherrepon., *Amimadversiones in tractatum adversus Iudaeos*, in *PL*, 47, coll. 508 sgg.; Isid. Hispal., *De fide cattolica ex Veteri et Novi Testamento contra Iudaeos ad Florentiman sororem suam*, in *PL*, 83, coll. 449 sgg.; Amulo Lugd., *Epistola seu liber contra Iudaeos ad Carolum regem*, in *PL*, 116, coll. 141 sgg.; Fulbert. Carton., *Tractatus contra Iudaeos*, in *PL*, 141, coll. 305 sgg.; Petrus Damian., *Antilogus contra Iudaeos, ad Honestum virum clarissimum*, in *PL*, 145, coll. 41 sgg.; Guibert. S. Mariae de Novigento, *Tractatus de Incarnatione contra Iudaeos*, in *PL*, 156, coll. 489 sgg. nonché Gualter. de Castellione – Balduin. Valentianens., *Tractatus sive dialogus contra Iudaeos*, in *PL*, 209, coll. 423 sgg.

<sup>(13)</sup> Fra tutti, penso sia opportuno riportare, poiché di particolare suggestione, la parte iniziale dell'Inno XXXVI [= XXIII, Migne] di Simeone Nuovo Teologo, mistico bizantino del secolo XI, appartenuto allo *Studion* cenobitico di Costantinopoli. In pochi versi, con una snella serie di plastiche similitudini, Simeone riesce a tracciare un quadro particolarmente completo del 'processo a Gesù', una sintesi poetica, ma altrettanto efficace, della Passione, intessuta delle narrazioni evangeliche.

Offro una traduzione del testo — spero il più fedele possibile all'originale — evidenziando in parentesi i passaggi in lingua greca più significativi: «*Tu l'impassibile* [«ὁ ἀπαθής»], *hai sofferto ingiustamente, da uomini ingiusti, | per ottenere a me, povero, condannato, | la grazia di essere impassibile nell'imitare le tue sofferenze... | Tu che senza colpa hai voluto soffrire, | ora chiedi per noi, autori di ogni peccato, | di sopportare le prove, le persecuzioni, i flagelli, le sofferenze | e anche la morte da parte degli iniqui. | Tu ritenuto schiavo dei dèmoni, sei stato reputato un ingannatore dagli empi* [«Σὺ δαιμονῶν γὰρ ἦκουσας καὶ πλάνος ἐνομίσθης ἀθέοις»], *| nemico di Dio e trasgressore della Legge* [«καὶ ἀντίθεος καὶ παραβάτης νόμου»]. *| Come un malfattore sei stato arrestato, e, incatenato, | sei stato condotto via da solo, | poiché tutti i discepoli e gli amici ti hanno abbandonato. | Tu, o Verbo, come un reo sei stato posto davanti al giudice* [«Σὺ παρέστης τῷ κριτῇ ὡς κατὰ κριτος»] *| e hai accettato la sentenza pronunciata contro di te* [«καὶ κρίσιν, ἣ ἐξήνεγκε κατὰ σου, κατεδέξω»]. *| Per una parola che pronunciasti, fosti schiaffeggiato da un servo, | e il tuo silenzio ti condusse direttamente alla morte* [«καὶ σιωπήσας θάνατον εὐθὺς κατεδικάσθης»]. *| Così non sopportando di vedere che tu eri il solo uomo giusto, | quegli iniqui ti condannarono a una morte vergognosa: | quindi fosti colpito al capo, incoronato di spine, | rivestito di un mantello scarlatto... | Tu hai portato sulle spalle la croce, o Salvatore, | e*

Questa serie di fattori ha indubbiamente influito sulla ‘rilettura’ del ‘processo a Gesù’<sup>(14)</sup>: la partecipazione delle autorità romane è stata tendenzialmente affievolita a scapito della partecipazione delle autorità ebraiche (e persino ‘del’ popolo ebraico nel suo complesso)<sup>(15)</sup>.

Non credo, però, che questo autorizzi a scorgere l’intenzione degli autori dei Vangeli — ossia delle fonti principali di cui disponiamo — di stravolgere completamente la realtà, ribaltando il rapporto dei fatti, passando cioè dal processo ‘romano’ — cui farebbe da corollario l’estraneità dei notabili ebrei, del Sinedrio — alla ‘colpa’ ebraica esclusiva. Perché questa è, invece, la tesi del Cohn, come vedremo subito<sup>(16)</sup>.

2. Alla luce delle sintetiche premesse appena esposte, non può venire disattesa la domanda relativa a quale debba essere, dunque, il compito del giurista e, in particolare, dello storico del

*innalzato su di essa, vi fosti inchiodato, o mio Signore...»* (cfr. l’ed. di J. Koder - L. Neyrand, *Syméon le Nouveau Théologien, Hymnes 16-40, 2*, in *Sources chrétiennes*, 174, Paris 1971, pp. 450-456 linn. 7-36 [= Migne, *PG*, 120, coll. 559C-560C]).

Opera ancora da sottofondo dell’Inno il tema della ‘responsabilità’ degli ‘uomini ingiusti’ e degli ‘empi’ («*Tu [...] che hai sofferto ingiustamente da uomini ingiusti – Tu che senza colpa hai voluto soffrire [...] anche la morte da parte degli iniqui*»), che l’Autore antico finisce per identificare — secondo la ‘lectio’ classica — con gli ‘ebrei’ («ὄφ’ Ἑβραίων», lin. 32), sebbene essi siano citati espressamente soltanto con riferimento alla derisione a Gesù contenuta in *Ioh.* 19.2-3, in cui si trattava, in realtà, dei soldati di Pilato.

<sup>(14)</sup> Cfr., assai bene, G. Zagrebelsky, *Prefazione*, cit., p. XVI: «Si passano al setaccio con particolare severità, da un lato, i passi evangelici in cui si manifesta un pregiudiziale atteggiamento antiebraico che in Gesù certamente non esisteva — atteggiamento attribuito alle prime esigenze fondative di un’identità cristiana alternativa all’ebraismo — e, dall’altro, quelli in cui traspare l’esigenza politica delle prime comunità cristiane nel mondo romano di alleggerire, o negare — colpevolizzando gli ebrei — le responsabilità di Pilato nella messa a morte del fondatore della loro fede».

<sup>(15)</sup> E, addirittura, di ‘ogni’ epoca: traccia sensibile di questa impostazione si rileva ancora recentemente nell’opera (postuma) di P. Pajardi, *Il processo di Gesù*, Milano 1994, pp. 31-32 e 37-45 (in particolare), a cui reagisce — forse con riferimento diretto, ma implicito — G. Zagrebelsky, *Il «Crucifige!» e la democrazia*, Torino 1995, p. 82 nt. 41, e cfr. ancora dello stesso Zagrebelsky, *Prefazione a C. Cohn, Processo e morte di Gesù*, cit., *passim*.

<sup>(16)</sup> A questo riguardo — come anche a proposito di altre conclusioni — l’Autore accoglie il pensiero di S.G.F. Brandon, *The Trial of Jesus of Nazareth*, London 1968, p. 79 (un’opera interessante ma che, forse, ha ricevuto una notorietà superiore ai meriti effettivi), secondo cui il Vangelo di Marco (fondamentale per la narrazione della Passione) sarebbe stato «the product of the dangerous and perplexing predicament of the Christian community in Rome» per cui «the transference of responsibility for the Crucifixion from the Roman to the Jewish authorities was motivated by the apologetical purpose of the Markan Gospel» (cfr., per la seconda citazione, Brandon, *Jesus and the Zealots*, Manchester 1967, p. 282 e, per entrambe, v. C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., p. 10 nt. 19). V. anche *supra*, nt. 3. Mi pare, quindi, eccessivo — anche se coerente con l’impostazione di fondo dell’Autore (v. anche *infra*, § 2, nt. 35) — il giudizio che, in epilogo d’opera, esprime C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., p. 373, pur partendo da elementi in parte rispondenti a realtà: «[...] i primi resoconti furono quelli degli evangelisti. Né questi né i loro lettori si preoccuparono dei dettagli giuridici e tecnici del processo o della sostanza giuridica degli avvenimenti descritti. Il loro fine era di natura religiosa e missionaria e le loro narrazioni miravano ad assolvere il governatore romano da ogni responsabilità per la crocifissione, pur non essendoci alcuna possibilità di eludere l’iniziale premessa che l’ordine di esecuzione era venuto da lui, e a cucire saldamente e incontestabilmente questa responsabilità, invece, addosso agli ebrei. A questo scopo e con questa disposizione d’animo scrissero i loro racconti; tuttavia, non appena li si canonizzarono elevandoli al rango di testi sacri, il loro intento e la loro tendenziosità scomparvero dal ricordo, acquisendo una posizione di assoluta intangibilità. L’autorità religiosa ed ecclesiale di cui vennero investiti fu tale che il metterne in dubbio l’esattezza e l’aderenza ai fatti equivalse a un’eresia. Quello che era davvero successo poté — o dovette — cadere nell’oblio. Gli accadimenti che erano stati riferiti in modo impreciso e tendenzioso divennero verità evangelica e avanzarono pretese di storicità. Mai, nella storia dell’umanità, su una vicenda giudiziaria si sono dette così tante cose con così tanta abilità; in nessuna epoca una falsa narrazione si è vista riconoscere un’autorità più grande ed elevata». V. anche *infra*, nt. 131.

diritto, di fronte ad un dato statistico che emerge dalla dottrina che si è dedicata al 'processo a Gesù': ossia che gli studiosi di matrice cristiana (e, si noti, specialmente tedeschi) <sup>(17)</sup> sono tendenzialmente portati ad insistere sulla responsabilità ebraica — fino a condurre, in casi estremi, a ravvisare una responsabilità 'esclusiva' nella morte di Gesù <sup>(18)</sup> — mentre quelli di matrice ebraica, in comprensibile reazione, hanno cercato di dimostrare l'estraneità del Sinedrio al processo <sup>(19)</sup>.

I primi si sono avvalsi di alcuni elementi testuali, letti acriticamente: si pensi, emblematicamente, alla pericope della cosiddetta 'lavanda delle mani' di Pilato a cui 'il popolo' avrebbe risposto, nel momento culminante della vicenda: «*Il suo sangue ricada su di noi e sui nostri figli*» <sup>(20)</sup>.

Ad una analisi attenta della narrazione — propria del solo Vangelo di Matteo, un testo scritto 'da' ebrei 'per' gli ebrei <sup>(21)</sup> — si scopre che Pilato compie, tuttavia, un rito appartenente alla cultura ebraica <sup>(22)</sup>, che nulla ha a che fare con la simile usanza greco-romana <sup>(23)</sup>. Nel primo

<sup>(17)</sup> Si veda, per tutti, il notissimo lavoro di J. Blinzler, *Il processo di Gesù*, Brescia 1966 (trad. di M.A. Colao Pellizzari dall'ed. orig.: *Der Prozess Jesu*, Regensburg 1960<sup>3</sup>), che è stato tacciato — sostanzialmente a ragione — di essere improntato ad una posizione 'anti-ebraica': cfr. F. Lucrezi, *A proposito del processo di Gesù: deicidio, dolpa, espiazione in Labeo* 36 (1991), p. 128 [ora in Id., *Messianismo Regalità Impero. Idee religiose e idea imperiale nel mondo romano*, Firenze 1996, p. 41].

<sup>(18)</sup> V. appena *infra*.

<sup>(19)</sup> Esiste, tuttavia, la posizione di chi, con metodo che non mi è possibile altrimenti qualificare che antistorico ed anti-giuridico, sostiene addirittura che, a proposito della vicenda che coinvolse Gesù di Nazareth, non possa essere idoneamente richiamata la nozione stessa di 'processo', sia perché non vi sarebbe stata la partecipazione del Sinedrio sia perché Pilato non avrebbe emesso alcuna sentenza (cfr. F. Millar, *Reflections on the Trial of Jesus*, in P.R. Davies - P.T. White [a cura di], *A Tribute to Geza Vermes. Essays on Jewish and Christian Literature and History*, Sheffield 1990, pp. 355-381). Temo, dunque, che l'unico punto di contatto fra gli studi del Millar ed i miei si riduca alla identità — neppure completa — tra il titolo del suo lavoro e quello del mio primo contributo in materia (cit. *supra*, nt. 3). Del resto l'opera del Millar gode, seppure indirettamente, di una tradizione legata ad autori che hanno negato la celebrazione di un vero processo: si veda, ad esempio, un contributo che ha avuto qualche popolarità in passato, ossia A. Quartulli, *Il profilo giudiziario della tragedia di Gesù*, in *L'Eloquenza* 27/2 (1937), pp. 57 sgg., a cui si ispirava anche un'operetta (a dire il vero di scarso pregio) di G. Cirino, *La iniqua ed anomala procedura contro Gesù*, Salerno 1939, 68 pp. (pp. 12-14, in particolare), che ne estremizzava però ulteriormente le posizioni, così come il Millar («In conclusione, l'avv. Quartulli ritiene che la crocifissione di Gesù fu uno scellerato delitto ideato, organizzato e consumato dall'odio sviluppatosi in una folla omicida, all'uopo eccitata e sobillata dai componenti del Sinedrio, di cui descrive a lungo la bieca e vendicativa condotta. Anche io condivido la medesima opinione, ma non sono d'accordo con lui per quanto riflette il suo avviso circa il parziale appellativo di processo agli avvenimenti che si svolsero dinanzi a Pilato. Se non possono scindersi detti anormali e barbari episodii, formando un tutto unico dalla cattura alla crocifissione del Nazareno [*sic*], è manifesto che processo vero e proprio non ve ne fu»: così G. Cirino, *op. cit.*, p. 14).

<sup>(20)</sup> Cfr. *Matth.* 27.24-26: «Ἰδὼν δὲ ὁ Πιλάτος ὅτι οὐδὲν ὠφελεῖ ἀλλὰ μᾶλλον θόρυβος γίνεται, λαβὼν ὕδωρ ἀπενίψατο τὰς χεῖρας κατέναντι τοῦ ὄχλου λέγων· ἀθῶός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ δικαίου τούτου· ὑμεῖς ὄψεσθε. Καὶ ἀποκριθεὶς πᾶς ὁ λαὸς εἶπεν· τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν. Τότε ἀπέλυσεν αὐτοῖς τὸν Βαραββᾶν, τὸν δὲ Ἰησοῦν φραγελλώσας παρέδωκεν, ἵνα σταυρωθῆ». Circa il significato dei termini ὄχλος e di λαὸς nel Nuovo Testamento — e, partitamente, nel contesto della Passione — mi permetto di rinviare al mio lavoro «*Pilatus dimisit illis Barabbam*», in C. Bonvecchio - D. Coccopalmerio (a cura di), *Ponzio Pilato o del giusto giudice. Profili di simbolica politico-giuridica*, Padova 1998, pp. 202-203 nt. 136. Quanto all'interpretazione complessiva della pericope di Matteo si veda ancora C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., pp. 307-321, che vi dedica un intero capitolo (cap. X) della 'Parte terza' ('Ripercussioni'). Per le fonti bibliche relative alla cd. 'vendetta del sangue' cfr. *Num.* 35.33; *Deut.* 19.10; *2Regn.* (= *2Sam.*) 1.16; *Ios.* 2.19 e *Ier.* 26.15 (e cfr. Cohn, *op. cit.*, p. 311).

<sup>(21)</sup> Così, correttamente, anche C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., p. 307: «mentre Marco scriveva con l'occhio ai romani, Matteo aveva l'attenzione rivolta agli ebrei».

<sup>(22)</sup> Cfr. *Deut.* 21.6-7 nonché *2Regn.* (= *2Sam.*) 1.16 ed *Act. ap.* 18.6. Esattamente, sul punto, lo stesso Autore, quando afferma che «le precedenti parole di Pilato, ma soprattutto la lavanda delle mani appaiono così

ambito culturale, infatti, la lavanda delle mani rappresenta la protesta d'innocenza nella circostanza della morte violenta di un uomo ovvero tende a conseguire il rinvio del 'castigo del sangue'; nel secondo, al contrario, ciò che il Cohn forse non ha colto <sup>(24)</sup>, purificarsi le mani col sangue di animali dopo un fatto violento serve a proclamare in maniera solenne la propria ragione e ad allontanare, così, la vendetta della divinità <sup>(25)</sup>.

In Matteo, quindi, ci troviamo di fronte ad un rito completamente assorbito entro gli schemi propri della cultura giudaica, che Pilato non può aver compiuto <sup>(26)</sup>, come dimostra anche la differenza dell'uso dell'acqua (nel rito ebraico) contro quella del sangue (nel rito greco-romano). Secondo una corretta ma, soprattutto, serena interpretazione, questa pagina del primo Vangelo così gravida di conseguenze culturali — il Cohn parla addirittura di «efficacia fatale» <sup>(27)</sup> — era

tipicamente ebraiche e così poco romane che non è possibile attribuirle plausibilmente a lui» (così C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., p. 312). V. anche *infra*, nt. successiva.

<sup>(23)</sup> Per il mondo greco, cfr. Herod., *Hist.* 1.35.1 (in cui si tratta della vicenda di Adrasto, 'uomo dalle mani impure' per 'aver ucciso involontariamente il fratello' [«ἄνθρωπος συμφορῆ ἔχόμενος καὶ οὐ καθαρὸς χειρῶν [...] ὀνομάζομαι δὲ Ἀδρηστος, φονεύσας δὲ ἀδελφεὸν ἐμεινυτοῦ ἄεκων»]), il quale viene purificato dal re Creso 'secondo le usanze locali' col 'rito delle purificazione simile a quello dei Greci' [«Παρελθὼν δὲ οὗτος ἐς τὰ Κροίσου οἰκία κατὰ νόμους τοῦ ἐπιχωρίου καθαρσίου ἐδέετο κυρῆσαι, Κροῖσος δὲ μιν ἐκάθηρε· ἔστι δὲ παραπλησίην ἢ κάθαρσις τοῖσι Λυδοῖσι καὶ τοῖσιν Ἑλλησιν»]). Il rituale catartico dei Greci è, invece, descritto da Esch., *Eumen.* 280-283 (relativo alla purificazione per l'uccisione della madre, celebrato col sangue di un maiale [«βρίζει γὰρ αἷμα καὶ μαραΐαται χερὸς, | μητροκτόνον μίαισμα δ' ἔκπλυτον πέλει. | Ποταίνιον γὰρ ὄν πρὸς ἔστιν θεοῦ | Φοίβου καθαρμοῖς ἠλάθη χοιροκτόνοις»]) e v. anche Apoll. Rhod., *Argon.* 4.698 sgg.

Per il mondo romano cfr., invece, in quanto interpretabile nei termini di riti di purificazione, Verg., *Aen.* 2.719-720 («*Tu, genitor, cape sacra manu patriosque penatis; | me, bello e tanto digressum et caede recenti, | attractare nefas, donec me flumine vivo | abluero*»).

<sup>(24)</sup> Egli ritiene — ma erroneamente — che «ciò che il lettore medio ebreo non sapeva — e che forse non sapeva nemmeno l'autore del Vangelo di Matteo — era che questo tipo di cerimonia simbolica era sconosciuto ed estraneo al mondo romano» (cfr. C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., pp. 312-313, e ciò sulla scorta di J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, Jerusalem 1951<sup>3</sup>, p. 481 in part.).

<sup>(25)</sup> Sul punto v., assai bene, A. Lancellotti, *Matteo*, in Aa.Vv., *Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali*, 33, Roma 1981<sup>3</sup>, p. 382 ntt. 24-25.

<sup>(26)</sup> A questo riguardo deve, dunque, essere accolto il ragionevole dubbio che l'autore di Matteo si riferisse all'usanza ebraica (a lui certo nota) e non già a quella greco-romana (da lui presumibilmente ignorata), come dimostrerebbe la successiva affermazione della folla (*Matth.* 27.25: «*il sangue è su di noi e sui nostri figli*»), che si adatta al senso ebraico dell'usanza ma non a quello greco-romano. Sul punto v. già le mie *Riflessioni intorno al processo a Gesù*, cit., p. 180.

<sup>(27)</sup> Cfr. C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., p. 307: «Il presentimento del sommo sacerdote nel processo contro Pietro che ci fosse l'intenzione «di far ricadere su di noi il sangue di quest'uomo» (*Atti* 5.28) doveva realizzarsi assai presto. Toccò a Matteo darle corpo e con un'efficacia fatale che egli stesso difficilmente avrebbe previsto» (in Id., *The Trial and Death of Jesus*, cit., p. 261, si parla ugualmente di «a fatal efficacy» e così pure in Id., *Der Prozeß und Tod Jesu*, cit., p. 325, sono stati impiegati i termini «mit eine fatalen Wirksamkeit»).

Vorrei osservare, inoltre, come il discorso del Sommo sacerdote riportato da Luca, autore anche degli *Atti degli apostoli*, indichi come le autorità ebraiche respingessero fermamente la 'vendetta del sangue'. Ora, se il popolo ebreo avesse pronunciato in realtà le parole fatidiche riferite da Matteo (parole pronunciate, per di più, su apparente sobillazione delle autorità: cfr. *Matth.* 27.20) il Sommo sacerdote ne avrebbero tratto le dovute conseguenze, almeno tacendole e, comunque, senza poter imputare agli apostoli di 'voler addossare' («βούλεσθε ἐπαγαγεῖν») tale responsabilità agli ebrei, ciò che avrebbe dovuto suscitare la reazione di Pietro e dei suoi compagni (ma la difesa di questi ultimi si muove su un altro piano: cfr. *Act. ap.* 5.29 e 32). In subordine, anche volendo ammettere tutto ciò che è stato contestato, Luca non avrebbe ribadito le parole di Matteo in questa veste (ripeto: «βούλεσθε ἐπαγαγεῖν»), ma avrebbe dovuto riproporre quanto narrato da *Matth.* 27.25 (tanto più che le due versioni concordano nel momento centrale (praticamente) alla lettera: «τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν» in *Matth.* 27.25; «καὶ βούλεσθε ἐπαγαγεῖν ἐφ' ἡμᾶς τὸ αἷμα τοῦ ἀνθρώπου τούτου» in *Act. ap.* 5.28). Più opportunamente bisogna pensare che la pagina di Matteo sia stata inserita — per motivi tematici — cristallizzando, forse, il pensiero della comunità cristiana primitiva secondo cui, appunto, la distruzione del

orientata a dimostrare «agli ebrei stessi che la distruzione del tempio e il disastro che li aveva colpiti altro non erano che la punizione divina per l'assassinio di Gesù» per cui «ora gli ebrei dovevano riconoscere la luce, facendosi cristiani»<sup>(28)</sup>.

Quanto, invece, agli studiosi di cultura ebraica è mancata fino ad oggi, all'interno della letteratura in lingua italiana, un'opera complessiva di sintesi e soprattutto di ricognizione, meditazione e presentazione delle fonti ebraiche (in particolare in ordine al ruolo svolto dal Sommo sacerdote ed alle funzioni esercitate dal Gran Sinedrio di Gerusalemme)<sup>(29)</sup>.

Per questo deve essere espressa profonda e sincera gratitudine al professor Gustavo Zagrebelsky per il compito — certamente non facile, ma divenuto ormai urgente — che si è assunto nel tradurre l'opera dell'alto magistrato israeliano Cahim Cohn, fino ad oggi singolarmente trascurata dagli studiosi, nonostante le due versioni inglese e tedesca del 1971 e del 1997<sup>(30)</sup>.

Anche il lavoro del Cohn — che analizza il tema 'dal punto di vista ebraico', come recita in maniera eloquente il sottotitolo<sup>(31)</sup> — rientra a pieno titolo nei contributi di 'reazione legittima' alla tesi della 'culpa iudaica', ma si tratta comunque — e va detto subito — di un'opera di grandi forza morale e onestà intellettuale.

In essa l'autore affronta, di fatto, la quasi totalità delle ipotesi avanzate sui vari aspetti (le

Tempio e le sofferenze che Roma aveva inflitto al popolo ebraico nella seconda metà del primo secolo d.C., altro non fossero che la 'vendetta' di Dio (cfr., ad esempio, Ios. Fl., *Bell. Iud.* 2.18.8). E questo nonostante tutti i «disperati tentativi [...] privi di sbocco di togliere alla storia narrata da Matteo il pungiglione più doloroso»: così Cohn, *op. cit.*, p. 310 e v., ad esempio, in ordine a tali 'disperati tentativi', già un omonimo C.H. Cohn, *Sein Blut komme über uns*, in *JJGL* 6 (1903), pp. 82-90.

<sup>(28)</sup> Cfr. C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., p. 308. Mi pare, tuttavia, opportuno sottolineare che non sarebbe legittimo neppure un procedimento di colpevolizzazione 'a ritroso', ossia imputando all'Evangelista Matteo la 'culpa', per così dire, della colpevolizzazione del popolo ebraico. Intanto lo stesso Cohn, con estrema equanimità, riconosce che probabilmente gli 'effetti' della lavanda delle mani non erano presenti allo stesso agiografo (v. appena *supra*, nt. 24). Ma v'è di più: gli scrittori neotestamentari 'pensavano' alla luce di un ulteriore evento che — pur rientrando nel campo della 'Fede' — non può essere sottaciuto: quello della Risurrezione. Lo ha rimarcato molto acutamente anche lo Zagrebelsky durante la presentazione pavese dell'opera (di cui *supra*, *sub* asterisco). Pertanto anche le pagine della Passione, molto severe verso gli ebrei, celano la 'speranza' della loro 'conversione', e l'accusa — spesso — ha funzione esortativa. Naturalmente, oggi, la posizione si è assai modificata e viene respinta l'idea della 'conversione degli ebrei' (v., nell'opera, C. Wiese 'Postfazione', *passim*), ma il criterio non può essere trascurato per comprendere l'ambiente di nascita degli scritti neotestamentari.

<sup>(29)</sup> Ampiamente, invece, in tal senso C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., capp. II ('Il sommo sacerdote') e V ('In casa del sommo sacerdote').

<sup>(30)</sup> Cfr. G. Zagrebelsky, *Prefazione* a C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., p. XXXIII e nt. 43. Chaim Cohn è stato Procuratore Generale presso la Corte Suprema dello Stato di Israele.

<sup>(31)</sup> La seconda parte del titolo manca, però, nella edizione inglese ed anche nell'originaria opera in lingua ebraica (v. *supra*, *sub* asterisco). Vorrei notare un particolare della traduzione italiana. Come già indicato *supra*, *loc. cit.*, il titolo tedesco suona nei seguenti termini: 'Der Prozeß und Tod Jesu aus jüdischer Sicht', che, a rigore, significa 'Processo e morte di Gesù 'dal' punto di vista ebraico'. Nella versione italiana, in cui si è operata la scelta di suddividere il titolo (unico) in titolo, appunto, e sottotitolo, la seconda parte risulta stemperata in 'Un punto di vista ebraico' (e, in questi precisi termini, si esprime il Cohn nella *Premessa* all'opera, p. X). Va da sé che la forma tedesca è più forte, poiché pone l'accento sul fatto che si presenta 'il' punto di vista ebraico: ed il particolare non è chiaramente sfuggito all'acuto traduttore, il quale, dopo aver ricordato che «la tesi espressa con grande chiarezza dal Cohn [...] resa palese dal titolo apposto alla seconda parte del libro (*Che cosa potrebbe essere effettivamente accaduto*) è piuttosto un'ipotesi» parla, appena dopo, di «un'interpretazione del processo e della morte di Gesù "dal punto di vista ebraico"» (cfr. G. Zagrebelsky, *Prefazione*, p. XVII; cfr., poi, le varie versioni: 'What 'Could' Really Have Taken Place' [p. 69, ed. ingl.]; 'Was in Wirklichkeit geschehen sein können' [p. 103, ed. ted.] e v. C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., p. 99). Gli apici e le parti in tondo nelle citazioni sono miei. Anche per tali ragioni ho intitolato questo lavoro «Il processo a Gesù 'nella prospettiva ebraica'», evidenziando graficamente, con apici, la seconda parte.

varie fasi) del processo. In secondo luogo, svolge una ‘lettura interpretativa ebraica’ dei Vangeli<sup>(32)</sup> — ciò che ha rappresentato una novità assoluta<sup>(33)</sup> — senza considerarli aprioristicamente come opere ‘faziose’ e, pertanto, da utilizzare marginalmente e con un costante senso di sospetto o, peggio, come ‘difesa in prevenzione’, da scartare puramente e semplicemente<sup>(34)</sup>.

Il Cohn, infine, accoglie talora i presupposti di quelle teorie che appaiono sfavorevoli al proprio «intento» di fondo, che, secondo le sue parole, è quello di «dimostrare che nessun fariseo, sadduceo, nessun sacerdote o anziano, nessuno scriba o nessun altro ebreo aveva un ragionevole motivo di cercare la morte o l’eliminazione di Gesù [per cui] i racconti [evangelici] che dicono che essi lo volevano togliere di mezzo, o che tutti insieme avevano deciso di ‘ucciderlo’, mancano di qualunque credibilità»<sup>(35)</sup>.

Data la scrupolosa analisi dei fatti, molte tesi sono, pertanto, condivisibili come, ad esempio, quella secondo cui l’arresto di Gesù possa essere avvenuto per concorso di forze romane ed ebraiche<sup>(36)</sup>; ovvero secondo cui, in casa del Sommo sacerdote, sia stata celebrata effettivamente una ‘riunione’ — vedremo di quale natura —<sup>(37)</sup>; ovvero ancora che — a qualche titolo — vi sia stata una ‘partecipazione’ dei sinedriti alla vicenda e, quel che più conta, del Gran sinedrio gerosolimitano<sup>(38)</sup>.

Molte conclusioni, tuttavia, mi lasciano ugualmente perplesso, soprattutto per il metodo adottato dall’Autore, ossia l’impiego massiccio della logica deduttiva<sup>(39)</sup>, soprattutto nella forma che il retore Quintiliano avrebbe definito come ‘tecnica degli *argumenta*’<sup>(40)</sup>, ossia dei

<sup>(32)</sup> Una lettura che si avvale, talora, delle varianti fra i manoscritti e quelle fra le varie traduzioni. Qualche volta, però, con eccesso di zelo, come nel caso del versetto di *Luc.* 14.5, in cui la variante ‘*asino o bue*’ (al posto di ‘*figlio o bue*’) viene reputata più coerente con il ‘contesto’ della trattazione (e questo anche contro la traduzione di Lutero, «Wer ist unter euch, dem sein Sohn oder sein Ochse in der Brunnen fällt, und der ihn nicht alsbald herauszieht, auch am Sabbat?»: cfr. *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers*, Stuttgart 1985, p. 93 [NT] *ad h.l.* e cfr. C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., p. 69 nt. 8). In realtà la versione ‘*asino o bue*’ appare già nella *Vulgata sisto-clementina*, in chiara emendazione del testo greco e ciò — a mio parere — in ragione dei paralleli rappresentati dallo stesso *Luc.* 13.15; da *Matth.* 12.11 ma, soprattutto, da *Deut.* 22.4, che è tale da costituire un vero e proprio ‘*topos*’ biblico (v. *Deut.* 22.4: «*Se vedi che l’asino o il bue di tuo fratello sono caduti sulla strada, non disinteressartene; assieme a lui cercherai di rialzarli*»).

<sup>(33)</sup> Sulle sue orme metodologiche — quanto all’esegesi delle fonti neotestamentarie — va senza indugio segnalato il contributo di D. Piattelli, *La giurisdizione del Sinedrio*, in Aa.Vv., *Il processo contro Gesù*, cit., pp. 65-84.

<sup>(34)</sup> Così come avviene, in particolare, nella nota opera di P. Winter, *On the Trial of Jesus*, Berlin 1961.

<sup>(35)</sup> Cfr. C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., p. 66 (e v. *supra*, § 1 ult. cpv.): v. anche *Matth.* 5.17-18, su cui *infra*, nt. 73 (e testo di riferimento).

<sup>(36)</sup> Cfr. *ibid.*, cap. IV (‘*L’arresto*’) e pp. 112-113, in particolare («abbiamo mostrato che gli uomini che andarono per catturare Gesù erano soldati romani e agenti della polizia ebraica»).

<sup>(37)</sup> Cfr. *ibid.*, cap. V (‘*In casa del sommo sacerdote*’).

<sup>(38)</sup> *Ibidem*.

<sup>(39)</sup> Il metodo è, di per sé, ovviamente legittimo. Mi pare, tuttavia, che il Cohn ne abbia fatto un uso assolutamente prevalente. È sintomatica, a mio parere, una affermazione dell’Autore relativa alla scena della ‘lavanda delle mani’ (cfr. *Matth.* 27.24-25; v. *supra*, ntt. 20 sgg. e testo cui si riferiscono): la ‘costruzione’ dell’Evangelista tesa a ‘colpevolizzare’ il popolo ebraico viene così sintetizzata: «occorreva sgomberare il campo da queste considerazioni [= ossia che «il delitto era stato perpetuato dai carnefici romani»]: non potendolo fare attraverso argomenti logici, servivano «fatti» inequivocabili» (così C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., p. 308). Come si può notare, lo ‘strumento logico’ finisce per precedere — invece d’essere successivo a — l’analisi dei ‘fatti’.

<sup>(40)</sup> Cfr. Quint., *Inst. or.* 5.10. Naturalmente qui mi riferisco al concetto di ‘*argumentum*’ — come ‘*probatio artificialis*’ (cfr. *ibid.* 5.9.1) — «*quod probationem praestat*» ossia con il quale «*colligitur aliud per aliud, et quae quod dubium per id, quod dubium non est, confirmat*» (*ibid.* 5.10.10-11), del tipo «*Cum providentia mundus regatur, administranda res publica <est: sequitur ut administranda res publica> sit, si liquebit mundum providentia regi*» (*ibid.*, 5.10.14 e cfr. §§ sgg.). Va da sé che il tema è più complesso; io ne



ragionamenti congetturali <sup>(41)</sup> posti per indurre a risultati basati sulla supposizione <sup>(42)</sup>, metodo di cui, però, già i giuristi romani indicavano il carattere sussidiario, denunciando con ciò un atteggiamento di cautela verso il loro utilizzo generalizzato <sup>(43)</sup> nella interpretazione dei fenomeni giuridici <sup>(44)</sup>.

---

presento un aspetto a semplice scopo di identificazione della metodologia adottata dal Cohn. Sugli 'argumenta' cfr., per tutti, L. Calboli Montefusco, *La dottrina degli "status" nella retorica greca e romana*, Hildsheim - Zürich - New York 1986, pp. 64, 72 sgg.

<sup>(41)</sup> Si veda, ma solo e.g., la 'struttura discorsiva' di C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., pp. 75 sgg., giocata intorno a premesse come «forse... si potrebbe...» (p. 75); «se un predicatore... la comunità potrebbe non sentirsi offes[a]» (p. 76); quasi completamente di carattere congetturale sono, poi, gli argomenti offerti alle pp. 83, 87 (2° cpv.) e 88-89 («La meraviglia [cfr. *Marc.* 1.21-22] per il fatto che Gesù parlasse come se avesse effettivamente avuto un'ordinazione [= autorità formale ricevuta da un *Rabbi*] fa pensare all'ammirazione, piuttosto che alla collera»: certo, ma qui gli Evangelisti intendono contrapporre lo 'stupore' degli umili alla collera dei superbi!), etc. Si tratta di pagine tratte dal terzo capitolo, dedicato alla 'attività pubblica' di Gesù, va da sé centrali per l'impostazione del problema.

<sup>(42)</sup> Cfr., infatti, Quint., *Inst. or.* 5.10.19: «*Omnia autem credibilia, in quibus pars maxima consistit argumentationis, ex huius modi fontibus fluunt: 'an credibile sit a filio patrem occisum, incestum cum filia commissum' et contra 'veneficium in noverca, adulterium in luxurioso'.*». Naturalmente si tratta di elementi tratti dal ragionamento, diversamente — come prosegue Quintiliano — la prova non sarebbe necessaria: «*illa quoque, 'an scelus palam factum', 'an falsum propter exiguam summam', quia suos quidque horum velut mores habet, plerumque tamen, non semper: alioqui indubitata essent, non argumenta.*».

<sup>(43)</sup> Carattere generale acquista, in ragione anche del suo inserimento nel titolo 'de diversis regulis iuris antiqui', il frammento di *Paul.*, 70 (?) ad ed., D. 50.17.162 (= Pal. 785): «*Quae propter necessitatem recepta sunt, non debent in argumentum trahi*» (il Gotofredo osserverà, infatti, a tal proposito che se è giustificabile chi ruba per necessità, non lo è chi, in stato di povertà, prenda spunto per condurre una vita turpe: cfr. D. Gothofredus, *Corpus Iuris Civilis Romani*, tom. 1, Leipzig 1740, p. 1027 ntt. 1-2). Cfr., inoltre, *Marcel.*, 4 dig., D. 8.2.10 (= D. 7.1.30 = Pal. 33) sull'*itineris argumentum*, di cui, infatti, si respinge la validità assoluta: «... *non autem semper simile est itineris argumentum, quia sine accessu nullum est fructus legatum, habitare autem potest et aedibus obscuratis...*», et rell.; *Pap.*, 1. sing. *de adult.*, Coll. 4.8.1 (= Pal. 23) in cui si afferma, tra l'altro, «*numquid ex contrario praestat nobis argumentum...*», et rell.; 7 *resp.*, D. 32.91.3 (= Pal. 572), ove non è sufficiente, nel caso di specie, basarsi sul solo *argumentum emptionis* ma è necessario tenere conto di altri elementi probatori; *Paul.*, 15 *quaest.*, D. 46.3.98.8 (= Pal. 1398), intorno ad un '*simile argumentum*' che non può essere utilizzato per il caso sottoposto al giurista. Se ne deduce, pertanto (e questo mi pare rilevante), un sostanziale carattere sussidiario, affatto smentito dalle testimonianze riportate appena *infra*, nt. sg.

<sup>(44)</sup> Per ipotesi di applicazione del metodo degli 'argumenta', nel diritto romano, ed in quello criminale (in particolare), cfr. *Arr. Menand.*, 2 *de re mil.*, D. 49.16.5.6 (= Pal. 9); *Ulp.*, 8 *de off. proc.*, D. 48.18.1.4 (= Pal. 2209) nonché *Paul. Sent.* 5.14.1: per l'individuazione di tali frammenti e per il loro commento cfr. B. Fabbrini, *Le accuse e le prove*, in *Aa.Vv.*, *Il processo contro Gesù*, cit., pp. 185-186 e 265, a cui vanno aggiunti i seguenti passi: *Callistr.*, 5 *de cognit.*, D. 48.18.15.1 (= Pal. 31), sulla tortura applicabile in quanto preceduta da validi *argumenta*; *Marcian.*, 2 *de iud. publ.*, D. 48.3.6.1 (= Pal. \*204), in quanto prove; *Pap.*, 1. sing. *de adult.*, D. 48.5.12(11).12 (= Pal. 20) che coinvolge la  *fictio mortis mariti 'faciendis nuptiis (causa)'* della moglie, il cui *argumentum* è da *probare*; *Paul.*, 5 *sent.*, D. 48.18.18.1-2 (= *Paul. Sent.* 5.14.3-4 = Pal. 2044), ancora sulla tortura subordinata alla presenza di *argumenta*; *Ulp.*, 2 *ad l. Iul. de adult.*, D. 48.5.18(17).6 (= Pal. 1956), sulle prove false, così come 8 *de off. proc.*, D. 48.18.1.26 (= Pal. 2211). Gli altri casi di utilizzo degli 'argumenta', registrati dai giuristi romani, sono i seguenti: *Afric.*, 9 *quaest.*, D. 12.6.38.2 (= Pal. 121), come mezzo di prova del permanere di una *naturalis obligatio*; *Arcad. Charis.*, 1. sing. *de test.*, D. 22.5.21.3 (= Pal. 4), in cui tratta del convincimento del giudice fondato su *argumenta*, testimonianze ed altri elementi idonei a scoprire la verità, e cfr. C.I. 4.20.2, entrambi segnalati anche dalla Fabbrini (*op. et loc. cit.*); *Callistr.*, 4 *de cognit.*, D. 22.5.3.2 (= Pal. 28), che riporterebbe un rescritto di Adriano in materia di 'prove'; *Cels.*, 22 *dig.*, D. 34.5.25(26) (= Pal. 189), che menziona la ricostruzione della volontà del *de cuius* sulla base di 'deduzioni'; *Gai.*, 3 *de verb. oblig.*, D. 45.3.28.4 (= Pal. 516), in ordine alla deduzione che si possa trarre dal fatto che '*familias heredis ex mortis tempore funesta facta intellegitur*' nonché *Gai.* 3.141, ove si traggono 'argumenta' dal senso comune (ossia da *Hom.*, *Ilias* 7.472-475); *Iav.*, 7 *epist.*, D. 28.5.65(64) (= Pal. 102), ove si riporta un'opinione labeoniana giudicata 'comprovata da *manifesto argumento*', principio che trova similitudini nelle parole di *Maec.*, 2 *fideicomm.*, D. 32.95 (= Pal. 12); *Paul.*, 2 *decret.*, D. 36.1.76(74).1 (= Pal. 70), in cui si fa riferimento a '*legis*

La sensazione che avverte il lettore — o, almeno, che ho avvertito io, soprattutto ora, potendo consultare la versione italiana senza preoccupazioni di piena comprensione del testo inglese o tedesco — è quella di trovarsi in alcuni punti di fronte ad una ‘forzatura delle consequenzialità’, per usare i termini dello Schopenhauer<sup>(45)</sup>.

E mi spiego subito con un esempio relativo alla posizione assunta dall’Autore di fronte agli interrogativi che ha sempre suscitato la ‘riunione notturna’ del Sinedrio.

Tale episodio ha costituito un solido appiglio singolarmente a favore sia della dottrina ‘filo-ebraica’ sia di quella ‘filo-romana’: secondo la *Mišnah*<sup>(46)</sup>, infatti, il Sinedrio non si sarebbe potuto riunire di notte per ‘cognoscere’ di crimini capitali<sup>(47)</sup>. Da tale regola, le due opposte posizioni ne hanno dedotto, rispettivamente, che il Sinedrio non poteva essere stato convocato — e, quindi, i Vangeli mentono — ovvero si conclude, per contro, che si era ugualmente riunito — ma, allora, illegittimamente e con dispregio delle norme procedurali mišnahiche — e, pertanto, la

*Aeliae Sentiae argumenta... et alia quaedam*»; 4 *ad l. Iul et Pap.*, D. 1.3.28 (= Pal. 947), per dimostrare come anche le *leges* posteriori siano ‘*pertinentes*’ a quelle anteriori («*nisi contrariae sint*»); *Ulp.*, 4 *de cens.*, D. 41.1.34 (= Pal. 23); 22 *ad ed.*, D. 12.2.13.5 (= Pal. 673), per una deduzione per analogia; 35 *ad ed.*, D. 26.10.3.4 (= Pal. 1019), sugli «*apertissima rerum argumenta*» — ossia elementi che si possano trarre chiaramente dai fatti — che risultino al *Praetor* circa l’essere il tutore ‘*suspectus*’; 40 *ad ed.*, D. 37.6.1.3 (= Pal. 1118), nel senso di un ulteriore elemento logico teso a rafforzare la *sententia* del giurista; 41 *ad ed.*, D. 37.10.3.5 (= Pal. 1142) sulla prova dell’avvenuto parto a mezzo di testimoni (ad esempio, una vecchia levatrice o una schiava), o documenti, o ‘per altri argomenti’; 69 *ad ed.*, D. 43.16.1.45 (= Pal. 1531), un *argumentum* tratto dalla riflessione di altro giurista (Viviano) e 24 *ad Sab.*, D. 36.2.14.1 (= Pal. 2665), ulteriore elemento logico a sostegno della *sententia*. Non mancano, inoltre, impieghi del termine in accezioni particolari (*Afric.*, 5 *quaest.*, D. 30.108.3 [= Pal. 48]; *Cels.*, 5 *dig.*, D. 8.1.9 [= Pal. 31]; *Ulp.*, 8 *ad ed.*, Vat. Fragm. 321 [= Pal. 308]; 17 *ad Sab.*, D. 7.2.1.2 [= Vat. Fragm. 75.5 = Pal. 2562]) e nella legislazione imperiale e, in relazione al diritto criminale, se ne può dedurre che gli *argumenta* costituiscono prove alla pari delle testimonianze e della confessione del reo (v. D. Gothofredus, *Corpus Iuris Civilis Romani*, tom. 2, Leipzig 1740, p. 337 nt. 6 *ad C.I.* 7.65.2: «Convincendorum reorum tres modi, argumenta, testes, confessio»). Cfr. CTh. 9.1.2.3; CTh. 15.19.2.4; CTh. 15.35.1.8; CTh. 15.36.1.6; CTh. 15.36.7.4; CTh. 15.36.7.8 e CTh. 16.5.28.3 nonché, per il diritto criminale, C.I. 9.22.22; C.I. 9.40.2; 9.41.3; C.I. 9.41.8.1 (la cui presenza è necessaria per potersi eseguire la tortura: v. *supra*, D. 48.18.15.1 e D. 48.18.18.1-2). Cfr. ancora, per completezza, C.I. 1.5.2.1; C.I. 1.17.1.14; C.I. 1.17.2.11; C.I. 4.20.2; C.I. 4.21.5; C.I. 4.30.13.9; C.I. 6.25.9.1; C.I. 7.16.18; C.I. 7.65.2; C.I. 7.65.2.1; C.I. 8.42.15; C.I. 8.55.10.1 e C.I. 11.48.22.

<sup>(45)</sup> Cfr. A. Schopenhauer, *L’arte di ottenere ragione esposta in 38 stratagemmi*, Milano 1991, p. 47 (cfr. ‘Stratagemma n. 24’). Osservo — *incidenter tantum* — come la metodologia accennata (o, meglio, il suo utilizzo estremo) abbia trovato una acuta critica da parte di uno fra i maggiori umoristi del Novecento: alludo ad A. Campanile, *Manuale di conversazione*, Milano 1976, pp. 203-208, relativamente alla *pièce* intitolata, appunto, ‘*Il sistema deduttivo*’.

<sup>(46)</sup> Si tratta di una collezione di trattati rabbinici formalizzati sulla base del Pentateuco, raccolta tra la fine del I sec. ed il III d.C., e che rappresenta la cd. ‘legge orale’: cfr., per approfondimenti ed ampia letteratura, G. Mayer, s.v. ‘*Mischna*’ in *Theol. Real Enz. [TRE]*, 23, pp. 13-18.

<sup>(47)</sup> Così la *Mišnah* (m*Sanhedrin* 4.1) e cfr. C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., pp. 130 (nt. 10) sgg. È, tuttavia, necessario notare che le regole mišnahiche furono formalizzate soprattutto nel II secolo d.C. (v. *supra*, nt. prec.): nulla, quindi, prova con certezza assoluta che tale norma procedurale (e le altre indicate dal Cohn, *loc. cit.*) fossero effettivamente in vigore — o fossero in vigore con tale forza — già all’epoca del processo a Gesù. Certo, bisogna considerare che, trattandosi di norme a carattere consuetudinario, ebbero una gestazione sicuramente risalente nel tempo (come è nella natura di tali *fontes iuris*). Ribadisco, tuttavia, un concetto già da me più volte espresso relativo alla necessità di abbandonare una moderna mentalità ‘formalistica’ (che rifiuta di accettare l’idea stessa di una maggiore elasticità degli ordinamenti antichi rispetto a quelli moderni): il Sinedrio era, in questo caso, l’organo costituzionalmente preposto all’applicazione delle norme procedurali, ma non aveva sopra di sé alcun altro organo che potesse sindacarne l’operato. Il Sinedrio era investito, in altre parole, sia del potere nel merito sia di quello di legittimità. In ogni caso, parrebbe che ‘di notte’ fosse avvenuta soltanto la traduzione avanti all’ex Sommo sacerdote Anna (con mera funzione di informativa preventiva), mentre ‘al mattino (dopo)’ la riunione plenaria si sarebbe regolarmente spostata ‘avanti a Caifa’ (Sommo sacerdote in carica).

morte di Gesù deve essere ascritta alle (postulate) perverse finalità della *nobilitas* ebraica<sup>(48)</sup>.

Di fronte a tali difficoltà, e alla luce di una minuziosa comparazione tra i calendari in uso all'epoca, alcuni studiosi hanno cercato di dimostrare come il processo fosse iniziato non il giovedì — secondo la cronologia tradizionale — bensì il martedì, dilatando in questo modo lo scenario temporale degli avvenimenti e ponendo una possibile chiave di risoluzione dei problemi procedurali appena descritti<sup>(49)</sup>.

Riuscita o meno che possa ritenersi la prova della diversa distribuzione degli avvenimenti, gli studi in materia sono seri e rigorosi<sup>(50)</sup>, ma il Cohn affronta la questione in modo sbrigativo (addirittura con un apparente senso di 'fastidio'): «Questo atteggiamento spregiudicato nei confronti della cronologia evangelica ricorda la regola di interpretazione della scrittura propria dei farisei, secondo la quale ciò che nella narrazione biblica si è svolto prima, potrebbe aver avuto luogo alla fine e ciò che è avvenuto dopo, potrebbe essere accaduto prima»<sup>(51)</sup>.

3. Vediamo, dunque, quale sia 'il vangelo secondo... Cohn' (o, meglio, i Vangeli della Passione secondo l'interpretazione del Cohn) in rapporto a quattro questioni fondamentali affrontate nell'opera (non potendosi trattare minuziosamente di tutte le variegate questioni analizzate dall'Autore), in base alle quali si può cercare di tratteggiare lo svolgimento del 'processo a Gesù'. Tralascierò, invece, se non dedicandovi qualche accenno, i problemi legati alla 'parte terza' della monografia, ossia 'le conseguenze' del processo<sup>(52)</sup>.

Si tratta precisamente di individuare la 'natura della predicazione' del Nazareno (§ 3.1); di circoscrivere la 'qualità della partecipazione sinedrile' alla drammatica vicenda (§ 3.2); di classificare nella sua esatta 'tipologia' la 'deliberazione' adottata dal Sinedrio stesso (§ 3.3) e, finalmente, di descrivere e inquadrare correttamente — seppure in modo sintetico — la 'fase del processo' che si svolse davanti al magistrato romano, il *praefectus Iudaeae*<sup>(53)</sup> Ponzio Pilato (§ 3.4).

<sup>(48)</sup> Cfr., indicativamente, per la prima posizione, P. Winter, *On the Trial of Jesus*, cit., pp. 111-135 (cap. 'The Enemies of Jesus') mentre sulla seconda v. l'ampio capitolo 'Valutazione del dibattito dinanzi al Sinedrio' in J. Blinzler, *Il processo di Gesù*, cit., pp. 151-214 (pp. 176-181, in particolare).

<sup>(49)</sup> Cfr. A. Jaubert, *La date de la dernière cène*, in *Rev. Hist. Rél.* 146 (1954), pp. 149-173; Id., *La date de la Cène*, Paris 1957; A. Giglioli, *La data dell'ultima cena e l'anno della morte di Gesù*, in *Riv. bib. it.* 10 (1962), pp. 156-181 nonché, per una giustificazione sulla base delle stesse narrazioni evangeliche, a prescindere, cioè dal problema rappresentato dal calendario di Qumrân (che, a parere non disprezzabile di P. Benoit, *Rec. a Jaubert, La date de la Cène*, cit., in *Rev. Bibl.* 65 [1958] 590-594, non era utilizzato da Gesù), S. Accame, *L'istituzione dell'Eucarestia*, Roma 1968, *passim*. Sul punto, da ultima, B. Fabbrini, *Le accuse e le prove*, cit., pp. 164-167 (e, per indicazioni bibliografiche, pp. 263-264).

<sup>(50)</sup> Accendendo un appassionato dibattito, a cui hanno partecipato valenti studiosi: v., per tutti, J. Blinzler, *Qumrân-Kalender und Passionschronologie*, in *ZNW* 49 (1958), pp. 238-251; Id., *Il processo di Gesù*, cit., pp. 95-97 e P. Benoit, *Rec. a Jaubert, La date de la Cène*, cit.

<sup>(51)</sup> Cfr. C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., p. 133. Il giudizio riportato è, inoltre, ingeneroso, poiché la teoria appena ricordata non sposta affatto la sequenza degli avvenimenti, ma offre spunti degni di considerazione per ampliare lo spazio di tempo entro cui situare gli avvenimenti (dalla Cena alla Crocifissione).

<sup>(52)</sup> Il mio intervento alla presentazione del volume (di cui *supra*, *sub* asterisco) era stato, infatti, richiesto allo scopo di illustrare i risvolti 'tecnico-processuali', ossia la prima parte ideale dell'opera, mentre il professor Zagrebelsky ha proceduto a delineare gli aspetti 'culturali' e 'ideologici' implicati dal tema. Sui rapporti tra cristianesimo (cattolicesimo) ed ebraismo — nei termini dello scontro che pure si è avuto fino almeno alla prima metà del XX secolo — può essere indicato il lavoro di R. Taradel - B. Raggi, *La segregazione amichevole. «La Civiltà Cattolica» e la questione ebraica 1850-1945*, Roma 2000, cui *adde* mie precedenti riflessioni in materia nel lavoro *Roma ed il messianismo nella transizione dalla regalità all'impero*, in *Panorami* 8 (1996), pp. 51-61 (§ 5, 'La culpa giudaica nel pensiero cattolico di fine '800: a proposito di una pubblicazione anonima').

<sup>(53)</sup> Sull'esatto titolo del magistrato romano, e su ciò che ne consegue, v. il fondamentale contributo di L. Boffo, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Brescia 1994, p. 217-233 (cap. 25, 'L'epigrafe di Ponzio Pilato a Cesarea', cui mi permetto di aggiungere quanto da me sostenuto in «*Pilatus dimisit illis Barabbam*», cit., pp. 173-198).

Chiuderà la disamina un ‘epilogo’ <sup>(54)</sup>.

Prima, però, di procedere a tale confronto, mi pare opportuno — anche per onestà verso il lettore e verso lo stesso Cohn — indicare quali siano le conclusioni cui sono personalmente giunto nei miei studi in materia: a mio parere, infatti, non vennero celebrati ‘due processi’ (uno giudaico, a carattere religioso, presso il Sinedrio di Gerusalemme, e uno romano, criminale, innanzi a Ponzio Pilato), bensì si instaurò un unico procedimento, articolato in due distinte fasi, una ‘fase istruttoria’ (gestita dal Consiglio dei sacerdoti) e una ‘del giudizio’ (diretta dal prefetto di Giudea). Gesù sarebbe stato condannato in ragione di un ‘reato plurioffensivo’, per essersi dichiarato ‘Figlio di Dio-e-Re di Israele’ <sup>(55)</sup>, incorrendo così — simultaneamente — nel peccato religioso ebraico di *blasphemia* e nel crimine politico romano di *laesa maiestas* nella manifestazione della *adfectatio regni*. Il giudizio, nel suo complesso, sarebbe risultato, pertanto, ‘conforme’ alle norme all’epoca vigenti e, quindi, sostanzialmente legittimo <sup>(56)</sup>.

3.1. Data la premessa di fondo — fortemente ‘voluta’ — secondo cui nessun ebreo poteva avere interesse alla morte del Nazareno <sup>(57)</sup>, il Cohn ha cercato di provare come la predicazione di Gesù fosse, alla luce delle fonti, perfettamente ortodossa ovvero come ogni sua ‘provocazione’ fosse soltanto apparente non potendo suscitare, in realtà, altro che l’adesione dei farisei e delle autorità ebraiche poiché — di fatto e nella sostanza — ispirata dalla stessa teologia, filosofia, prassi morale di costoro. E l’Autore trae queste conclusioni proprio dalla lettura delle pagine evangeliche relative alle cosiddette ‘dispute’ tra Gesù e gli ebrei (farisei, sadducei, anziani) <sup>(58)</sup>.

In proposito — pur dovendosi riconoscere che l’‘attività pubblica’ del Nazareno si inseriva, per così dire ‘culturalmente’, all’interno della tradizione ebraica — sono necessarie due considerazioni. In primo luogo, se gli autori neotestamentari intendevano screditare quella che a loro appariva come la vetusta dottrina ebraica (sadducea o farisaica che fosse) — così come riconosce correttamente anche il Cohn <sup>(59)</sup> — bisogna domandarsi come sia possibile dedurre proprio dalle fonti evangeliche così apertamente, come riesce a scorgere l’Autore, l’ortodossia di Gesù <sup>(60)</sup>. Scopo tematico degli evangelisti e narrazioni evangeliche starebbero in rapporto di estesa e pesante contraddizione (‘estesa’, quanto alla mole degli episodi legati alle dispute di

<sup>(54)</sup> V. *infra*, § 4.

<sup>(55)</sup> Cfr., in particolare, *Luc.* 23.2 (con la conferma di *Ioh.* 19.19), intorno cui v. *infra*, § 3.4 (e ntt. 119 — circa l’apocrifo vangelo di *Nicod.* 1.1 — e 129 col testo al quale si riferisce). In ordine, poi, al rapporto esistente tra le due autoproclamazioni v., in particolare, D. Piattelli, *Tradizioni giuridiche d’Israele. All’origine dello ‘statuto’ di proselita*, Torino 1990, p. 173, ed ora parrebbe anche B. Santalucia, *La giurisdizione del prefetto di Giudea*, in Aa. Vv., *Il processo contro Gesù*, cit., p. 103, là dove afferma che «i membri del Sinedrio dovevano accusare il reo dinanzi al rappresentante dell’imperatore, e ottenere che quest’ultimo ne decretasse con sentenza la messa a morte. Naturalmente il governatore decideva in base alla legge romana, e quindi gli accusatori per raggiungere il loro scopo dovevano dimostrare che il delitto sottoposto al suo giudizio non era un delitto religioso (o esclusivamente religioso), ma un delitto contro l’ordine pubblico, un atto di ribellione contro l’autorità di Roma».

<sup>(56)</sup> Il riferimento è alle mie *Riflessioni intorno al processo a Gesù*, cit., ma, nella sostanza, il nucleo di fondo dei lavori che ho redatto successivamente è rimasto invariato.

<sup>(57)</sup> Cfr. C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., p. 66 (giudizio riportato *supra*, § 2, testo cui si riferisce la nt. 35).

<sup>(58)</sup> *Ibid.*, pp. 66-97 (cap. III, ‘Gesù’). Si vedano, ad esempio, i fondamentali brani contenuti in *Matth.* 5.43-48 (cfr. *Luc.* 6.27-36); 6.16-18; 9.11-17 (cfr. *Marc.* 2.13-17 e *Luc.* 5.27-32); 12.1-14 (cfr. *Marc.* 2.23-28 e *Luc.* 6.1-5) di cui il Cohn si occupa in modo particolare. Ma v. anche *infra*, nt. 62. Va detto, a questo riguardo, come fosse difficile attendersi una reazione differente da parte delle autorità ebraiche nei confronti di un personaggio costantemente al limite della *blasphemia* e sprezzante, in qualche misura, delle stesse tradizioni ebraiche.

<sup>(59)</sup> Cfr. *ibid.*, cap. III e v. cap. X, *passim*.

<sup>(60)</sup> Cfr., ad esempio, *ibid.*, pp. 65-66, 70, 81, 87, 89 e 96-97.

Gesù con le autorità; 'pesante', quanto ai risultati che ne trae l'Autore).

Inoltre se, come afferma il Cohn, i racconti evangelici — proprio in ragione della inimicizia delle autorità religiose ebraiche verso Gesù, che farebbe da elemento guida per le narrazioni della Passione — «mancano di qualunque credibilità»<sup>(61)</sup>, anche le conclusioni cui egli giunge attraverso la loro lettura non possono essere reputate come solide basi per definire i rapporti tra Gesù e i 'giudei' in termini di sostanziale coerenza<sup>(62)</sup>.

Ma vi è di più. A sostegno del proprio assunto, il Cohn affronta il brano fondamentale<sup>(63)</sup> della profezia di Gesù sulla distruzione del Tempio<sup>(64)</sup>, affermando che questa non avrebbe potuto condurre allo scontro esiziale tra il Nazareno e la autorità ebraiche poiché sarebbe stata, invece, letta da queste ultime come stimolo morale, ossia come esortazione salutare in grado «di provocare afflizione e scuotere gli animi [...] come in precedenza gli analoghi presentimenti avevano colpito la generazione di Geremia»<sup>(65)</sup>.

E qui l'autore omette, però, di riportare un dato fondamentale, ossia che Geremia rischiò concretamente la morte per la sua profezia sulla distruzione del Tempio<sup>(66)</sup> e che ebbe salva la

<sup>(61)</sup> Così *ibid.*, p. 66 (e cfr. Id., *Der Prozeß und Tod Jesu*, cit., p. 69: «jeder Glaubwürdigkeit entbehren», mentre Id., *The Trial and Death of Jesus*, cit., p. 38 impiega i termini «are stripped of all plausibility»: dunque, mentre il testo tedesco-italiano fa riferimento alla 'credibilità' — con un rinvio logico alla presenza di ciò che può essere 'vero' — la versione inglese, alludendo alla 'plausibilità', pare postulare addirittura l'assenza anche di semplice 'possibilità').

<sup>(62)</sup> Qui il termine 'giudei' viene riportato nel significato antagonista. Come ha osservato, ad esempio, R.E. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi 1979, p. LXXXI, l'atteggiamento mentale del quarto Evangelista verso gli ebrei è apertamente polemico, come si può notare attraverso «l'uso del termine 'Giudei', che ricorre settanta volte [...], in paragone a cinque o sei in ciascun Vangelo sinottico». V. ora anche C. L'Éplattenier, «*Les Juifs*» dans le quatrième évangile, in A. Marchadour (dir.), *Procès de Jésus, procès des Juifs? Éclairage biblique et historique*, Paris 1998, pp. 127-131.

<sup>(63)</sup> È 'fondamentale' sia per la oggettiva gravità delle affermazioni di Gesù, sia perché il carattere 'illecito' sarà ribadito, nel contesto del processo vero e proprio, in *Marc.* 14.62 (su cui *infra*, § 3.3).

<sup>(64)</sup> Cfr. *Matth.* 24.2 (e *Marc.* 13.2): «*Non resterà qui pietra su pietra che non venga abbattuta*» (*Matth.* 24.2 «οὐ βλέπετε ταῦτα πάντα; ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ ἀφεθῆ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθον ὃς οὐ καταλυθήσεται»; *Marc.* 13.2: «βλέπετε ταύτας τὰς μεγάλας οἰκοδομὰς; οὐ μὴ ἀφεθῆ λίθος ἐπὶ λίθον ὃς οὐ μὴ καταλυθῆ»), nel brano marciano, tra l'altro, la profezia viene pronunciata da Gesù 'all'uscita dal Tempio' [v. 13.1 *incipit* così come in *Matth.* 24.1 *incipit*], ma con la precisazione che i discepoli chiedono spiegazione al Maestro 'quando [questi] si fu seduto sul monte degli Ulivi, *dirimpetto al Tempio*' [v. 13.3 *incipit*, precisazione che manca nel testo di Matteo]: il riferimento al Tempio non può essere messo in discussione).

<sup>(65)</sup> Cfr. C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., p. 81. Riporto, per migliore comprensione, l'intera pagina del Cohn: «Si dice che i sacerdoti e gli scribi si sarebbero irritati ancora di più per quel che Gesù fece nel tempio e per l'interpretazione che ne diede. In realtà l'affermazione: «Non resterà qui pietra su pietra che non venga diroccata» (*Mt.* 24.2; *Mc.* 13.2) aveva presumibilmente lo scopo di provocare afflizione e scuotere gli animi. Era l'indicazione di una disgrazia imminente, di una vendetta divina invocata per un futuro prossimo. La profezia di Gesù deve aver riempito di terrore e sgomento i cuori degli ebrei, come in precedenza gli analoghi presentimenti avevano colpito la generazione di Geremia. Ma in questo non c'era nulla di sconveniente o di illecito. Il fatto che Dio di tanto in tanto colpisse il suo popolo con una terribile catastrofe trovava una conferma fin troppo convincente nell'oppressione romana e nella perdita della libertà e dell'indipendenza». Insomma, si sarebbe trattato di «una predizione neutra e inoffensiva che mirava all'encomiabile scopo di incitare il popolo a pentirsi dei suoi peccati» (*ibid.*, p. 82 cpv.).

<sup>(66)</sup> Cfr. *Ier.* 26.7-11: «*I sacerdoti, i profeti e tutto il popolo sentirono Geremia che diceva tali cose nel Tempio del Signore. Or quando Geremia ebbe finito di dire quanto il Signore gli aveva imposto di comunicare a tutto il popolo, i sacerdoti e i profeti s'impadronirono di lui dicendo: "Devi morire! Perché hai profetizzato nel nome del Signore, dicendo che questo Tempio sarà come Silo, questa città sarà desolata e senza abitanti?". Allora tutto il popolo si radunò attorno a Geremia nella casa del Signore. I principi di Giuda vennero a sapere tali cose, perciò salirono dalla casa del re al Tempio del Signore, e si assisero all'ingresso della Porta Nuova del Tempio. Allora i sacerdoti ed i profeti dissero ai principi e a tutto il popolo: "Quest'uomo è reo di morte, perché ha profetizzato contro questa città, come avete sentito coi vostri orecchi".* » («θανάτου τῷ ἀνθρώπῳ

vita non tanto in virtù della vittoria della tesi di coloro che erano propensi a leggervi una autentica ‘rivelazione divina’<sup>(67)</sup> sulla tesi contraria<sup>(68)</sup>, quanto solamente per l’intervento dei suoi potenti sostenitori, ossia dei membri della famiglia di Ahicam<sup>(69)</sup>.

In realtà, qui, come altrove, l’Autore pare prediligere lo strumento della ‘analisi settoriale’ delle fonti e dei fatti, mentre — proprio in materia di testimonianze ‘letterarie’ (e tali possono essere qualificati anche i Vangeli)<sup>(70)</sup> — è necessario operare una esegesi ‘contestualizzata’: il singolo brano non può venire, cioè, isolato dall’insieme della narrazione (e delle narrazioni)<sup>(71)</sup>.

L’esistenza di uno scontro insanabile tra Gesù ed i rappresentanti della ortodossia religiosa giudaica emerge — a mio avviso — dall’intera narrazione evangelica, al di là dei dettagli insiti nei singoli episodi. Gesù si presenta agli occhi di scribi, dottori della legge, sacerdoti, anziani di Israele come un formidabile sovvertitore, pur dissimulando, in qualche modo, la sua ‘rivoluzione copernicana’<sup>(72)</sup> sotto l’apparenza del rispetto per la tradizione, attraverso dichiarazioni emblematiche quali «*Non pensate che sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto per abolire, ma per dare compimento. In verità vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà neppure un iota o un segno della Legge, senza che tutto sia compiuto*»<sup>(73)</sup>.

τούτω, ὅτι ἐπροφήτευσεν κατὰ τῆς πόλεως ταύτης»: *Ier.* 33.11 [vers. greca ‘dei LXX’, che diverge nella scansione dei capitoli dal testo Masoretico]).

<sup>(67)</sup> Cfr. *Ier.* 26.16-19: «*Allora i principi e tutto il popolo dissero ai sacerdoti e ai profeti: “Quest’uomo non è reo di morte, perché ha parlato a noi nel nome del Signore, Dio nostro”. Si alzarono, dunque, alcuni anziani del paese e parlarono a tutta l’assemblea del popolo, dicendo: “Michea di Moreset fu profeta al tempo di Ezechia re di Giuda, e disse a tutto il popolo di Giuda: “Così parla il Signore degli eserciti: Sion verrà arata come un campo, Gerusalemme diverrà un mucchio di pietre, e il monte del Tempio sarà un bosco. Forse che per questo, Ezechia, re di Giuda, e tutto Giuda lo condannarono a morte? Non temettero, invece, il Signore, non implorarono grazia dal Signore, sì da ottenere che egli ritirasse il castigo loro minacciato? Quindi non facciamo un gran male contro le anime nostre”*».

<sup>(68)</sup> Tesi contraria che si fondava, del resto, sull’uccisione per mano del re Joachim del profeta Uria, il quale «*profetizzò contro questa città e contro questo paese, tutte le stesse cose dette da Geremia*» («*ἐπροφήτευσεν περὶ τῆς γῆς ταύτης κατὰ πάντας τοὺς λόγους Ἰερεμίου*»: *Ier.* 33.20 [vers. LXX]). Cfr., infatti, *Ier.* 26.20-23: «*Vi fu un altro uomo che andava profetizzando in nome del Signore, Uria, figlio di Semei, di Cariat-Jearim; egli profetizzò contro questa città e contro questo paese, tutte le stesse cose dette da Geremia. Il re Joachim, tutti i principi e i magistrati sentirono tali parole, e il re cercò di farlo morire. Uria venne a saperlo e, impaurito, fuggì in Egitto. Ma il re Joachim mandò degli uomini in Egitto, come Elnatan, figlio di Achbor e altri con lui, i quali, tratto fuori dell’Egitto Uria, lo condussero al re Joachim, che lo fece morire di spada, e ne gettò il cadavere nella fossa comune*».

<sup>(69)</sup> Cfr. *Ier.* 26.24: «*Ma la mano di Aicham, figlio di Safan, si schierò in favore di Geremia, il quale non fu più dato in potere del popolo per essere ucciso*» («*πλὴν χεὶρ Ἀχικαμ υἱοῦ Σαφαν ἦν μετὰ Ἰερεμίου τοῦ μὴ παραδοῦναι αὐτὸν εἰς χεῖρας τοῦ λαοῦ τοῦ μὴ ἀνελεῖν αὐτόν*»: *Ier.* 33.24 [LXX]).

<sup>(70)</sup> V., per tutti, A. Poppi, *I quattro Vangeli. Commento sinottico*, Padova 1998<sup>6</sup>, pp. 25-26 e, per approfondimenti, R. Aguirre Monasterio - A. Rodríguez Carmona, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, in J.M. Sánchez Caro et al., *Introduzione allo studio della Bibbia*, 6, Brescia 1995, pp. 165 sgg.

<sup>(71)</sup> Secondo le parole del Momigliano (espressamente ed opportunamente riportate da F. De Marini Avonzo, *Lezioni di storia del diritto romano*, Padova 1999, p. 11), «una metodologia storica per l’antichità è essenzialmente una discussione sul modo corretto di interpretare le fonti pervenute dall’antichità: testi letterari, epigrafici, papirologici, monete, avanzi archeologici, le stesse parole delle lingue classiche [...]. In ciascun caso vogliamo sapere: 1) che cosa la testimonianza dice al livello di immediata comunicazione; 2) con quali mezzi si può garantire la sua autenticità e veridicità; 3) in quale contesto storico va inserita, cioè che cosa significa se combinata con altra informazione in modo corretto».

<sup>(72)</sup> Mi si conceda la definizione, non fosse altro perché anche Gesù, di fatto, era... Galileo!

<sup>(73)</sup> Cfr. *Matth.* 5.17-18. A parte la considerazione che nessuno — salvo Jahwèh — può affermare di ‘non intendere abolire la Legge, ma di volerla perfezionare’ («*μη νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλύσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας; οὐκ ἦλθον καταλύσαι ἀλλὰ πληρῶσαι*»: si noti l’uso del verbo καταλύω, che nel Nuovo Testamento, indica l’attività di abrogazione delle leggi e, quindi, l’attività di Dio-legislatore; sul sintagma cfr. , ad esempio, Isocr., *Archid.* 6.66), i passi che seguono (da *Matth.* 5.21 a 7.28), rappresentano un sostanziale ‘ribaltamento’

E si trattava di un comportamento oggettivamente assai più pericoloso della stessa rivolta politica. La prova della storia è incontrovertibile: attraverso un manipolo di seguaci il messaggio cristiano ha sconvolto il mondo allora conosciuto. Messori ha osservato, plasticamente, come Gesù di Nazareth sia stato in grado di 'spezzare la storia in due' parti: 'prima' e 'dopo' la sua esistenza terrena <sup>(74)</sup>.

3.2. È necessario, ora, domandarsi quale possa essere stato il ruolo rivestito dal Sinedrio. Secondo l'illustre magistrato non si sarebbero svolti né un processo né una 'fase' di esso davanti al Sinedrio adunato nelle funzioni di suprema Corte di giustizia in Gerusalemme <sup>(75)</sup>. Si sarebbe riunito, invece, nella Città santa, e per iniziativa di Caifa, una sorta di 'consiglio d'emergenza' per cercare di sottrarre l'imputato alla mano di Roma <sup>(76)</sup>.

Secondo tale impostazione, i sinedriti avrebbero agito nella raggiunta convinzione che Gesù, con la sua predicazione, stesse mettendo in grave pericolo la propria vita insieme alla sicurezza della nazione giudaica, qualora l'autorità occupante avesse riscontrato i sintomi di un movimento politico-religioso di ribellione ed avesse deciso, di conseguenza, di intervenire con un gesto esemplare, quanto drammaticamente risolutore, contro l'intera regione <sup>(77)</sup>.

della tradizione, operato anche dialetticamente attraverso l'espressione 'avete inteso che fu detto [rectius: 'stabilito'] dagli antichi [cioè 'la tradizione']... ma io vi dico' («ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις... ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν...»).

<sup>(74)</sup> Così V. Messori, *Ipotesi su Gesù*, cit., p. 17.

<sup>(75)</sup> Cfr. anche *supra*, nt. 19.

<sup>(76)</sup> Cfr., in particolare, C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., pp. 151-153: «La dirigenza ebraica nel suo complesso, mi sembra di poter dire, può aver avuto un interesse vitale solo a una cosa: a impedire la crocifissione di un ebreo a opera dei romani, e in particolare la crocifissione di un ebreo che godeva dell'amore e dell'attaccamento del popolo», e l'Autore motiva in questo modo tale supposto movente: «non mi spingo a supporre che i capi degli ebrei possano essere stati indotti da ragioni etico-religiose [...]. L'importanza della questione non sta nei suoi aspetti morali o religiosi, ma solo in fattori di realismo politico [...] il sommo sacerdote versava in una situazione molto precaria di fronte al popolo [...]. Doveva avere un disperato bisogno di aumentare la sua popolarità, ma soprattutto di dimostrare di essere un buon ebreo solidale con i suoi, particolarmente idoneo a guidare gli ebrei, e di non essere solo uno strumento nelle mani dei romani. I sadducei, d'altro lato, erano generalmente disprezzati [...]. In rapporto alla crescente popolarità dei farisei, avevano ogni ragione di temere per la propria forza, la propria influenza e i propri posti nel sinedrio [...] e [riguardo ai] farisei c'era una crescente tendenza da parte dei romani [...] a ridurre i poteri e l'autonomia» per cui conclude: «ogni attivo tentativo da parte dei sinedriti di impedire la crocifissione, se avesse avuto successo, molto probabilmente avrebbe suscitato il plauso entusiastico del popolo, contribuendo a rinsaldare in esso la percezione del sommo sacerdote e del sinedrio quali loro capi naturali e accettati [...]. Considerato dal punto di vista non solo delle relazioni interne al mondo ebraico ma anche di quelle tra sinedrio e i romani, il sinedrio avrebbe dovuto operare necessariamente a favore di Gesù».

Due considerazioni: una di 'metodo' e una di indole deduttiva. La prima: la conclusione cui approda il Cohn appare assai più fragile delle premesse storico-ambientali (queste ultime sono probabilmente vicine alla realtà ma la deduzione è soltanto postulata, per cui essa si risolve in una petizione di principio). La seconda: se così fosse, allora, ci si dovrebbe domandare — cosa che l'Autore evita di fare — quale esito si sarebbe prodotto sugli equilibri interni ad Israele qualora il Sinedrio non fosse riuscito (come storicamente non riuscì) a 'salvare' Gesù. Date le premesse del Cohn, il popolo avrebbe dovuto manifestare un aperto e violento disprezzo (o, quantomeno, un forte e rumoroso dissenso) verso le proprie autorità. Così, invece, non fu: eppure, a detta dell'Autore, gli equilibri risultavano essere assai precari ed è parimenti noto che la Giudea era regione assai turbolenta. Tra l'altro bisognerebbe considerare la forte coesione esistente tra il popolo e le autorità testimoniata dagli *Atti* attraverso la narrazione delle persecuzioni inferte agli Apostoli (che è uno dei temi dominanti della seconda opera attribuita a Luca: cfr. *Act. ap.* 4.1-31; 5.17-42; 6.8 fino a 8.3; 12.1-19 per giungere al processo contro Paolo: *Act. ap.* 21.27 fino a 26.32).

<sup>(77)</sup> Cfr., emblematicamente, *Ioh.* 11.47-48, che risente, com'è facile intuire, della distruzione del Tempio ad opera di Tito (63 d.C.) già avvenuta al momento della redazione del quarto Vangelo («*Allora i sommi sacerdoti e i farisei riunirono il sinedrio e dicevano: 'Che facciamo? Quest'uomo compie molti segni. Se lo*

E qui, l'Autore — pur ammettendo correttamente che l'arresto fu eseguito ad opera dei romani coadiuvati, in qualche misura, dalla guardia ebraica del Tempio (e, comunque, alla presenza di quest'ultima) <sup>(78)</sup> — è indotto ad ipotizzare di conseguenza che il Sommo sacerdote avesse dato incarico al comandante di tale corpo di sicurezza autoctono di ottenere dall'ufficiale romano, che procedeva alla traduzione *in vincula*, la consegna di Gesù per condurlo alle massime autorità ebraiche <sup>(79)</sup>. Suppone, infatti, il Cohn che «i romani si saranno serviti anche delle carceri locali e per il tribuno non faceva una grande differenza dove fosse rinchiuso il suo prigioniero» <sup>(80)</sup>.

Certo: tutto è possibile. Addirittura esiste un passo degli *Atti degli apostoli* che potrebbe testimoniare — ma solo in apparenza — a favore di tale teoria <sup>(81)</sup>. Tuttavia, la lettura dei Vangeli in questi termini rappresenta una forzatura delle fonti e, soprattutto, risulta contraddittoria sotto diversi profili.

E mi spiego subito. La tesi contrasta, intanto, con l'assunto di fondo secondo cui i romani (e Pilato in particolare) cercassero in ogni modo di umiliare gli ebrei e le loro autorità (ciò che testimoniano le fonti, pur con qualche coloritura letteraria, e che lo stesso Cohn riconosce apertamente) <sup>(82)</sup>.

Ancora, col fatto che, proceduto all'arresto dietro ordine del prefetto Pilato, i militari romani si siano lasciati convincere a consegnare Gesù alla guardia del Tempio, se è vero che, secondo l'Autore, il Sinedrio non avrebbe rivestito alcuna funzione ufficiale all'interno della vicenda processuale.

Infine, l'ipotesi si scontra con l'ulteriore considerazione che Gesù era stato arrestato per una gravissima imputazione (quella di *laesa maiestas*) punita con particolare acribia proprio sotto il principato di Tiberio (ossia negli anni della vicenda di Gesù) <sup>(83)</sup>. Pertanto, che il Sinedrio potesse ancora operare a favore di Gesù — ovvero che una ritrattazione di quest'ultimo potesse salvarlo *in extremis* dalla condanna a morte — mi pare decisamente improbabile.

Confesso, dunque, di non riuscire ad allontanare forti dubbi e, pertanto, ad accettare anche solo in via d'ipotesi di lavoro quella avanzata dall'illustre studioso circa la finalità della partecipazione sinedrile, nel caso di specie, 'a favore dell'imputato'.

*lasciamo fare così, tutti crederanno in lui e verranno i Romani e distruggeranno il nostro luogo santo e la nostra nazione»*). Era nota e frequente, infatti, in Palestina la presenza di gruppi organizzati di patrioti sovversivi intorno cui v., ad esempio, M. Hengel, *Gli zeloti*, Brescia 1996 e, da ultimo, A.M. Rabello, *Aspetto socio-politico di Gerusalemme e funzione istituzionale del Tempio*, in Aa. Vv., *Il processo contro Gesù*, cit., pp. 46-51 (in particolare). V. anche *infra*, nt. 106.

<sup>(78)</sup> V. già *supra*, nt. 36 e cfr. ancora C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., p. 116 (2° cpv.).

<sup>(79)</sup> Sono costretto ad osservare — mio malgrado — come C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., p. 178, si lasci prendere la mano e, superando l'ambito della deduzione, produca addirittura una vera e propria *factio facti*: «Su richiesta della polizia del tempio [Gesù] era stato affidato per la notte all'autorità ebraica ma *in base alla promessa* che lo si sarebbe consegnato regolarmente per il processo romano, la mattina seguente» (la forma corsiva è mia). Non esiste alcun dato testuale che autorizzi a parlare di 'promessa' ed anzi questo mi rafforza nell'idea che la tesi del Cohn sia 'costruita' e, come tale, non possa essere accolta.

<sup>(80)</sup> Così *ibid.*, p. 121.

<sup>(81)</sup> Cfr. *Act. ap.* 23.35, in cui il governatore della Giudea, Antonio Felice (53-59/60 d.C.) dà ordine di 'custodire' l'apostolo Paolo 'nel pretorio di Erode' («κελεύσας ἐν τῷ προαιτωρίῳ τοῦ Ἡρώδου φυλάσσεσθαι αὐτόν»). Non bisogna, tuttavia, farsi trarre in inganno dalle espressioni dell'Agiografo. In realtà la vicenda si svolge a Cesarea Marittima (cfr. *Act. ap.* 23.33), sede ufficiale dei governatori romani, i quali avevano occupato il magnifico palazzo fatto erigere da Erode il Grande. Di qui la definizione data dagli Atti di 'pretorio [romano] di Erode [autore della costruzione]'.

<sup>(82)</sup> Cfr. esattamente C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., cap. I ('I romani'), pp. 25-43.

<sup>(83)</sup> Cfr. Suet., *Tib.* 3.58 e Tac., *Ann.* 1.72.4, intorno cui v. le mie *Riflessioni intorno al processo a Gesù*, cit., p. 183 e nt. 145.



3.3. Tali difficoltà mi pare possano essere superate, invece, ove si consideri che il Sinedrio svolgesse funzioni di organo istruttorio nei procedimenti deferibili alla *cognitio* del magistrato romano<sup>(84)</sup>.

Cohn afferma che non vi è nulla che provi tale attività giurisdizionale della suprema autorità ebraica<sup>(85)</sup>. E questo è vero soltanto ove si ricerchi una esplicita testimonianza delle fonti 'dirette', ma tale ricostruzione, sulla base di una serena interpretazione dei Vangeli, si adatta esattamente allo spirito dell'espansionismo romano, costantemente ispirato alla prassi di mantenere vive e di servirsi delle istituzioni locali per i compiti di amministrazione, in quanto compatibili con l'autorità di Roma e, poi, dell'imperatore<sup>(86)</sup>.

Stando, invece, alla ricostruzione congegnata dal Cohn avremmo, inoltre, la prova del favore del Sinedrio verso Gesù e non quella di una sua partecipazione al processo vero e proprio sulla base dell'interrogatorio svolto dai Sinedriti.

Quelle che vengono ordinariamente interpretate come 'imputazioni' di carattere religioso — ossia le dichiarazioni della filiazione divina<sup>(87)</sup> e la correlata profezia della comparsa del 'figlio dell'uomo' tra le nubi alla destra di Dio<sup>(88)</sup> — non avrebbero, in alcun modo, potuto conseguire la condanna a morte di Gesù<sup>(89)</sup>.

<sup>(84)</sup> V. *supra*, § 3.

<sup>(85)</sup> Così C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., p. 146: «Da nessuna parte si trova un solo esempio di interrogatorio condotto dal sinedrio su commissione dei romani».

<sup>(86)</sup> Tale prassi affonda le proprie origini fin nell'epoca dell'espansionismo di Roma all'interno della penisola italiana, con la creazione del sistema municipale repubblicano: cfr. F. De Martino, *Storia della costituzione romana*, 2, Napoli 1973<sup>2</sup>, pp. 90, tant'è che «per quanto concerne le istituzioni pubbliche, negli antichi municipi sopravvissero gli organi nazionali e non subentrarono affatto le magistrature romane». Anche per i 'territori soggiogati' nel Mediterraneo (con riferimento ai quali l'illustre studioso parla espressamente di '*politica imperialistica*') si afferma che questa «non si ispirò a vedute rigide ed astratte. Essa [= Roma] non sempre ricorse, o non vi ricorse subito, all'incorporazione vera e propria [...] ma lasciò sopravvivere talvolta gli stati nazionali, dove ciò sembrava opportuno e non nocivo agli interessi romani» (*ibid.*, p. 315). Naturalmente, nella sostanza, l'effetto era quello di pervenire ad una «inevitabile perdita di autonomia», ma preme sottolineare l'accortezza di tale politica romana che, raramente, giungeva all'azzeramento delle nazioni conquistate. Sui *municipia*, quali soggetti di vero e proprio «decentramento politico-amministrativo», i quali, «sebbene sezioni dello stato romano, ebbero di fatto maggiore autonomia che non le precedenti comunità alleate», cfr., da ultimo, E. Gabba, *L'età della tarda repubblica*, in E. Gabba - D. Foraboschi - D. Mantovani - E. Lo Cascio - L. Trioani, *Introduzione alla storia di Roma*, Milano 1999, p. 129 (§ 7.3).

<sup>(87)</sup> Ma, contro la lettura del Cohn, cfr. *Ioh.* 10.30-31 e 36b-39: «Io e il Padre siamo uno [«Ἐγὼ καὶ τὸ πατήρ ἓν ἐσμεν»]. I Giudei raccolsero di nuovo pietre per lapidarlo [...]. Voi dite: Tu bestemmi, perché ho detto: Io sono Figlio di Dio [«υἱὸς τοῦ Θεοῦ εἶμι»]? Se non faccio le opere del Padre mio, non credetemi. Ma se le faccio, anche se non credete in me, credete alle opere, così che conosciate e cominciate a comprendere che il Padre è in me e io nel Padre [«ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ καὶ γὰρ ἐν τῷ πατρὶ»]. Tentarono nuovamente di arrestarlo, ma sfuggì dalle loro mani».

Alcune osservazioni in merito: in primo luogo, la autodefinizione di Gesù di essere 'Figlio di Dio' (a cui Egli sostituì talora in via di equivalente 'Figlio dell'uomo': cfr., infatti, *Marc.* 2.28, *Matth.* 12.8 *Luc.* 6.5 in rapporto a *Lev.* 24.9) coincide apertamente con l'autoproclamazione della 'unione' (di natura) e di 'uguaglianza' con Dio (e questo contro la soluzione adottata da C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., p. 163 sgg., che vi scorge un «rifiuto di una pretesa discendenza divina» da parte del Nazareno [p. 166]). In secondo luogo, lo stesso brano sottolinea a più riprese come fosse seria intenzione quella di uccidere Gesù. Sulla 'autoproclamazione' v. anche *infra*, ntt. 88 e 89.

<sup>(88)</sup> Palese richiamo alla profezia della uguaglianza con Dio, contenuta in *Dan.* 7.13 («Ἐθεώρουν ἐν ὄραματι τῆς νυκτὸς καὶ ἶδον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο, καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρήν, καὶ οἱ παρεστηκότες παρήσαν αὐτῷ») e cfr. anche *Psal.* 110.1 (v. *infra*, nt. sg.).

<sup>(89)</sup> Cfr., espressamente, C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., pp. 166-167, che ritiene di poter utilizzare le testimonianze di *Exod.* 24.18, *Ier.* 4.13, *Dan.* 7.13 e *Psal.* 110.1 a dimostrazione del fatto che «nessuno che si fosse servito di una simile metafora fu mai sospettato o accusato di bestemmia» (p. 166). Ma l'Autore decontestualizza ancora i passi, evitando di entrare nel merito della differenza fondamentale esistente,

Così, nella medesima ottica, neppure l'affermazione di Gesù, contenuta in *Marc.* 14.61b-62a, avrebbe potuto provocare tale effetto letale: «Di nuovo il Sommo sacerdote lo interrogò dicendogli: “Sei tu il Cristo, il figlio del Dio benedetto?”. Gesù rispose: “Io <lo> sono”»<sup>(90)</sup>.

Tale risposta riconduce — senza dubbio e in forma necessitata — al quarto Vangelo in cui si narra un episodio esterno al processo, che ne rappresenta, tuttavia, un presupposto (*Ioh.* 8.57-58): «Gli dissero i giudei: “Non hai ancora cinquant'anni e hai visto Abramo?”. Rispose loro Gesù: “In verità, in verità vi dico: prima che Abramo fosse, Io Sono”» («πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί») <sup>(91)</sup>.

Il contesto e il richiamo, a mio giudizio, non possono essere negati: e Gesù ha pronunciato senza dubbio 'invano' il tetragramma sacro YHWH (ebr.: *yhwh*)<sup>(92)</sup>, fatto già di per sé punibile con la morte<sup>(93)</sup>. La traduzione corretta della forma verbale «ἐγὼ εἰμί» dei due passi evangelici è, infatti, 'Io Sono' — che corrisponde al 'Nome' («τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ») rivelato a Mosé sul Monte Sinai<sup>(94)</sup>, oggetto della tutela racchiusa nel secondo precetto del Decalogo<sup>(95)</sup>.

Per essere ancora più espliciti, non solo Gesù ha pronunciato il 'Nome' ma lo ha fatto, addirittura, con riferimento a se stesso, dichiarandosi con ciò — unico nella storia di Israele — l'uguale di Dio!

Il Cohn tenta di 'aggirare' l'ostacolo con palese stile forense, accettando, per un verso, le

da un lato, tra le 'dichiarazioni' della 'profezia' in Geremia (che pure rischia in altro contesto la vita: v. *supra*, ntt. 66-68) e in Daniele (che rende pubblica una visione mistica) e, dall'altro lato, l'auto proclamazione di Gesù come (s)oggetto della manifestazione divina, identificazione esclusa, al contrario, per quanto riguarda Geremia e Daniele. Allo stesso modo, Mosé 'entra nella nube', ma ciò significa soltanto che è considerato degno (o accetta il rischio) di giungere al cospetto di Dio (da cui è chiamato [*Exod.* 24.12] e Mosé opera in qualità di inviato da Dio, quale suo legislatore: e il *legislator*, per definizione, non viola la *lex*). Quanto a Davide, egli è il Re, cioè l'Unto, prefigurazione del Messia, senza però confondersi con la divinità. È ancora il dato della 'predicazione complessiva' di Gesù che va tenuto presente ai fini della sua responsabilità 'criminale' ma, come si è visto, è un dato che il Cohn respinge (v. *supra*, § 3.1 *fin.*).

<sup>(90)</sup> *Marc.* 14.61b-62a: «Πάλιν ὁ ἀρχιερεὺς ἐπηρώτα αὐτὸν καὶ λέγει αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ; ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· ἐγὼ εἰμὶ» (la forma in corsivo è mia). Ho riportato, nel testo, la forma con la quale viene ordinariamente tradotta la risposta di Gesù, con l'accorgimento di porre tra parentesi uncinata il pronome 'Io', per i motivi che spiegherò immediatamente *infra*.

<sup>(91)</sup> *Ioh.* 8.57-58: «Εἶπαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι πρὸς αὐτόν· πενήτηκοντα ἔτη οὕτω ἔχεις καὶ Ἀβραάμ ἐώρακας; εἶπεν αὐτοῖς Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί».

<sup>(92)</sup> Anzi: la concretizzazione della *blasphemia* si ha addirittura senza che il nome YHWH (*yhwh*) sia pronunciato 'invano', poiché ciò è coerente con la circostanza culturale per cui si era giunti «al punto di non pronunciare più i termini con i quali si designava Dio: *El, Elohim, Adonaj*, sostituendo ad essi dei termini astratti quali: il Nome, il Luogo, la Gloria» (così G. Bonsirven, *Il giudaismo palestinese al tempo di Gesù Cristo* [traduzione di G. Marigliano], in S. Garofalo [dir.], *La Sacra Bibbia*, voll. sussidiari, Torino-Roma 1950, p. 11: cfr., ad es., per l'AT, *1Cron.* (= *1Par.*, LXX) 13.6 e per la letteratura mišnaica *Joma* 3.8 e *Berakot* 4.4). Circa l'assenza di ogni indagine di carattere 'psicologico' per la realizzazione del *crimen blasphemiae* v., per tutti, D. Piattelli, *L'offesa alla divinità negli ordinamenti giuridici del mondo antico*, in *AANLincei*, cl. sc. mor. st. filol., ser. VIII, 21 (1977), pp. 403-422 (anche per fonti complete) nonché P. Pajardi, *Un giurista legge la Bibbia*, Milano 1983, p. 514.

<sup>(93)</sup> Lo riconosce, ovviamente, lo stesso C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., p. 168: «Abbiamo visto che, secondo il diritto ebraico, il delitto capitale di bestemmia non si commette, e non fu mai commesso, senza che il bestemmiatore pronunciasse espressamente il santo e impronunciabile nome del Signore composto dalle lettere YHWH (Yahweh)».

<sup>(94)</sup> Cfr. *Exod.* 20.2: «Ἐγὼ εἰμι κύριος ὁ θεὸς σου», ove l'«ἐγὼ εἰμί» corrisponde al tetragramma YHWH.

<sup>(95)</sup> Cfr. *Exod.* 20.7a («Οὐ λήμψη τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ σου ἐπὶ ματαίῳ») perfettamente corrispondente a *Deut.* 5.11a («Οὐ λήμψη τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ σου ἐπὶ ματαίῳ») e cfr. anche *Lev.* 19.12, in cui torna il Nome di Dio parimenti ai versetti cit. dell'Esodo e del Deuteronomio («Καὶ οὐκ ὁμεῖσθε τῷ ὀνόματί μου ἐπ' ἀδίκῳ καὶ οὐ βεβηλώσατε τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ ὑμῶν· ἐγὼ εἰμι κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν»).

consuete (ma, va detto con forza, imprecise e fuorvianti) <sup>(96)</sup> traduzioni dell'«ἐγὼ εἶμί» <sup>(97)</sup> di *Marc.* 14.62a come «*Io lo sono*», osservando, per altro verso, che tale forma verbale corrisponde all'ebraico «'Any Hu'» <sup>(98)</sup>, sinonimo lecito, in questa visione, del nome di Dio: «chiunque sia versato nei rudimenti della lingua ebraica sa che le parole 'Any Hu' — unite o separate — nel linguaggio di ogni giorno vengono pronunciate cento volte, sicché è impossibile farne a meno» <sup>(99)</sup>.

Anche questa difesa pecca, tuttavia, di eccessiva semplificazione in cui talora incorre il Cohn <sup>(100)</sup>. È vero, infatti, che la forma 'io sono' si impiega quotidianamente e che, ad esempio, anche proclamazioni di Gesù quali 'io sono la porta delle pecore', 'io sono il buon pastore' o, ancora, 'io sono il pane del cielo' <sup>(101)</sup> non possono concretizzare, di per sé, il *crimen blasphemiae*. Ma una cosa è la pronuncia della forma verbale in un contesto dialogico e un'altra è la risposta alla solenne domanda del Sommo sacerdote. E, come ho cercato di chiarire appena prima, l'esatta traduzione di *Marc.* 14.62 corrisponde al(l'impronunciabile) Nome di Dio <sup>(102)</sup>.

L'approdo a queste conclusioni potrebbe aiutare a chiarire anche ciò che per il Cohn parrebbe restare un mistero (sebbene gli vada ascritto il merito di aver sollevato il problema): perché mai, cioè, sia stato arrestato soltanto Gesù e non si sia proceduto anche al fermo dei suoi discepoli <sup>(103)</sup>. L'Autore motiva la particolarità — trovandone ulteriore conferma — con l'intento delle autorità ebraiche di venire in soccorso a Gesù (diversamente si sarebbero dovuti arrestare tutti i componenti del suo séguito) <sup>(104)</sup> a cui farebbe da corollario la supposta falsità storica del tradimento di Giuda <sup>(105)</sup>.

<sup>(96)</sup> Si veda ancora a questo proposito, *e.g.*, la versione de *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers*, cit., p. 65 [NT] *ad Marc.* 14.62 («Da fragte ihn der Hohepriester abemals und sprach zu ihm: Bist du der Christus, der Sohn des Hochgelobten? Jesus aber sprach: *Ich bin's*», corsivo mio) mentre è più precisa la traduzione di *Ioh.* 8.58, *op. cit.*, p. 123 *ad h.l.* («Jesus sprach zu ihnen: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Ehe Abraham wurde, *bin ich*», corsivo mio). Ma il padre della Riforma protestante non ha evidenziato alcun parallelo tra i due testi (cfr. *op. et locc. citt.* note critiche): v. appena *infra*, nt. sg.

<sup>(97)</sup> E, ripeto, il versetto marciano deve essere letto necessariamente in parallelo con *Ioh.* 8.58 — che risulta essere incontrovertibile sul punto — e al cui proposito G. Segalla, *Giovanni*, in *Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali*, 36, Roma 1984<sup>4</sup>, p. 272 nt. 58, afferma: «La risposta finale di Gesù è la vetta più alta del discorso, con la solita introduzione solenne. È messa a confronto la storia con la preesistenza eterna del Verbo, che fonda la storia stessa della salvezza» e rinvia a *Ioh.* 8.24 e 28 (e cfr. anche *Is.* 43.12).

<sup>(98)</sup> Quale prima persona singolare del nostro indicativo presente, verbo essere.

<sup>(99)</sup> Così la giustificazione data da C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., p. 169.

<sup>(100)</sup> A tacer del fatto che l'uso del verbo essere nel suo significato di predicato nominale non può confondersi con quello che identifica l'esistenza (tant'è che le forme ebraiche per esprimere 'io sono [qualcosa]' e 'YHWH' risultano essere assai differenti, nonostante la comune origine — com'è ovvio — nel verbo 'essere').

<sup>(101)</sup> Cfr., ad esempio, *Ioh.* 10. vv. 7, 11 e 14.

<sup>(102)</sup> Questo risolve, dunque, l'affermazione di C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., p. 334: «Un bestemmiatore contro Dio tutt'al più meritava una pena corporale, fino a che sulla bocca non gli fosse venuto l'ineffabile nome di Dio (*Lev.* 23.15-16)». Unica eccezione, infatti, era stabilita a favore del Sommo sacerdote, il quale, «durante la cerimonia dell'Espiazione, [...] doveva, nelle benedizioni solenni, pronunciare il temibile nome, face[ndo] in maniera che nessuno potesse percepirne la pronunzia» (così G. Bonsirven, *Il giudaismo palestinese al tempo di Gesù Cristo*, cit., p. 11 e cfr., nella *Mišna*, *Joma* 3.7.40d).

<sup>(103)</sup> Cfr. C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., p. 122-124.

<sup>(104)</sup> *Ibid.*

<sup>(105)</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 109-112. Ma si tratta di una petizione di principio quella secondo cui «non c'è traccia [...] di una qualche specifica cospirazione tra Giuda e gli ebrei» e che «l'intero racconto [...] è così inverosimile e così contraddittorio da non meritare alcun credito» (*ivi*, p. 109-110): cfr., infatti, *Matth.* 27.3-9 (con la conferma di *Act. ap.* 1.15-26). La stessa motivazione addotta dall'Autore, secondo cui «se si fosse potuto dimostrare [...] che il tradimento di Giuda non era mai esistito se non nella fantasia dei cristiani, si sarebbe tolto un gravissimo peso dal cuore del cristianesimo» (p. 110) parrebbe spingere nell'opposta direzione: l'episodio, infatti, era talmente scandaloso per i cristiani che, se lo si è inserito nei Vangeli (e in tutti e quattro: v. *Matth.* 10.4 e 26.47-

Io penso, al contrario, che una spiegazione più aderente alle fonti possa essere rinvenuta nel fatto che soltanto Gesù (e lui solo) risultava aver pronunciato il nome di YHWH (ebr. *יְהוָה*) ed essersi fatto simile a Lui. Lo dimostrebbe, infatti, il tenore dei discorsi espressi nel processo contro Pietro e gli apostoli avanti al Sinedrio come riportato in *Act. ap.* 5.17-42<sup>(106)</sup>.

Tornando, ora, alla fase istruttoria, il gesto del Sommo sacerdote che si straccia l'orlo della veste (secondo un preciso rituale ebraico)<sup>(107)</sup> — gesto d'orrore compiuto dopo la pronuncia di Gesù — viene incredibilmente motivato nel seguente modo: «fu [posto in essere] a causa del dolore di non riuscire a far comprendere a Gesù il suo punto di vista, della sua afflizione perché Gesù ostentatamente si rifiutava di collaborare e risolutamente si incamminava verso il suo rovinoso destino e, non da ultimo, perché l'oppressione romana avrebbe fatto una vittima ulteriore, con tutte le conseguenze che l'uccisione di un uomo della posizione e della popolarità di Gesù poteva portare con sé»<sup>(108)</sup>.

Gli stessi episodi delle sevizie inferte all'imputato<sup>(109)</sup> — o quantomeno quello dello schiaffo sferratogli da una guardia<sup>(110)</sup>, verso cui il Cohn pare propendere<sup>(111)</sup> — vengono rilette come la risultante della «esasperazione che la sua [= di Gesù] testardaggine presumibilmente aveva provocato nei membri del tribunale» tanto da privarli «degli ultimi residui del proprio autocontrollo»<sup>(112)</sup>.

3.4. Al mattino seguente, Gesù venne condotto di fronte a Ponzio Pilato affinché avesse inizio la fase del giudizio. Tolti alcuni particolari, e la divergenza assoluta sulla natura della partecipazione del Sinedrio, i punti di contatto che rinvengo con l'Autore sono numerosi e consistenti, per cui la mia disamina sarà anche più celere.

La fase istruttoria si era conclusa con la dichiarazione che il Nazareno era 'reo di morte', ossia con la espressa consapevolezza da parte del Sinedrio circa la necessità (giuridica) di trasmettere il caso al magistrato romano affinché questi procedesse, secondo le proprie competenze, all'attività del *cognoscere* e del *constituere*<sup>(113)</sup>.

50; *Marc.* 3.19 e 14.43-45; *Luc.* 6.16 e 22.47-48 nonché *Ioh.* 12.4 e 18.2), la sua evidenza non poteva essere in alcun modo negata.

<sup>(106)</sup> V. anche *supra*, nt. 27 e cfr. C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., pp. 170-171: a ben vedere, però, Gamaliele non avrebbe potuto affermare ciò che è riportato in *Act. ap.* 5.34-39 se, anche a proposito degli Apostoli, si fosse trattato della imputazione di blasfemia («*Si alzò allora nel Sinedrio un fariseo di nome Gamaliele, dottore della legge, stimato presso tutto il popolo. Dato ordine di far uscire per un momento gli accusati, disse: Uomini di Israele, badate bene a ciò che state per fare contro questi uomini. Qualche tempo fa venne Tèuda, dicendo di essere qualcuno, e a lui si aggregarono circa quattrocento uomini. Ma fu ucciso e quanti si erano lasciati persuadere da lui si dispersero e finirono nel nulla. Dopo di lui sorse Giuda il Galileo, al tempo del censimento, e indusse molta gente a seguirlo, ma anch'egli perì e quanti si erano lasciati persuadere da lui furono dispersi. Per quanto riguarda il caso presente, ecco ciò che vi dico: Non occupatevi di questi uomini e lasciateli andare. Se infatti questa teoria o questa attività è di origine umana, verrà distrutta; ma se essa viene da Dio, non riuscirete a sconfiggerli; non vi accada di trovarvi a combattere contro Dio!*»).

<sup>(107)</sup> Cfr. *Matth.* 26.65 e *Marc.* 14.63 e, per altre fonti e motivazione, rinvio alle mie *Riflessioni intorno al processo a Gesù*, cit., p. 172 e nt. 110.

<sup>(108)</sup> Così C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., p. 172.

<sup>(109)</sup> Cfr. *Matth.* 26.67; *Marc.* 14.65 e *Luc.* 22.63-64.

<sup>(110)</sup> Cfr. *Ioh.* 18.22-23.

<sup>(111)</sup> Cfr. C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., pp. 173-174.

<sup>(112)</sup> Cfr. *ibid.*, p. 174.

<sup>(113)</sup> Cfr. *ibid.*, p. 175: quanto poi alla affermazione dell'Autore secondo cui in Matteo «non v'è traccia di una vera e propria 'sentenza'» (ma solo l'affermazione «*è reo di morte*») ritengo sia prova ulteriore della funzione istruttoria del Sinedrio e, quindi, del momento in cui si opera il deferimento dell'imputato al giudice romano Ponzio Pilato. Da ultimo, in questo senso, B. Santalucia, *La giurisdizione del prefetto di Giudea*, in *Aa.Vv.*, *Il processo contro Gesù*, cit., p. 103: «Il fatto che talvolta i processi davanti al Sinedrio si concludessero

Gesù aveva posto in essere, di fronte allo stesso supremo Consesso ebraico, il *crimen blasphemiae* dichiarando di essere YHWH, risolvendo — con ciò stesso — ogni questione procedurale nascente dal diritto ebraico e relativa alla attendibilità o al numero dei testimoni o, ancora, al fatto che nessuno poteva essere condannato sulla propria testimonianza<sup>(114)</sup>.

Gesù viene condotto a Pilato per la fase del giudizio. Il Cohn dichiara esattamente che «tutti e quattro i Vangeli concordano sul fatto che Gesù fu processato da Ponzio Pilato, il governatore romano, e che furono gli ebrei a portarlo da lui»<sup>(115)</sup>.

A questo proposito l'Autore cerca, però, di fondare l'ipotesi che non possa esservi stata alcuna partecipazione degli ebrei alla fase avanti Pilato, poiché il procedimento sarebbe avvenuto in forma pressoché 'segreta' ed escusivamente all'interno del Pretorio, luogo in cui i sinedriti non sarebbero entrati «*per non contaminarsi e poter così mangiare la Pasqua*» (Ioh. 18.28c)<sup>(116)</sup>.

Si tratta, però, di una mera illazione, contraddetta dal tenore delle fonti che, seppure con una consistente articolazione dialettica, descrivono il susseguirsi degli avvenimenti in sette scene 'interne' ed 'esterne' al pretorio<sup>(117)</sup>, né si può sostenere per contro, con l'Autore, che nessun «orgoglioso governatore romano si sarebbe continuamente alzato dal suo sovrano seggio di giudice per correre nel cortile a conferire con una marmaglia di indigeni»<sup>(118)</sup>, che rappresenta una ulteriore petizione di principio.

E in questa sede avviene quello che gli evangelisti presentano come il subdolo mutamento d'accusa operato dai Sinedriti, ossia il 'passaggio' dal crimine religioso di bestemmia all'accusa di sedizione (rilevante per il diritto criminale romano), che darebbe fiato a coloro che sottolineano la preponderante responsabilità ebraica nella morte di Gesù.

A questo proposito dobbiamo, però, focalizzare la nostra attenzione sul Vangelo di Luca che riporta in modo preciso il *titulus criminis* con i termini 'Cristo-Re'<sup>(119)</sup>. Ossia: la predicazione di Gesù — nel suo complesso — il suo 'essere' Messia a titolo del tutto originale, Figlio di Dio<sup>(120)</sup>

con la dichiarazione che l'imputato era «reo di morte», non deve trarci in inganno: ciò infatti non significava (come generalmente si ritiene) che esso era «condannato» alla pena capitale, bensì che era «ritenuto meritevole» dell'estremo supplizio».

<sup>(114)</sup> Cfr. C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., pp. 130-131 (in particolare) con fonti ebraiche *ivi* indicate e riportate. Si noti, del resto, come la immediata affermazione dei sinedriti sulla 'inutilità' delle testimonianze confermi il dato risolutore: «Τί ἔτι χρείαν ἔχομεν μαρτυρίας; αὐτοὶ γὰρ ἠκούσαμεν ἀπὸ τοῦ στόματος αὐτοῦ» (Luc. 22.71 e cfr. *Matth.* 26.65 e *Marc.* 14.63-64).

<sup>(115)</sup> Così C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., p. 182.

<sup>(116)</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 184 sgg.

<sup>(117)</sup> Cfr. i passi da *Ioh.* 18.28 a 19.16a: si tratta di una ricostruzione retorica attraverso l'impiego di un settenario chiasmatico (giocato intorno al mutamento di luogo: dentro e fuori il pretorio), ma ne emerge almeno sicuramente il dato della presenza di un interno e di un esterno rispetto al luogo di celebrazione della fase del giudizio. Sul punto v., in particolare, A. Janssens De Varebeke, *La structure des scènes du récit de la Passion en Joh., XVIII-XIX*, in *Ephem. Theol. Lovanien.* 38 (1962), pp. 504 sgg. e F. Hahn, *Der Prozeß Jesu nach dem Johannesevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, in *Evangelisch-Katolischer Kommentar zum Neuen Testament*, 2 (1970), pp. 23 sgg.

<sup>(118)</sup> Cfr. C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., pp. 190-191 (nella edizione inglese [cfr. Id., *The Trial and Death of Jesus*, cit., p. 150] si parla di «a mob of natives»); cfr. anche *op. cit.*, pp. 340-341.

<sup>(119)</sup> Cfr. *Luc.* 23.2. Sui capi di imputazione contenuti nel versetto lucano v., precisamente, C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., p. 227: «le accuse secondo Luca effettivamente mosse a Gesù, per le quali Pilato era competente, affermavano, innanzitutto, che Gesù distoglieva il popolo dalla retta via e vietava il pagamento dei tributi all'imperatore, e, in secondo luogo, che pretendeva di essere un re». Si veda, del resto, anche l'apocrifo *Ev. Nicod.* 1.1-2 («... egli si dice figlio di Dio e re [...] E Pilato [...] dice: Ditemi come posso io, che sono un governatore, giudicare un re?»), intorno cui cfr. Cohn, *op. cit.*, pp. 322 sgg.

<sup>(120)</sup> Cfr. *Dan.* 7.13 al cui riguardo v. *supra*, ntt. 88 e 89.

e, in quanto tale, nuovo Re d'Israele <sup>(121)</sup>, ingenerarono la convinzione che Gesù fosse, per un verso (cioè per quello dell'ordinamento ebraico), un bestemmiatore e che, per altro verso (quello dell'ordinamento romano), fosse reo di *laesa maiestas*, crimine contro lo Stato romano e contro l'imperatore Tiberio.

È più che legittimo ritenere che le autorità ebraiche — non avendo ravvisato in Gesù di Nazareth la figura dell'Atteso — lo abbiano classificato come un bestemmiatore e, contemporaneamente, un criminale anche per l'ordinamento di Roma. Per tornare al punto, si trattò, in altri termini, della commissione di un 'crimine plurioffensivo', cioè un illecito capace di offendere in uno, simultaneamente, i due ordinamenti <sup>(122)</sup>.

Si veda, infatti, la pagina di *Luc. 23.2 e 5*: «*Quest'uomo lo abbiamo trovato mentre sobillava la nostra gente, proibiva di pagare i tributi a Cesare* <sup>(123)</sup> *ed afferma di essere il Cristo-re. Solleva il popolo, insegnando per tutta la Giudea, dopo aver cominciato dalla Galilea, fino a qui*».

Alla domanda di Pilato: «*Sei tu il re dei Giudei*», Gesù conferma. Se, invece, si rivolge l'attenzione al Vangelo di Giovanni ove Gesù tace, è lecito supporre con gli studiosi Paulus e Cohen che, con tale atteggiamento, l'imputato potesse considerarsi per il diritto romano un 'confessus', poiché la mancata difesa che l'accusato facesse di sé assumeva — in certi contesti — i contorni di una implicita ammissione di responsabilità — quanto parrebbe aver intuito un Padre della Chiesa greca nell'affermare: «*Il tuo silenzio ti condusse 'direttamente' alla morte* [«καὶ σιωπῆσας θάνατον ἐνθὺς καταδικάσθης»] <sup>(124)</sup>.

Pilato procedette all'interrogatorio, dunque, e infine alla legittima emissione della condanna a morte <sup>(125)</sup>.

La forma dell'esecuzione — la crocifissione <sup>(126)</sup>, ormai tipicamente ed esclusivamente

<sup>(121)</sup> O meglio, ancora, 're dei Giudei' — secondo il *titulus crucis* (v. *infra*, nt. 129) — a dimostrazione che Pilato procedette alla condanna in ragione di un *crimen* che interessava (anche) il diritto romano: la motivazione, infatti, non coinvolge la regalità di Israele, ma viene limitata alla regione direttamente sottoposta alla autorità di Tiberio. L'autoproclamazione a 're dei Giudei' importa l'opposizione alla sovranità del *princeps*. Quanto alla fondatezza delle proclamazioni di Gesù, cfr., da ultimo, P.-M. Beaude, *Jésus le roi de Juifs: citations, énoncés et énonciation*, in A. Marchadour [dir.], *Procès de Jésus, procès de Juifs*, cit., pp. 35-51. Mi sembra che — *in nuce* — l'intuizione di questo elemento sia presente in C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., p. 212 (cpv.).

<sup>(122)</sup> V. *supra*, ntt. 55 e 56 (con testo cui si riferiscono).

<sup>(123)</sup> Sul punto specifico del tributo cfr., assai bene, O. Da Spinetoli, *Luca. Il Vangelo dei poveri*, Assisi 1986, pp. 38 e 624, da me ripreso, con alcune considerazioni aggiuntive circa *Matth. 17.24-27*, in *Riflessioni intorno al processo a Gesù*, cit., p. 179 e nt. 132.

<sup>(124)</sup> Letteralmente è il silenzio a provocare l'immediata condanna a morte (la costruzione sintattica e il verbo καταδικάζω sono tecnici). Intorno al tema del silenzio di Gesù cfr. C. Paulus - D. Cohen, *Einige Bemerkungen zum Prozeß Jesu bei den Synoptikern*, in *ZSS*, rom. Abt., 102 (1985), pp. 437-452 e, per l'Inno XXXVI [= XXIII, Migne] di Simeone Nuovo Teologo, da cui è stato tratto il versetto, v. *supra*, nt. 13. Nella presente citazione, gli apici ed il corsivo greco sono miei a sottolineare l'indicazione dell'immediatezza tra 'silenzio' e 'condanna'. Non bisogna dimenticare, infatti, che Simeone — mistico bizantino del secolo XI, appartenuto allo *Studion* cenobitico di Costantinopoli (presso la chiesa e il monastero di San Giovanni) — conosceva il diritto, avendo intrapreso i propri studi negli ambienti di corte, prima di rivolgersi alla vita monastica (cfr. I. Ortiz de Urbina, s.v. 'Simeone il Nuovo Teologo', in *Enc. Catt.*, 11, coll. 624-625).

<sup>(125)</sup> Cfr. P. Pajardi, *Un giurista legge la Bibbia*, cit., *passim*, tesi cui aderisco, che mi pare, ad una lettura obiettiva, non facilmente contestabile ed a cui spero di aver portato qualche ulteriore elemento di attendibilità, soprattutto nelle mie *Riflessioni intorno al processo a Gesù*, cit., pp. 150-151 e 182-184.

<sup>(126)</sup> Cfr. C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., pp. 251-286 (cap. VIII, 'La crocifissione'): questo capitolo — a mio avviso assai prolisso — è teso a dimostrare almeno due cose: la prima, che, con riferimento alle fonti ebraiche, non è possibile parlare di 'crocifissione' (eccezion fatta per un solo testo di *Qumran*, *Na. 2.12*: cfr. Cohn, *op. cit.*, p. 253) ma, al limite, di impiccagione; la seconda, che i Vangeli non sarebbero attendibili neppure nel riferire atti e parole di ebrei presenti sul luogo dell'esecuzione. La prima tesi rafforza la convinzione della rituale condanna a morte ad opera di Pilato. La seconda, coerente con la tesi di fondo del

romana <sup>(127)</sup> — la pena della flagellazione (accessoria alla pena capitale) <sup>(128)</sup>, lo stesso *titulus* sulla croce (INRI) — ossia la motivazione della sentenza — dimostrano che vi fu l'emissione formale di una sentenza di morte legittima ad opera del magistrato romano. Alla richiesta delle autorità ebraiche di modificare tale scritta, Pilato risponde laconicamente, secondo le note parole di *Ioh.* 19.22, «ὁ γέγραφα, γέγραφα [Ciò che ho scritto, ho scritto]», segno della autonomia del magistrato e della non revocabilità dell'atto processuale.

Un ultimo particolare ancora in merito al *titulus crucis*: l'INRI (ossia, nella versione greca, «Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ Βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων»), secondo una lettura più che attendibile, potrebbe significare 'Gesù il Predicatore (Ναζωραῖος) Re dei Giudei' <sup>(129)</sup>. Ancora il segno della multiformità delle aspirazioni criminali di Gesù: predicazione (*blasphemia*) e regalità (*laesa maiestas*).

4. Il 'dopo' è consegnato alla storia: a quella della Chiesa nascente <sup>(130)</sup>, a quella dei complessi rapporti tra cristiani ed ebrei <sup>(131)</sup>, a quella, infine, delle persecuzioni e dei martiri cristiani.

Cohn, risponde a questo presupposto: nella mia lettura, al contrario, riporta al ruolo formale svolto dai sinedriti nel processo.

<sup>(127)</sup> Conformemente alla realtà storica si esprime, e.g., un'opera di preminente carattere divulgativo — ma non priva di buoni spunti — qual'è W. Durant, *Cesare e Cristo*, 3. *L'avvento del cristianesimo*, Cuneo 1993, p. 224 («La crocifissione era una forma romana, non ebraica, di punizione»): v., infatti, M. Hengel, *Crocifissione ed espiazione*, Brescia 1988, pp. 122-129 (in particolare).

<sup>(128)</sup> Cfr. C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., pp. 233-250 (cap. VII, 'La flagellazione'), ove la discussione è tesa ad analizzare le divergenze tra i Sinottici e Giovanni circa il momento di inflizione di questa pena; sulla sua effettiva ferocia e sulla presenza di Simone di Cirene. Intorno alla accessorialità della pena v., per tutti, B. Santalucia, *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, Milano 1998<sup>2</sup>, p. 252 e ntt. 231 (conforme il Cohn, *op. cit.*, p. 233 e nt. 1). Non è, poi, credibile, come afferma il Cohn, *op. cit.*, p. 239, «che Pilato abbia fatto flagellare Gesù [...] per indurlo a rinunciare alle sue rivendicazioni regali» (e v. p. 250): ormai era stata accertata la responsabilità penale dell'imputato. Anche a proposito di questo capitolo mi pare si possa ripetere, tuttavia, il rilievo svolto circa il cap. VIII (v. appena *supra*, nt. 126).

<sup>(129)</sup> Cfr. *Ioh.* 19.19 («Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων») — forma completa rispetto a *Matth.* 27.37; *Marc.* 15.26 e *Luc.* 23.38 — sulla cui interpretazione v., per tutti, E. Zolli, *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell'aramaico e del pensiero rabbinico*, Udine 1938, pp. 1-49.

<sup>(130)</sup> Cfr., ad esempio, C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., pp. 289-306 (cap. IX, 'Pietro e Paolo'), parte del lavoro in cui si analizza il contenuto delle predicazioni del Protopapa e dell'Apostolo nella loro relazione con la nascita del concetto di 'responsabilità' ebraica. Per quanto si è detto *supra*, mi pare superfluo soffermarmi in argomento (ma mi permetto di rinviare ancora alle mie *Riflessioni intorno al processo a Gesù*, cit., p. 149-150 nt. 8).

<sup>(131)</sup> V. *supra*, § 1, fino al limite di scorgervi — come fa coerentemente l'Autore — attraverso il 'processo a Gesù', una prova della 'perversione del diritto' o, meglio, 'della giustizia' (cfr. C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., pp. 365-378 [= cap. XIII ossia cap. finale] e v. appena *infra*), poiché «rispetto a tutto ciò che ha a che vedere con la morte di Gesù, gli ebrei — allora come oggi — avevano la coscienza tranquilla» sebbene «il fatto di avere la coscienza a posto [fosse] destinato a non servire a nulla agli ebrei. Anzi, in realtà perse del tutto di significato. Fin dai primi tempi, la responsabilità ebraica nella crocifissione di Gesù divenne un punto di partenza conveniente e ovvio per addebitare agli ebrei tutti gli omicidi possibili e immaginabili» (*ibid.*, p. 366). V. anche *supra*, ntt. 16 e 17.

A proposito, poi, del titolo dato dall'Autore al capitolo finale ('La perversione del diritto', appunto) devo dire che la traduzione tedesca — da cui quella italiana, ovviamente conforme e legittima, dello Zagrebelsky — presentando la forma 'Die Perversion des Rechts' (cfr. C. Cohn, *Der Prozeß und Tod Jesu*, cit., p. 392 *rubr.*) ha impoverito di significato l'espressione originale (inglese) adottata dal Cohn: 'The Perversion of Justice' (cfr. *Id.*, *The Trial and Death of Jesus*, cit., p. 319 *rubr.*). Parlare, infatti, di 'perversione della giustizia' (justice) allude — a mio avviso — ad un preciso giudizio di valore (ovviamente, negativo) sull'atto stesso del 'giudicare'. Stemperare, al contrario, il concetto di 'giustizia' in 'diritto' (Recht) ne indebolisce la portata, poiché potrebbe indurre a pensare ad un semplice 'errore giudiziario'. Questa, mi sembra, sia una svista dogmatica che finisce per tradire, in qualche modo, il pensiero dell'Autore, esplicito sul punto: «È fuor di dubbio che nel processo di Gesù

A quest'ultimo riguardo, si potrebbe osservare come il processo a Gesù sia stato, in qualche modo, il presupposto logico e concettuale delle persecuzioni ai cristiani da parte dell'impero romano (<sup>132</sup>).

In questa ottica, mi è parsa addirittura folgorante la lettura che il Cohn ha fatto del «*date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio*» (<sup>133</sup>), spesso interpretato come dimostrazione e fondamento della lealtà dei cristiani verso l'autorità civile.

L'Autore ne dà, invece, una acuta interpretazione innovativa e, per qualche tratto, 'sconvolgente': «Ciò che la sua risposta esprime con chiarezza è l'antitesi Dio-Cesare. La credenza romana circa la natura divina dell'imperatore era tacitamente, ma inequivocabilmente, respinta. All'indicazione positiva però segue univocamente quella negativa: non dare a Cesare ciò che è di Dio; e nulla di ciò che dai a Cesare può liberarti dal tuo dovere nei confronti di Dio» (<sup>134</sup>).

Se i primi cristiani, senz'altro più prossimi di noi moderni al 'modo di sentire' ebraico, interpretarono in questo modo le parole di Gesù e così le applicarono concretamente, non stupisce che abbiano provocato la violenta reazione di Roma (<sup>135</sup>) e del suo imperatore (<sup>136</sup>), quanto resta — nelle sue cause remote — uno dei grandi misteri della storia (<sup>137</sup>).

---

possa essere accaduta una ingiustizia ['injustice' – 'Unrecht']. Ma non ogni ingiustizia ['injustice' – 'Ungerechtigkeit'] equivale, di diritto, a un errore giudiziario ['miscarriage of justice' – 'Justizirrtum']» (cfr. C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., p. 374; gli incisi sono tratti da Id., *The Trial and Death of Jesus*, cit., p. 328 e da Id., *Der Prozeß und Tod Jesu*, cit., p. 402). In questi termini può apparire, allora, oscura la conclusione tratta dall'Autore (che se letta, invece, nella contrapposizione 'giustizia - diritto', mi conferma circa l'idea della 'sostanziale legittimità' del processo a Gesù [v. *supra*, nt. 56]): «Mentre alla «perversione del diritto» [ma in inglese è «“perversion of justice”», infelicemente reso in tedesco in «“Perversion des Rechts”»] nel processo e nella crocifissione di Gesù si è attribuito il carattere di paradigma precorritore di molti ulteriori assassinii giudiziari, non è stata finora prestata sufficiente attenzione al fatto che la perversione della verità e della giustizia [!] nelle narrazioni del processo fu la prima e duratura causa non solo di angherie e di numerosi omicidi giudiziari o paragiudiziari, ma anche di uno sterminio di massa e di una persecuzione di inaudite dimensioni» (cfr. C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., p. 375; Id., *The Trial and Death of Jesus*, cit., p. 329; Id., *Der Prozeß und Tod Jesu*, cit., p. 404).

(<sup>132</sup>) Ripropongo un concetto espresso in *Il processo a Gesù di Nazareth*, in *SDHI* 61 (1995), p. 767 (sub asterisco).

(<sup>133</sup>) Cfr. *Matt.* 17.21b; *Marc.* 12.17 e *Luc.* 20.25.

(<sup>134</sup>) Cfr. C. Cohn, *Processo e morte di Gesù*, cit., p. 42.

(<sup>135</sup>) V., emblematicamente, Plin., *Epist.* 10.96, intorno cui cfr., in particolare, G. Lanata, *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Milano 1973, pp. 54 sgg. (e p. 55 nt. 62 per letteratura) nonché già G. Lombardi, *La croce nella città*, Roma 1959<sup>2</sup>, pp. 79 sgg.

(<sup>136</sup>) Sul punto cfr., in particolare, V. Giuffrè, *La repressione criminale nell'esperienza romana*, Napoli 1998<sup>5</sup>, pp. 114-123 (cap. V, § 10, 'Il "nomen Christianorum"').

(<sup>137</sup>) Cfr., da ultimo, sul tema (a prescindere dalle riserve che potrebbero essere espresse nel merito) P. Pajardi, *Il diritto oltre il tempo*, Milano 1999 [op. postuma], pp. 1-62 (cap. I, 'I martiri cristiani. La natura giuridica dei processi', [inedito]).