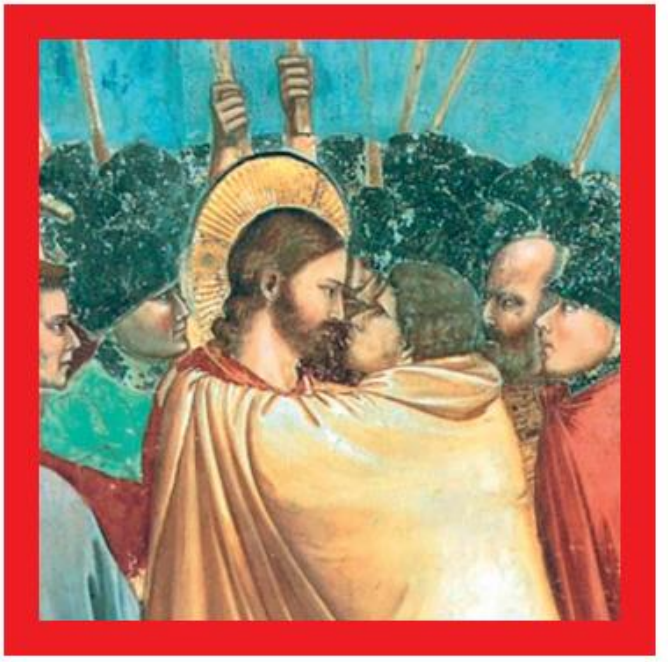
GIOVANNI BRANDI CORDASCO SALMENA



LE INQUIETUDINI DEL GETSEMANI

patologie del potere ed aporie funzionali nei processi romani contro i primi cristiani

EDIZIONI GIUSEPPE LATERZA
2022

COLLANA DI SAGGISTICA

GIOVANNI BRANDI CORDASCO SALMENA

LE INQUIETUDINI DEL GETSEMANI

PATOLOGIE DEL POTERE ED APORIE FUNZIONALI NEI PROCESSI ROMANI CONTRO I PRIMI CRISTIANI

EDIZIONI GIUSEPPE LATERZA

In copertina:
Il Bacio di Giuda (part.), GIOTTO, Padova, Cappella degli Scrovegni.

Ai miei Nonni adorati.
A mio Padre, mia Madre,
Carmela,
Stefania, Rossella, Irene e Vito;
Tempo ed Estensioni
del mio sentire più profondo

[…] *Pregai e mi fu elargita la prudenza, implorai e venne in me lo spirito di sapienza. La preferii a scettri e a troni, stimai un nulla la ricchezza al suo confronto, non la paragonai neppure a una gemma inestimabile, perché tutto l'oro al suo confronto è come un po' di sabbia e come fango sarà valutato di fronte a lei l'argento.*
L'ho amata più della salute e della bellezza, ho preferito avere lei piuttosto che la luce, perché lo splendore che viene da lei non tramonta. Insieme a lei mi sono venuti tutti i miei beni; nelle sue mani è una ricchezza incalcolabile.

Dal Libro della Sapienza 7,7-11

INDICE

11 *Introduzione*

15 I - IL PROBLEMA DELLE FONTI
15 1. I testi letterari latini, greci ed ebraici
34 2. I testi della tradizione rabbinica
45 3. L'incerta lettura di *Sanhedrin* 43a nel *Talmud Baulì*
52 4. La controversa lettura dei vangeli
74 5. I vangeli gnostici e le altre fonti apocrife: le testimonianze di Giacomo, Giuda, Pietro e Nicodemo. Breve analisi etimologica e storiografica
76 6. Il mistero degli esseni ed i *Rotoli del Qumrân*
84 7. Osservazioni conclusive

87 II - LA PALESTINA ROMANA: DINAMICHE INTERNE E CONFLITTI RELAZIONALI
87 1. Brevi cenni sull'organizzazione romana delle province: la Palestina dagli Asmonei agli Idumei
93 2. Governo delle province e tradizione repubblicana
96 3. La matrice etica della Palestina: giudaismo di base ed etnie separatiste
103 4. Dall'eredità di Erode alla "procuratoria" romana di Giudea
105 5. La Giudea provincia romana: il prefetto di Roma nell'iscrizione di Cesarea
126 6. Le forme provinciali della giurisdizione criminale durante la tarda repubblica e l'inizio del principato
136 7. *Cognitio extra ordinem* ed *appelatio*
142 8. *Iurisdictio*, *ius gladii* ed *imperium merum*
146 9. La Giudea provincia romana: il Sinedrio di Gerusalemme
152 10. Osservazioni conclusive

155 III - GESÙ DAVANTI AL SINEDRIO
155 1. Il teatro degli eventi: l'entrata in Gerusalemme
156 2. Gerusalemme nell'Oriente mediterraneo
163 3. La funzione istituzionale del Tempio
168 4. Le sinagoghe
170 5. Conflitti giurisdizionali e di attribuzione
172 6. La data degli avvenimenti
174 7. I prodromi dell'arresto
180 8. Dalla "*delatio*" di Giuda alla cattura

186 9. L'"istruttoria" di fronte ad Anna
188 10. Il dibattimento
201 11. Qualificazione del deliberato sinedrile: dubbi circa la portata del procedimento
210 12. L'ultima cena e l'ipotesi di Annie Jaubert
212 13. Osservazioni conclusive

213 IV - STRUTTURE E SOVRASTRUTTURE IN GIUDEA DURANTE LA DOMINAZIONE ROMANA.
IL TESTO DI *Gv.*18,31b. I PROCESSI A STEFANO, GIACOMO IL MAGGIORE, GIACOMO IL MINORE E PAOLO
213 1. Il *Vangelo di Giovanni*: attendibilità storica e varianti interpretative di 18,31b
220 2. Fonti a sostegno della giurisdizione capitale del Sinedrio
232 3. I testi della tradizione rabbinica
240 4. Osservazioni conclusive

245 V - GESÙ DAVANTI AL PREFETTO ROMANO
245 1. Da Caifa a Pilato: la tensione di un binomio dialettico
248 2. L'interrogatorio del governatore
262 3. La *remissio* ad Erode Antipa: ancora dubbi sull'autenticità dell'inserzione tematica lucana
277 4. La *remissio* ad Erode Antipa: conferma nelle fonti romane e nei testi apocrifi
294 5. La formazione della prova: dal rigore istruttorio dell'arresto sinedrile alle libertà retoriche dell'*inquisitio* imperiale provinciale
329 6. La sentenza. Rapporti tra la decisione di Pilato ed il precedente deliberato sinedrile
333 7. Gesù o Barabba? Il ruolo della folla e l'ipotesi di Jean Colin
336 8. La deposizione di Gesù nel sepolcro: diritto o privilegio?
342 9. Osservazioni conclusive: rapporti tra l'attività di Pilato ed il processo inquisitorio di Roma imperiale

345 *Note di chiusura*
349 *Indice delle Fonti*
363 *Indice dei Nomi*
367 *Bibliografia*

INTRODUZIONE[1]

Una mattina di primavera dell'anno 30 d.C. (33-d.C.) tre uomini furono giustiziati in Giudea dalle autorità romane: due erano briganti mossi dal profitto personale o forse ribelli; il terzo, un legnaiolo di Nazareth[2] di nome Gesù, fu condannato come criminale politico. Nonostante la vasta letteratura sul tema, un'indagine dedicata per la gran parte alla vicenda giudiziaria di un giudeo del I secolo che visse in una regione periferica dell'impero romano, deve essere introdotta con la consapevolezza delle difficoltà che impediscono allo storico delle istituzioni di pervenire a risultati quanto meno confortanti. La toriografia romana dell'impero, e comunque gli ambienti dell'élite letteraria, non ebbe notizia di quei fatti i quali sono conosciuti attraverso altre fonti, purtroppo quasi sempre discusse come apologetiche.

Consapevoli di queste difficoltà per diverso tempo gli studiosi del *Nuovo Testamento* hanno rinunciato all'ipotesi di una ricostruzione rigorosamente storica della vita di Gesù di Nazareth, reagendo a questo stato di cose, la sola letteratura accademica degli ultimi decenni, la quale risalendone in particolare il processo, ha aperto nuove prospettive per una più esatta individuazione della situazione esistente nelle province romane orientali. È in questo campo d'indagine che il

[1] Ho portato a termine questa monografia attraverso un lungo percorso scientifico che ho maturato essenzialmente tra Urbino e Roma; da qui in Baviera, ad Heidelberg, Tübingen, Fribürg, Köln e infine a Praga dove si è concluso tra le suggestioni gotiche dello scorso autunno. Mi è dunque gioia e dovere ringraziare quanti, a vario titolo, hanno voluto sostenermi in questi anni (la professoressa Anna Maria Giomaro, mio Maestro, che di certo ha arricchito il mio lavoro con il suo tratto peculiare; i romanisti del Leopold Wenger Institut für Rechtsgeschichte di München, in cui sono rimasto più a lungo, ma anche quelli delle altre Università tedesche che ho visitato; i rabbini, gli studiosi ed il personale tutto delle sinagoghe ceche che mi hanno ospitato). Senza un aiuto così importante non avrei colto, tra le altre cose, la rilettura, preziosa, di alcuni luoghi ebraici, di tradizione rabbinica, particolarmente intricati. Una sentita riconoscenza voglio pure indirizzare al professore rav Ariel Di Porto, al professore Giorgio Otranto, al professore Gian Luca Gregori e a monsignore Domenico Graziani per i suggerimenti e il tempo che mi hanno dedicato. Le sviste eventuali in cui fossi incappato sono tutte mie: *teneat peccata suo auctor*.

[2] Ho preferito l'utilizzo del toponimo Nazareth (con h finale) rispetto alla variante più comune Nazaret preferita da (quasi) tutte le traduzioni italiane del *NT*. In effetti già la *Vulgata* traduce il greco *Nazarav*/*Nazarevq*/*Nazarevt* con il sostantivo Nazareth (come in *Lc.* 14,16a) sulla scorta delle versioni ebraiche dei vangeli che trascrivono *Nazarav* (presente con la variante *rat* e *raq* ovvero *Nazarevq* e *Nazarevt* del *NT* impiegata già dai masoreti per suggerire la pronuncia aspirata della lettera *taw*). Sempre in *Lc.* 14,16a, si trova il toponimo *Kaih=lqen eivj Nazara* (cfr. ed. critica di K. ALAND-M. BLACK-C.M. MARTINI-B.M. METZGER-A. WIKGREN, *The Greek New Testament*, New York-London-Edinburgh-Amsterdam-Stuttgart 1953) con la traduzione ebraica di DELITZSCH'S HEBREW (*New Testament*, Great Britain 1960, p. 107) che rende l'*eivj Nazara* con אל נצרת (traslitterazione di Nasareth). La forma semitica resta, però, ancora dubbia; in aramaico si avrebbe *Nastrat* nella *Peshitta* dove il greco *Nazarav*/*Nazarevq*/*Nazarevt* è reso con *trcn* (*nzrth*). Il termine, invece, non ricorre mai nell'*AT*, in Flavio Giuseppe, nel *Talmud* e nei *Midrashim*.

presente lavoro vuole collocarsi attraverso l'analisi di altri casi giudiziari più o meno coevi e consequenziali a quello del nazareno: la lapidazione di Stefano, di Giacomo il Maggiore e di Giacomo fratello del Signore. L'intento è di recuperare un particolare momento della vita giudiziaria provinciale nella dialettica tra le diverse concezioni ed i differenti sistemi di diritto, tra (nella specie) la competenza giurisdizionale delle autorità giudaiche, in particolare del Sinedrio di Gerusalemme e la "procuratoria" romana. E da qui ancora lo studio, con Orazio Licandro, della rilevanza dello *status civitatis*, dell'*origo* e del *domicilium* nei confronti dei soggetti delle province, di quelli appartenenti ai principati autonomi, più o meno estranei alla signoria romana e di quelli, come Paolo, che cominciarono ma non conclusero in Palestina (questo è il nome dato dai Romani alla terra d'Israele, anticamente chiamata Canaan, con la regione della Galilea al Nord, governata da un re cliente di Roma, e quella più estesa della Giudea al Sud, governata da un prefetto) le loro vicende giudiziarie.

Nel libro riposa dunque l'attenzione verso il difficile intreccio di poteri ed i prevedibili conflitti gestiti in Israele durante la prima "procuratoria" romana (poco importa qui se il termine possa essere usato o meno), la quale nonostante i moti di liberazione maturati ossessivamente nelle sue diverse sfere sociali, attese sempre ad una coscienza nuova, capace di riscoprire e di riattualizzare in termini culturali e politici una triplice e originaria essenza (fin dall'origine della sua storia plurimillenaria, Israele si è presentato sotto l'interdipendente connotazione di una religione rivelata, di un popolo nazionalmente qualificato e di uno Stato sovrano, che, per trascorrere di tempi e succedersi di eventi, resteranno anche in epoca romana, in atto o in potenza, *in toto* o singolarmente, le sue immutabili costanti). Roma non cessò mai di alimentare i diritti del luogo, seppure nella fisiologica attenuazione imposta ad un popolo conquistato.

Come già ebbi modo di osservare, in tal senso «l'ebraismo, compresso nella sua originaria concezione e nelle sue componenti, nazionale e statale, andò senz'altro scolorendosi, pur non essendogli negata una certa parità civile e di certo religiosa, tale da dare legalità alle sue istanze, fino al punto di autorizzare la morte immediata per qualsiasi uomo, fosse anch'esso un romano, che avesse profanato il recinto sacro del Tempio»[3].

[3] Nell'ambito di una vasta letteratura che ormai da tempo si rivolge al processo contro Gesù di Nazareth mi limito a segnalare la bibliografia essenziale, rinviandovi per ciò che riguarda le più specifiche questioni: G. ROSADI, *Il processo di Gesù*, Firenze 1949; D. FABBRI, *Il processo a Gesù*, *Firenze*, 1956; S. JONA, *Gli Ebrei non hanno ucciso Gesù* (*il deicidio*), Firenze 1963; C. NARDI, *Il processo di Gesù* "*Re dei Giudei*", Bari 1966; G. LONGO, *Il processo di Gesù*, in *Studi in onore di G. Grosso* 1, Milano 1968, pp. 529-605; ID., *La condanna di Gesù*, in *Iura* 20 (1969), pp. 233-256; J. JEREMIAS, *Le parole dell'Ultima Cena*, Brescia 1973; O. BETZ, *Probleme des Prozesses Jesu*, in *ANRW* 2,25.1 (1982), pp. 565-647; J. IMBERT, *Il processo di Gesù*, Brescia 1984; D. COHEN-C. PAULUS, *Einige Bemerkungen zum Prozess Jesu bei den Synoptikern* , in *ZSS* 102, 1985, pp. 437-452; D. NARDONI, *Sotto Ponzio Pilato*, Roma 1987; K. KERTELGE (a cura di), *Der Prozess gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung*, Freiburg 1988; W. FRICKE, *Il caso Gesù. Il più controverso processo della storia*, Milano 1989, pp. 218-219 (ed. orig. *Standrechtlich*

gekreuzigt. Personem und Prozess des Jesus aus Galiläa, Hamburg 1988); M. HENGEL, *Crocifissione ed espiazione*, Brescia 1988; F. LUCREZI, *A proposito del processo di Gesù: deicidio, colpa, espiazione*, in *Labeo* 36 (1991), pp. 125-132 [anche in *Messianismo Regalità Impero. idee religiose e idea imperial nel mondo romano*, Firenze 1996, pp. 41 ss.]; ID., *Il processo di Gesù*, in F.M. D'IPPOLITO-F. LUCREZI, *Profilo storico istituzionale di diritto romano*, Napoli 2003, pp. 319-325; D. ROMANO, *Il processo di Gesù. Appunti per una collocazione storico-giuridica degli avvenimenti relativi al processo ed alla condanna di Gesù di Nazareth*, Bari 1992; J.W. WELCH-M.G.WELSS, *Recent Bibliography on the Trials of Jesus*, in *Brigham Young University Studies* 32, 1992, pp. 79-86; P. PAJARDI, *Il processo di Gesù*, Milano 1994; S. LÉGASSE, *Le procès de Jésus*, 1 *L'Histoire* - 2 *La Passion dans le quatre Évangiles*, Paris 1994-1995; M. MIGLIETTA, *Il processo a Gesù di Nazareth*, in *SDHI* 66, 1995, pp. 767-784; ID., *Pilatus dimisit illis Barabbam*, in C. BONVECCHIO-D. COCCO PALMERIO (a cura di), *Ponzio Pilato o del giusto giudice*, Padova 1998, pp. 163-237; ID., *Gesù e il suo processo nella prospettiva ebraica*, in *Athenaeum* 93, 2005, pp. 497-526; ID., *I.N.R.I. Studi e riflessioni intorno al processo a Gesù*, Napoli 2011; TH. MAYER MALY, *Deposizione e sepoltura*, in *SDHI* 61, 1995, pp. 89-96; B. FABBRINI, *La deposizione di Gesù nel sepolcro e il problema del divieto di sepoltura per i condannati*, in *SDHI* 61, 1995, pp. 97-178; J.D. CROSSAN, *Who killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospels Story of the Death of Jesus*, San Francisco 1995; T.E. SCHMIDT, *Mark 15, 16-32: the Crucifixion narrative and the Roman triumphal procession*, in *New Test. St.* 41, 1995, pp. 1-18; K. ROSEN, *Roma e gli Ebrei nel processo a Gesù Cristo* (*intorno al 30 d.C.*), in A. DEMANDT (a cura di), *Processare il nemico. Da Socrate a Norimberga*, Torino 1996, pp. 31-59; P.L. MAIER, *The inscription on the cross of Jesus of Nazareth*, in *Hermes* 124, 1996, pp. 58-75; J. MAGNE, *Jésus devant Pilate*, in *Rev. Bibl*. 105, 1998, pp. 42-69; A. MARCHADOUR (a cura di), *Procès de Jésus, procès des Juifs?*, Paris 1998; F. AMARELLI-F. LUCREZI (a cura di), *Il processo contro Gesù*, Napoli 1999; J. BLINZLER, *Il processo di Gesù*, Brescia 2001; U. ESPOSITO, *Un avvocato giudica «Il processo a Gesù»*, Cosenza 2001; G. FEDALTO, *Quando è morto Gesù*, in *St. Pat*. 48, 2001, pp. 621-629; J. STOTT, *La croce di Cristo*, Roma 2001; V. MESSORI, *Patì sotto Ponzio Pilato? Un'indagine sulla passione e morte di Gesù*, Torino 2003; M. HESEMANN, *Testimoni del Golgota. Le reliquie della Passione di Gesù*, Cinisello Balsamo 2003; R. MARTINI, *La condanna a morte di Gesù fra "colpa degli Ebrei" e "responsabilità" dei Romani*, in *SDHI* 49,2003, pp. 543-557; G. RAVASI, *I Vangeli della Passione*, Milano 2004; A.M. RABELLO-C. ROSSETTI (a cura di), *Il processo a Gesù e il giudice C. Cohn*, Parma 2004; P. BARBET, *La Passion de Jésus Christ selon le chirurgien*, Paris 2005; H.J. KLAUCK, *Judas un disciple de Jésus. Exégèse et répercussions historiques*, Paris 2006; A. TORNIELLI, *Inchiesta sulla resurrezione. Misteri, leggendee verità*, Milano 2006; A. POPPI, *Nuova sinossi dei quattro vangeli*, Padova 2006; P. BÉARNAIS, *Jésusde Nazareth devant ses juges*, Paris 2006; V. LOUPAN-A. NOËL, *Inchiesta sulla morte di Gesù*, Milano 2006; R.E. BROWN, *La morte del Messia: dal Getsemani al Sepolcro. Un commentario ai Racconti della Passione nei quattro Vangeli*, Brescia 2007; W. BÖSEN, *L'ultimo giorno di Gesù di Nazaret*, Cascine Vica 2007; G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, Milano 2007; G. BRANDI CORDASCO SALMENA, *Critica ed anacritica di Gv. 18,31b. I poteri del Gran Sinedrio ai tempi della procuratoria romana in Giudea*, in *Studi Urbinati* 58,2, (2007), pp. 227 ss.; J.M. RIBAS ALBA, *El proceso a Jesús de Nazaret. Un estudio histórico-jurídico*, Granada 2007; ID., *Proceso a Jesús. Derecho, religion y politica en la muerte de Jesús de Nazaret*, Córdoba 2013; ID., *Los procesos a Jesús de Nazaret*, in *IAH* 5 (2013), pp. 139-158; A. BELLODI ANSALONI, *Riflessioni sulla condotta processuale di Gesù davanti a Pilato*, in *Studi in onore di Giovanni Nicosia*, I, Milano 2007, pp. 443-492; ID., *Alle origini del divieto di domande suggestive ai testimoni*, in AA.VV., *Studi in onoredi G. Melillo*, Napoli, 2010, 1-17; G. RINALDI, *Cristianesimi nell'antichità: sviluppi storici e contesti geografici* (*secoli I-VIII*), Chieti 2008; W. ECK, [*I.N.R.I.*], in *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae*, 1/I, Berlin-New York 2010, p. 62 ss.; C. COHN, *Processo e morte di Gesù. Un punto di vista ebraico* (a cura di) G. ZAGREBELSKY (a cura di), *Un punto di vista ebraico*, Torino 2010; M.L. RIGATO, *I.N.R.I.: il titolo della croce*, Bologna 2010; C.A. EVANS-N.T. WRIGHT, *Gli ultimi giorni di Gesù*, Cinisello Balsamo 2010; C.J. HUMPHREYS, *The Mistery of the last Supper*, Cambridge 2011; G. PURPURA,

In una tale proiezione non trova conforto l'idea di un popolo largamente indipendente e con possibilità di giurisdizione capitale come pure è sostenuto da Francesco Lucrezi.

Diversamente, una precisa comparazione può maturare anche sulla base di una nuova metodologia [il Concilio Ecumenico Vaticano II si è pronunciato in merito ai vangeli definendoli una sintesi della tradizione apostolica adattati alle necessità delle chiese per le quali sono scritti e nello stile proprio della proclamazione (*dei Verbum* 19)] mentre la lettera apostolica di Giovanni Paolo II, *Tertio millennio adveniente*. *Preparazione del Giubileo dell'anno 2000*, afferma che gli scritti del *Nuovo Testamento* «[…] Pur essendo documento di fede non sono meno attendibili nell'insieme dei loro riferimenti, anche come testimonianze storiche».

In tal modo il confronto tra i passi della tradizione cristiana e quelli più salienti, in materia, della tradizione rabbinica, permette di verificare che le autorità ebraiche, primo tra tutti il Sinedrio di Gerusalemme, durante la dominazione romana, non conservavano più poteri di giurisdizione capitale. Né ad una lettura diversa conducono quegli scritti apocrifi, troppo a lungo abbandonati ad una valutazione meramente sussidiaria, quando non proprio all'irrilevanza, incuranti della messe di informazioni utili, fornite ai fini di una più esatta ricostruzione della realtà storica che li contestualizza.

Sostenere il contrario sulla base di fonti lette forzatamente è un'aridità concettuale di teorie facinorose (*l'exequatur* o la *delibatio* da parte del *praefectus Iudaeae*): se riflettendo sul passato certe teorie si potevano ancora sostenere, ciò non è più giustificabile nel contesto della più recente esegesi storica e biblica nonché delle aperture fornite dai testi non canonici ingiustamente trascurati (come mi viene di pensare per i vangeli di Pietro e di Nicodemo) e per tutta una serie di fattori, quand'anche di non facile lettura, inscidibilmente legati alla storia del popolo ebraico.

L'Editto di Nazareth "De violatione sepulchrorum, in *Iur. Ant. Hist.* 4, 2012, pp. 133-157; M. GRAY-FOW, *I.N.R.I.*, in *Studies in Latin Literature and Roman History* 16, 2012, pp. 427-436; G. SAMUELSSON, *Crucifixion in Antiquity*, Tübingen 2013; P. WINTER, *On the Trial of Jesus*, Berlin 2014; G. ZAGREBELSKY, *Il «crucifige!» e la democrazia*, Torino 2014; A. DESTRO-M. PESCE, *La morte di Gesù. Indagine su un mistero*, Milano 2014.

Come scrive Miglietta, pubblicando una lettera di Virgilio Ilari, gli studi intorno al processo a Gesù si suddividono in due grandi famiglie: quella delle soluzioni «deboli, che tendono a mediare, ed attenuare i contrasti (sia in ordine alla responsabilità dei protagonisti, sia in ordine alla colpevolezza) e quella delle soluzioni forti che mirano a sottolineare l'aspetto rivoluzionario, eversivo, sotto il profilo teologico come sotto il profilo politico, del reato di Gesù, e conseguentemente a sottolineare la responsabilità della sua condanna (del solo Israele, dei soli Romani, o di entrambi)»; cfr. M. MIGLIETTA, in *I.N.R.I.* cit., p. 201; nt. 92.

I

IL PROBLEMA DELLE FONTI

1. I testi letterari latini, greci ed ebraici

I testi letterari non cristiani sono parte di quel raro apparato di fonti utilizzato nella ricerca sulla storicità di Gesù e del suo processo: si tratta di autori romani, greci ed ebrei in gran parte risalenti al II secolo d.C.

È bene premettere tuttavia come sia considerato apocrifo quel ciclo di scritti che si riporta a Ponzio Pilato. Così, per evitare inutili sforzi interpretativi, mi riservo di approfondire in futuro gli Atti di Pilato riferiti da Giustino di Nablus[4] e la relazione che, secondo Tertulliano[5], il governatore (il termine è atecnico così come quello di *praeses*; è in tale accezione che compare in queste pagine rispetto al più esatto *praefectus* o *procurator*) della Giudea avrebbe inviato a Tiberio. Lo stesso discorso vale per gli *Acta Pilati* criticati da Eusebio di Cesarea[6] come "pieni di bestemmie" contro Gesù.

Giustino nel *Dialogo* col giudeo Trifone, riporta un avvertimento che sarebbe stato rivolto dagli Ebrei (Giudei nelle fonti antiche per come scrive Ghiretti) della Terra d'Israele a quelli della diaspora (che già nel I sec. d.C. erano molto numerosi per quanto le fonti non abbiano tramandato dati demografici sicuri)[7]

> […] sed etiam ut jam dixi, delectos homines constituistis, ac per eos in totum orbem terrarum missos praedicastis impiam quondam et ex legem sectam a plano quodam Jesu Galilaeo, exicitatam esse, et cum illum a nobis crucifixum discipuli ex monumento, in quo, refixus e cruce, depositus fuerat, noctu surripuerint, decipiabillis homines, dum eum ex mortuis resurrexisse et in coelum ascendisse dictitant.

Il passo lamenta l'insorgenza di un'eresia senza Dio e senza legge per causa di un certo Gesù, impostore galileo; dopo che i Romani lo avevamo crocifisso, i suoi discepoli lo trafugarono nottetempo dalla tomba ove lo si era sepolto, calandolo dalla croce. In tal modo gli stessi ingannano gli uomini dicendo che sia risorto dai morti ed asceso al cielo.

È facile scorgere nel testo un artificio retorico per divulgare l'opinione dei Giudei del tempo a proposito dei cristiani. Non a caso lo storico riporta anche nell'*Apologia*[8] il parere del cinico Crescente, il quale ritiene che sia veramente

---

[4] Vd. JUSTIN NEAPOLIS, *Prima Apologia Christianorum* 1,35-38.
[5] QUINTUS SEPTIMIUS TERTULLIANUS, *Apologeticum* 21.
[6] Vd. EUSEBIUS, *Historia Ecclesiastica* 1,9,3-4.
[7] Cfr. M. GHIRETTI, *Lo «status» della Giudea dall'età Augustea all'età Claudia,* in *Latomus* 44 (1985), pp. 751-766; G. FIRPO *Le rivolte giudaiche,* Bari 1999.
[8] Vd. QUINTUS SEPTIMIUS TERTULLIANUS, *Apologeticum* 8,2.

ingiusto considerare filosofo colui che renda pubblicamente testimonianza di cose che non conosce, dicendo che i cristiani sono atei e scellerati; in realtà si dice ciò per ricavarne grazia e favore presso la folla che resta ingannata.

Flegonte di Tralles, ripreso da Eusebio, racconta gli eventi della crocifissione affermando che l'episodio avvenne al quarto anno dell'Olimpiade 202 (32-33 d.C.) e durò tre ore, dalla sesta alla nona[9].

Egli però non è il primo a rendere conto dell'evento. Sesto Giulio Africano riporta un passo di Tallo, storico romano (per altri greco) del I secolo[10] che prima di chiunque altri riferì l'esecuzione di Gesù di Nazareth nei termini di un'oscurità, di un'eclisse solare[11].

Nella corrispondenza intercorsa nel 112 d.C. circa[12] tra Plinio il Giovane, governatore del Ponto e della Bitinia e Traiano, vengono citati i cristiani. Plinio chiede all'imperatore come comportarsi verso coloro che rifiutano di adorarlo pregando Cristo come Dio[13]

> […] Christiani […] affirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta ne latrocinia ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent.

I cristiani affermavano inoltre che tutta la loro colpa consistesse nell'essere soliti riunirsi prima dell'alba e intonare a cori alterni un inno a Cristo come se fosse un Dio, obbligandosi con giuramento a non perpetrare qualche delitto: a non commettere né furti né frodi né adulteri, a rispettare la parola data, a non rifiutare la restituzione di un deposito, qualora ne fossero richiesti.

Il testo si limita a indicare il nazareno come persona venerata *quasi deo* ma non fornisce ulteriori informazioni dirette su Gesù.

---

[9] All'interno di una sua *Cronaca* in lingua greca, uno storico di nome Tallo (*Thallos*) ha lasciato menzione di un fatto concernente il giorno della morte di Gesù: l'oscuramento del cielo. Purtroppo l'opera è andata perduta ma la citazione del passo che riguardava Gesù era stata inserita nella *Chronographia* di Sesto Giulio Africano. Questo scrittore, vissuto tra la fine del secondo e il primo quarantennio del III secolo, è noto come progettista della biblioteca imperiale di Settimio Severo; anche la sua opera, però, una storia universale dalle origini ad Eliogabalo, è andata perduta. Fortunatamente alcune parti della stessa opera sono state citate attorno all'anno 800 da un altro storico bizantino, Giorgio Sincello nell'*Ecloga chronographica*, una storia universale che copriva gli anni dalla creazione del mondo, fino al regno di Diocleziano. Il riferimento è comunque in *Mc.* 15,33 dove si riferisce testualmente che giunta l'ora sesta, si fece buio su tutta la terra fino all'ora nona, (Vd. in *Mt.* 27,45 e in *Lc.* 23,44).

[10] Si ritiene del 52 se identificato con Tallo il Samaritano di Giuseppe Flavio. Cfr. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* 18,6,4.

[11] Vd. *Fragmenta Historicorum Graecorum*, ed. K. MÜLLER, Paris 1841-1870, vol. III, pp. 517-519, frammento 8.

[12] Vd. PLINIUS CAECILIUS SECUNDUS, *Epistulae* 10,96-97.

[13] Vd. PLINIUS CAECILIUS SECUNDUS, *Epistulae* 10,96-97.

Charles Guignebert[14] ha sottolineato come questo breve passaggio non fornisca, da solo, elementi utili per definire i contorni di una generica figura storica[15]. In effetti rimarrebbe provato solo il diffondersi delle prime comunità cristiane e l'atteggiamento tenuto nei loro confronti dall'amministrazione romana[16]. Nella sua risposta al governatore, che li considera colpevoli di una deplorevole *superstitio*[17], Traiano dispone come i cristiani non possano essere ricercati dalle autorità ma perseguiti solo se denunciati da qualcuno purché non in forma anonima e salvo che, sacrificando agli dèi dell'impero, non rinneghino la loro fede.

E vi è di più. Svetonio nelle *Vite dei dodici* Cesari, scrive di Giudei, che, istigati da Cresto durante il regno di Claudio avevano provocato dei tumulti e che per ciò stesso l'imperatore li aveva espulsi da Roma

> […] Iudaeos, impulsore Chresto, assidue tumultuantes Roma expulit.

Dato che i Giudei, istigati da Cresto, provocavano costantemente dei tumulti, Claudio li allontanò dalla Città.

Il passo testimonia la presenza cristiana nella capitale già da un'epoca molto antica (Claudio morì nel 54 d.C.)[18] anche se a Roma l'utilizzo del termine "cristiani" per indicare i seguaci di Gesù dovette essere probabilmente più recente[19].

Chrestus è generalmente interpretato come una distorsione di *Christus*[20] anche in altri testi successivi riferiti a Gesù: un errore di scrittura è quindi plausibile; ciò anche perché, come documenta Tertulliano[21], le due parole (crestiani e cristiani) nel greco antico venivano pronunciate in modo identico e con lo stesso significato, influendo probabilmente nella redazione del brano.

Ne consegue per molti che le parole di Svetonio pur implicando la presenza di *Chrestus* a Roma già nell'anno 54 d.C. non permettano l'identificazione dello stesso né con Gesù né con i suoi seguaci[22]. *Chrestus* era un nome comune tra gli schiavi, significando buono o utile ed il passo tratta una rivolta, per l'appunto, di

---

[14] Cfr. C. GUIGNEBERT, *Gesù*, Roma 1933, pp. 44 ss.

[15] Cfr. L. CASCIOLI, *La favola di Cristo*, Viterbo 2001 e G. FAU, *Le Fable de Jesus Christ*, Paris 1967, p. 235, entrambi sostenitori della non esistenza di Gesù, ritengono che Plinio non si riferisse ai cristiani ma agli esseni.

[16] Cfr. M. COLIN WELLS, *L'impero Romano*, Bologna 1984 (rist. Bologna 2004, pp. 316-317); C. BARBAGALLO, *Storia Universale*, II, Roma 1964, pp. 1396-1397; G. CHESTER STARR, *Storia del mondo antico*, Roma 1983, p. 620.

[17] Il termine *superstitio* aveva al tempo un significato diverso dall'attuale indicando qualcosa di estraneo e di aggiunto alle religioni tradizionali. Cfr. C. AUGIAS-M. PESCE, *Inchiesta su Gesù*, Milano 2006, pp. 192 e 194. Sulle devianze religiose cfr. per tutti F. LUCREZI, *Magia, stregoneria e divinazione in diritto ebraico e romano. Studi sulla Collatio*, 4, Torino 2008 cui rinvio integralmente.

[18] Vd. GAIUS SVETONIUS TRANQUILLUS, *Vita Divi Claudi* 25.

[19] Vd. GAIUS SVETONIUS TRANQUILLUS, *De vitis Caesarum*, *Vita Divi Claudi* 25.

[20] Cfr. C. AUGIAS-M. PESCE, *op. cit*., pp. 44 ss.

[21] Sul dibattito "*Chrestus*" "*Christus*" cfr. E.R. VAN VOORST, *Jesus outside the New Testament: an introduction to the ancient evidence*, Eerdmans 2000, pp. 44 ss.

[22] Cfr. P. LAMPE, *Christians at Rome in the first two centuries*, Londra 2003, pp. 12-13.

schiavi[23]. Né conforta un'opinione diversa l'altro riferimento che lo storico pone nella Vita di Nerone[24] quando dice che l'imperatore sottopose a supplizio i cristiani, razza di uomini d'una superstizione nuova e malefica.

Anche Tacito nel quindicesimo libro degli *Annales* cita il nome di Cristo a proposito della persecuzione dei cristiani ad opera di Nerone: essi avevano avuto origine da Cristo, il quale era stato condannato a morte sotto Ponzio Pilato[25]. Due paragrafi ne fanno menzione in particolare, nel primo lo storico afferma che alcuni cristiani erano presenti a Roma al tempo di Nerone (dal 54 al 68 d.C.) e che l'imperatore, per evitare di essere accusato dell'incendio del 64 d.C., li incolpò[26]

> […] subdidit reos et quaesitissimis poenis adfecit, quos per flagitia invisos vulgus Chrestianos appellabat.

Nel secondo aggiunge che la nuova fede si era diffusa a Roma e in Giudea e che Cristo fu messo a morte dal procuratore Ponzio Pilato[27]

> […] Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat; repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursum erumpebat, non modo per Iudaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque.

Appare evidente dai passi come il cristianesimo sia commentato in chiave decisamente negativa alla stregua di una superstizione pericolosa, primitiva e immorale sicché risulta improbabile che gli stessi possano essere sospettati come interpolazioni apologetiche. Il riferimento a Cristo (traduzione dal greco della parola ebraica messia) prescinde dal nominare Gesù mentre è attribuito a Ponzio Pilato la precisa carica di procuratore, sulla quale si dirà in seguito, quindi con una titolatura differente sia da quella menzionata nei vangeli (di prefetto o, più genericamente, di governatore) sia da quella attestata dalle evidenze archeologiche, sulle quali tornerò diffusamente. Parimenti negativo rimane negli *Annales* il giudizio sulla diffusione della nuova religione.

Rispetto a chi ritiene il passo non autentico e a chi invece crede che Tacito si

---

[23] Cfr. C. AUGIAS-M. PESCE, *op. cit.*, pp. 44 ss. Alcuni studiosi ritengono che *Chrestus* fosse un esponente di una comunità esseno-zelota presente a Roma di cui avrebbero fatto parte i coniugi Priscilla e Aquila che ospitarono Paolo di Tarso (*Acta Apostolorum* 17-18); anch'egli secondo questa interpretazione sarebbe stato un nazireo.

[24] Vd. GAIUS SVETONIUS TRANQUILLUS, *De Vitis Caesarum, Vita Neronis* 16,2.

[25] Vd. PUBLIUS CORNELIUS TACITUS, *Annales* 15,44.

[26] «Li presentò come rei e colpì con supplizi raffinatissimi coloro che il volgo, odiandoli per i loro delitti, chiamava cristiani (PUBLIUS CORNELIUS TACITUS, *Annales* 15,44)».

[27] «L'autore di questa denomiazione, Cristo, sotto l'impero di Tiberio, era stato condannato al supplizio dal procuratore Ponzio Pilato; ma, repressa per il momento, l'esiziale superstizione erompeva di nuovo, non solo per la Giudea, origine di quel male, ma anche per l'*Urbe*, ove da ogni parte confluiscono tutte le cose atroci e vergognose (PUBLIUS CORNELIUS TACITUS, *Annales* 15,44)».

sia comunque basato su fonti cristiane, ha forse ragione Karl Adam[28] quando scrive che lo storico, non avendo simpatia per i cristiani, si sia ben informato su di loro e sulla stessa esecuzione di Gesù prima di riportarne la notizia.

Egli infatti ne spiega il nome proprio a proposito dell'incendio di Roma e della persecuzione di Nerone contro i Cristiani: «*Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat*[29]».

A prescindere dalla fonte[30], la testimonianza dello storico risulta assai importante poiché nello stesso tempo prova l'esistenza di Gesù, l'esatta datazione della sua esecuzione e soprattutto l'emanazione della sentenza da parte di Ponzio Pilato.

Dione Cassio cita i cristiani nella sua *Historia Romana*[31]

> ὁ γὰ ρ Ἀ ντωνῖ νος ὁ μολογεῖ ται παρὰ πά ντων καλό ς τε καὶ ἀ γαθὸ ς γενέ σθαι, καὶ οὔ τε τῶ ν ἄ λλων ὑ πηκό ων τισὶ βαρὺ ς οὔ τε Χριστιανοῖ ς ἐ παχθή ς, ἀ λλὰ πολλή ν τινα τού τοις νέ μων αἰ δώ, καὶ τῇ τοῦ Ἀ δριανοῦ τιμῇ, ἣ ν ἐ κεῖ νος ἐ τί μα Χριστιανού ς, προστιθεί ς. Ὁ γὰ ρ τοῦ Παμφί λου Εὐ σέ βιος καὶ ἐ πιστολά ς τινας τοῦ Ἀ δριανοῦ ἐ ντῇ ἐ κκλησιαστικῇ αὐ τοῦ ἱ στορίᾳ παρατί θεται, ἐ ν αἷ ς ἐ κεῖ νος δεί κνυται τοῖ ς λυποῦ σί τι ἢ κατηγοροῦ σι τῶ ν Χριστιανῶ ν δεινὰ ἀ πειλῶ ν, καὶτὸ ν Ἡ ρακλέ α ἐ πομνύ μενος ὡ ς τεύ ξονται τιμωρί ας.

Tutti dunque convengono nel dire che Antonino fu uomo giusto e dabbene; «perciòcchè nè gli altri sudditi aggravò, nè i cristiani, ai quali usò grande rispetto e venerazione, accrescendo l'onore col quale erano stati trattati da Adriano. Tanto è che da Eusebio Panfìlio nella *Storia* si riferisce un'epistola di Adriano, nella quale egli si mostra gravemente sdegnato con coloro che molestavano o denunziavano i cristiani».

E Macario di Magnesia[32] riporta informazioni dall'opera di Porfirio contro i cristiani: «Gesù non apparve a molti uomini contemporanei e degni di fede, e

---

[28] Cfr. K. ADAM, *Glaube und glaub und glaubenswissenschaft im katholiziesmus*, München 1921, pp. 121 ss.

[29] Vd. PUBLIUS CORNELIUS TACITUS, *Annales* 15,44.

[30] Da più parti si è supposto che Tacito attingesse da Plinio il vecchio anche se nel descrivere le abitudini ebraiche egli si discosta notevolmente da quest'ultimo. Sul tema si è fermata M. SORDI, *I primi rapporti tra lo stato romano e il Cristianesimo,* in *Rend. Accadem. Naz. Lincei,* sez. 8.12 (1957), pp. 73 ss.; ID., *Il Cristianesimo e Roma,* Bologna 1965, pp. 415-416, la quale è convinta che l'accenno di Tacito al processo di Gesù postuli necessariamente una fonte ufficiale ovvero la controversa relazione di Pilato a Tiberio. Difatti la studiosa muove dalla considerazione (in verità già proposta da Ciaceri, Cecchelli e Volterra) che gli atti del procedimento contro Gesù dovettero essere ricevuti in un documento d'archivio: quanto meno in un estratto da inviare a Roma per conoscenza. Da qui il famoso intervento di Tiberio in senato per chiedere l'accoglimento della religione di Cristo e quella risposta dei *patres* che per molti versi si pose alla base delle famose persecuzioni. La stessa relazione a Tiberio avrebbe giustificato l'intervento di Vitellio in Giudea conclusosi con la destituzione di Pilato.

[31] Vd. LUCIUS CASSIUS COCCEIANUS, *Historia Romana* 70,3.

[32] Vd. MACARIUS MAGNES, *Apocriticus* 2,14.

soprattutto al senato e al popolo di Roma onde essi, stupiti dei suoi prodigi, non potevano, per comune consenso, emettere sentenza di morte, sotto accusa di empietà contro coloro che erano obbedienti a Lui».

E ancora, Tertulliano, nell'*Apologetico* ricorda come Tiberio avrebbe suggerito al senato di riconoscere Gesù quale dio. La proposta fu respinta, il che, secondo l'apologeta, costituì la base giuridica per le successive persecuzioni di tutti i seguaci di quel culto illecito. Ecco quanto è riferito nel testo

> […] Dunque Tiberio, al tempo del quale il Cristianesimo entrò nel mondo, i fatti annunziatigli dalla Siria Palestina, che colà la verità avevano rivelato della Divinità stessa, sottomise al parere del senato, votando egli per primo favorevolmente. Il senato, poiché quei fatti non aveva esso approvati, li rigettò. Cesare restò del suo parere, pericolo minacciando agli accusatori dei cristiani[33].

La notizia è confermata da alcune fonti orientali[34] nonchè da Eusebio[35] il quale si ferma con dovizia sul senatoconsulto del tempo di Tiberio, che trascurando il parere dell'imperatore, faceva del Cristianesimo una *superstitio illicita* i cui seguaci potevano essere messi a morte come tali.

Non tutti gli storici però vi concordano, dubitando che possa trattarsi di una invenzione dello stesso Tertulliano per confortare le proprie tesi (ma con l'attenuante di scrivere a Cartagine, in un tempo di persecuzioni e ad oltre centosessanta anni dai fatti) oppure di un'alterazione successiva.

Secondo Edoardo Volterra[36], Tertulliano, appunto perché cristiano in anni di persecuzioni, non aveva alcuna convenienza ad inventare l'esistenza di un tale senatoconsulto; anzi, egli avrebbe avuto un interesse completamente opposto, assodato che proprio una tale fonte normativa rendeva lecite le misure contro i cristiani.

Ed è ancora Eusebio che riporta nella sua *Storia Ecclesiastica* il rescritto di Adriano al proconsole della provincia d'Asia, Quinto Licinio Silvano Graniano che in una lettera aveva richiesto come comportarsi nei confronti dei cristiani che fossero stati oggetto di delazioni anonime o accuse[37].

Ecco quanto è riferito nel testo

> […] Se pertanto i provinciali sono in grado di sostenere chiaramente questa petizione contro i cristiani, in modo che possano anche replicare in tribunale, ricorrano solo a questa procedura, e non ad opinioni o clamori.

---

[33] Vd. QUINTUS SEPTIMIUS TERTULLIANUS, *Apologeticum* 5,2.

[34] Cfr. I. RAMELLI, *Il senatoconsulto del 35 contro i cristiani in un frammento porfiriano*, prefazione di M. SORDI, in *Aevum* 78 (2004), pp. 59-67. Per le fonti orientali v.: Mosè di Corene storico armeno e l'epistolario tra Tiberio e Abgar Ukkama, toparca di Edessa, confluite nella *Doctrina Addai* 9 (IV secolo).

[35] Vd. EUSEBIUS, *Historia Ecclesiastica* 2,2,1-6.

[36] Cfr. E. VOLTERRA, *Diritto romano e diritti orientali*, Bologna 1937, pp. 14 ss.

[37] Vd. EUSEBIUS, *Historia Ecclesiastica* 4, 9, 2-3.

> È infatti assai più opportuno che tu istituisca un processo, se qualcuno vuole formalizzare un'accusa. Allora, se qualcuno li accusa e dimostra che essi stanno agendo contro le leggi, decidi secondo la gravità del reato; ma, per Ercole, se qualcuno sporge denuncia per calunnia, stabiliscine la gravità e abbi cura di punirlo.

La risposta è indirizzata a Gaio Minucio Fundano, nuovo proconsole in carica dal 122 al 123 d.C. Esiste anche una lettera dell'imperatore al console Lucio Giulio Urso Serviano del 133 d.C., riportata nella *Historia Augusta* di Flavio Vopisco (IV secolo), di cui questo è sostanzialmente il tenore: «Adriano Augusto saluta il console Serviano. Quell'Egitto che tu lodavi, Serviano carissimo, a me ha dato l'impressione di una terra di gente leggera, indecisa e pronta a mutar par-tito a ogni occasione. Laggiù gli adoratori di Serapide sono cristiani, e quelli che si dicono vescovi di Cristo sono devoti di Serapide. Non c'è capo di sinagoga giudea, samaritano o sacerdote cristiano che non sia anche astrologo, aruspice o praticone. Lo stesso patriarca, testé arrivato in Egitto, per accontentare tutti è costretto ad adorare ora Serapide, ora Cristo. Si tratta di gente incostante, insolente e irrequieta, anche se vive in ambiente opulento, ricco e produttivo. L'unico loro Dio però è il danaro: lo venerano un po' tutti dai cristiani ai Giudei»[38].

Pur non tacendosi le gravi incongruenze che la viziano, questa testimonianza conserva comunque un suo certo valore probatorio[39].

Anche Marco Aurelio nell'opera intitolata a se stesso accenna ai cristiani[40], osservando come sia bella l'anima che si tiene pronta, quando ormai deve sciogliersi dal corpo, o estinguersi, o dissolversi o sopravvivere. Tale disposizione deriva dal personale giudizio e non da una mera opposizione, come è per i cristiani. Essa sia allora ponderata e dignitosa, in modo che anche altri possano esserne persuasi, senza teatralità. Se la lettera di Publio Lentulo è il presunto rapporto di un procuratore romano in Giudea, il quale riferirebbe a Tiberio di Gesù, descrivendone addirittura l'aspetto fisico[41], Minucio Felice cita l'*Orazione contro i cristiani* di Marco Cornelio Frontone[42], definendo quest'ultimo non un teste attendibile che arrechi il suo contributo ma un declamatore che volle scagliare un'ingiuria a causa delle sue accuse infamanti verso i cristiani. L'invettiva ha come unico obiettivo quello di istigare la popolazione contro i seguaci della nuova religione e va inserita, con ogni probabilità, nel quadro delle persecuzioni condotte sotto il regno di Marco Aurelio[43]. Risalgono a quel periodo, in particolare, gli episodi di violenza

[38] Vd. FLAVIUS VOPISCUS, *Historia Augusta*, *Vita Saturnini* 8.
[39] Cfr. AA.VV., *Scrittori della storia augusta*, P. SOVERINI (a cura di), voll. 2, Torino 1983.
[40] Vd. MARCUS AURELIUS, *Quos Ipse* 11,3.
[41] Tutti gli storici concordano però che si tratti di un falso di epoca molto posteriore; Publio Lentulo, a quanto si sa, non è mai esistito.
[42] Vd. MARCUS MINUCII FELICIS, *Octavius* 31,2 (ed. J. P. Waltzing), Louvain 1903.
[43] Cfr. K. BIHLMEYER-H. TUECHLE, *Le persecuzioni dei cristiani da Nerone alla metà del III secolo*, in *Storia della Chiesa* 1, Brescia 1960 pp. 48-56.

popolare contro i cristiani di Smirne, Vienne e Lugundum[44]. L'orazione è stata ricostruita, a grandi linee, sulla base delle citazioni conosciute[45]

> De ultima faece collectis imperitioribus et mulieribus credulis sexus sui facilitate labentibus plebem profanae coniurationis instituunt, quae noc turnis congregationibus et ieiuniis sollemnibus et inhumanis cibis non sacro quodam, sed piaculo foederatur, latebrosa et lucifuga natio, in publi cum muta, in angulis garrula, templa ut busta despiciunt, deos despuunt, rident sacra, miserentur miseri (si fas est) sacerdotum, honores et purpuras despiciunt, ipsi seminudi [...]. Occultis se notis et insignibus noscunt et amant mutuo paene antequam noverint: passim etiam inter eos velut quaedam libidinum religio miscetur, ac se promisce appellant fratres et sorores, ut etiam non insolens stuprum intercessione sacri nominis fiat incestum. Ita eorum vana et demens superstitio sceleribus gloriatur. Nec de ipsis, nisi subsisteret veritas, maxime nefaria et honore praefanda sagax fama loqueretur. Audio eos turpissimae pecudis caput asini consecratum inepta nescio qua persuasione venerari: digna et nata religio talibus moribus. Alii eos ferunt ipsius antistitis ac sacerdotis colere genitalia et quasi parentis sui adorare naturam: nescio an falsa, certe occultis ac nocturnis sacris adposita auspicio. Et qui hominem summo supplicio pro facinore punitum et crucis ligna feralia eorum caerimonias fabulatur, congruentia perditis sceleratisque tribuit altaria, ut id colant quod merentur. Iam de initiandis tirunculis fabula tam detestanda quam nota est. Infans farre contectus, ut decipiat incautos, adponitur ei qui sacris inbuatur. Is infans a tirunculo farris superficie quasi ad innoxios ictus provocato caecis occultisque vulneribus occiditur. Huius, pro nefas. Sitienter sanguinem lambunt, huius certatim membra dispertiunt, hac foederantur hostia, hac conscientia sceleris ad silentium mutuum pignerantur. Haec sacra sacrilegiis omnibus taetriora. Et de convivio notum est; passim omnes locuntur, id etiam Cirtensis nostri testatur oratio. Ad epulas sollemni die coeunt cum omnibus liberis, sororibus, matribus, sexus omnis homines et omnis aetatis. Illic post multas epulas, ubi convivium caluit et incestae libidinis ebriatis fervor exarsit, canis qui candelabro nexus est, iactu offulae ultra spatium lineae, qua vinctus est, ad impetum et saltum provocatur. Sic everso et extincto conscio lumine inpudentibus tenebris nexus infandae cupiditatis involvunt per incertum sortis, etsi non omnes opera, conscientia tamen pariter incesti, quoniam voto universorum adpetitur quicquid accidere potest in actu singulorum[46].

[44] Cfr. G. CHESTER STARR, *op. cit.*, p. 88.
[45] Il problema storico e letterario del testo è affrontato da P. FRASSINETTI, *L'orazione di Frontone contro i cristiani*, in *Giornale italiano di Filologia* 2 (1949), pp. 238-254.
[46] Vd. MARCUS MINUCII FELICIS, *Octavius* cit., 8, 4-9,7.

«I cristiani, raccogliendo dalla feccia i più ignoranti e le donnicciuole, facili ad abboccare per la fragilità del loro sesso, avrebbero formato una banda di empia congiura, che si raduna in congreghe notturne, sacri digiuni o banchetti inumani, non con lo scopo di compiere un rito ma per scelleratagine; una razza di gente che ama nascondersi e rifugge la luce, tace in pubblico ed è garrula in segreto. Disprezzano ugualmente gli altari e le tombe, irridono gli dei, scherniscono i sacri riti; miseri, commiserano i sacerdoti (se è lecito dirlo), disprezzano le dignità e le porpore, essi che sono quasi nudi. Si riconoscono con segnali e si amano vicendevolmente quasi prima di essersi conosciuti: regna infatti tra loro una specie di religiosità di sfrenatezze, e si chiamano indistintamente fratelli e sorelle, cosicché, col manto di un nome sacro, anche la consueta impudicizia diventi incesto. Così la loro vana e stolta superstizione si vanta dei delitti. Riguardo a loro, se non ci fosse un fondo di verità, non circolerebbe una penetrante diceria così tremenda, di cui ci si debba scusare prima di parlarne. Si sente dire che venerano la testa consacrata di una bestia sconcia, un asino, non si sa per quale convincimento. Si racconta che essi venerano e adorano i genitali dello stesso celebrante e sacerdote, quasi ad adorare la natura di chi li ha generati: non si sa se il sospetto sia falso ma di certo questo si sostiene sul carattere dei loro riti occulti e notturni. Il loro culto riguarda un uomo punito per un delitto con il sommo supplizio e i lugubri legni della croce, che costituiscono le lugubri sostanze della loro liturgia ed ascrive a quei corrotti e scellerati gli altari che più ad essi convengono, perché adorino ciò che si meritano.

Quanto all'iniziazione dei novizi, la diceria è tanto esecrabile quanto risaputa. Un bambino cosparso di farina, per ingannare gli incauti, viene posto innanzi a colui che deve essere introdotto ai riti. Invitato questi a infliggere colpi come se fossero inoffensivi, il bambino viene ucciso dal novizio con ferite inferte alla cieca e senza consapevolezza, visto che in superficie c'è la farina. Orribile a dirsi, ne succhiano poi con avidità il sangue, se ne spartiscono a gara le membra, e su questa vittima stringono un patto, si impegnano reciprocamente al silenzio a motivo della complicità in quel delitto.

Questi i loro riti, più funesti di tutti i sacrilegi. Il loro banchetto, è ben conosciuto: tutti ne parlano variamente, e lo attesta chiaramente un'orazione del retore di Cirta.

Si riuniscono a banchetto in un giorno solenne con tutti i figli, le sorelle, le madri, persone di ogni sesso e di ogni età. Là, dopo un lauto banchetto, quando i convitati si sono riscaldati e, tra i fumi del vino, la febbre di una libidine incestuosa li brucia, un cane che è legato a un candelabro viene aizzato grazie al lancio di una focaccia, perché faccia un balzo al di là del limite consentitogli.

Così, una volta estinto il lume che rende tutto consapevole, essi stringono gli amplessi di una nefasta cupidigia nelle tenebre che ignorano il pudore, affidandosi alla sorte, tutti incestuosi, se non nelle azioni, almeno nella coscienza, poiché nel desiderio tutti mirano a quello che può accadere ad alcuni».

Taluni hanno tratto persino nel *Satyricon* di Petronio tracce dei cristiani, ponendo dei paralleli con il *Vangelo di Marco*[47].

Durante la cena, Trimalcione si fa recare le vesti preparate per la sua sepoltura, del vino con cui saranno lavate le sue ossa e dell'unguento; aperta un'ampolla di nardo, unge i convitati in prefigurazione del suo congedo terreno e li invita a consumare il pasto come il suo banchetto funebre.

> […] Interim, Stiche, profer vitalia, in quibus volo me efferri. Profer et unguentum et ex illa amphora gustum, ex qua iubeo lavari ossa mea […]. Statim ampullam nardi aperuit omnesque nos unxit et: spero, inquit, futurum ut aeque me mortuum iuvet tanquam vivum. Nam vinum quidem in vinarium iussit infondi et «putate vos», ait «ad parentalia mea invitatos esse».

Trimalcione invita il servo Stico a portargli gli abiti con cui vuole essere seppellito oltre ai profumi e a un campione di quel vino con cui vuole che si lavino le ossa. Subito apre l'ampolla del nardo, unge tutti i presenti e dice loro di augurarsi che tale pratica possa piacergli da morto quanto da vivo. Dopo altre cose comanda che sia infuso del vino in una brocca e dice: fate come se foste stati invitati ai miei funerali[48].

È questo il passo che più degli altri conserva evidenti somiglianze con il *Vangelo di Marco* (14,3-9)

> Καὶ ὄντος αὐτοῦἐν Βηθανίᾳ ἐν τῇ οἰκίᾳ Σίμωνος τοῦ λεπροῦ κατακειμένου αὐτοῦ ἦλθεν γυνὴ ἔχουσα ἀλάβαστρον μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς· συντρίψασα τὴν ἀλάβαστρον κατέχεεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς.

Gesù si trovava a Betània nella casa di Simone il lebbroso. Mentre stava a mensa, giunse una donna con un vasetto di alabastro, pieno di olio profumato di nardo genuino di gran valore; ruppe il vasetto di alabastro e versò l'unguento sul suo capo. Essa ha fatto ciò ch'era in suo potere, ungendo in anticipo il corpo del Signore per la sepoltura.

Nel *Satyricon* 74,1-4 non mancano altri riferimenti.

> […] Haec dicente eo gallus gallinaceus cantavit: qua voce confusus Trimalchio vinum sub mensa iussit effundi lucernamque etiam mero spargi. Immo anulum traiecit in dexteram manum et: "non sine causa,

[47] Cfr. I. RAMELLI, *Cristiani e vita politica: il cripto-Cristianesimo nelle classi dirigenti romane nel II secolo*, in *Aevum* 77 (2003), pp. 35-51; AA. VV., *Il Vangelo di Marco a Roma. Considerazioni sul Satyricon di Petronio*, Milano 1996, pp. 1-16. Per contro L. CANALI, *Satyricon. Se Petronio lo avesse scritto oggi*, Milano 1999, pp. 12-30 mostra qualche perplessità a tal proposito poiché gli sembra strano che Petronio conoscesse così bene il cristianesimo, come mette in evidenza la studiosa nei suoi studi, quando invece Tacito, solo appena successivamente ne fornisce scarne informazioni.

[48] Vd. GAIUS PETRONIUS ARBITER, *Satyricon* 74,1-4.

> inquit, hic bucinus signum dedit; nam aut incendium oportet fiat, aut aliquis in vicina animam abiciat. Longe a nobis! Itaque quisquis hunc indicem attulerit, corollarium accipiet". Dicto eitius de vicinia gallus allatus est, quem Trimalchio iussit ut aeno coctus fieret.

«Mentre diceva alcune cose, un gallo domestico cantò. Turbato da quella voce, Trimalcione comandò che fosse versato del vino sotto la tavola e che anche la lucerna ne venisse cosparsa. Poi passò l'anello nella mano destra e disse: "Non senza ragione questo trombettiere ha dato il segnale; infatti o dovrà scoppiare un incendio, o qualcuno dei vicini dovrà morire. Lungi da noi! Per cui, chi mi porterà questo precursore di presagi riceverà un premio". In men che non si dica venne portato un gallo da una casa vicina, che Trimalcione ordinò venisse cotto in pentola».

Il canto del gallo è visto come segno di sciagura; contrariamente alla tradizione greca e romana in cui simboleggia la vittoria, esso è qui sintomatico di tradimento così come fu per il rinnegamento di Pietro raccontato da tutti e quattro i vangeli canonici.

Ed ancora nella cena di Trimalcione (*Satyricon* 141,2) Eumolpo dice

> […] omnes, qui in testamento mea legata habent, praeter libertos meos hac condicione percipient quae dedi, si corpus meum in partes conciderint et astante populo comederint

promettendo di lasciare nel testamento a tutti quelli che fossero in condizione di libertà i suoi beni, se avessero mangiato parti della sua carne davanti a testimoni. In realtà tutta la scena sembra consumarsi in una parodia rispetto alla vicenda di Gesù con gli apostoli.

Persino il racconto della matrona di Efeso (*Satyricon* 111-113) può essere significativo

> […] Matrona quidam Ephesi tam notae erat pudicitiae, ut vicinarum quoque gentium feminas ad spectaculum sui evocaret. Haec ergo cum virum extulisset, non contenta vulgari more funus passis prosequi crinibus aut nudatum pectus in cospectu frequentiae plangere, in conditiorum etiam prosecuta est defenctum, positumque in hypogaeo graeco more corpus custodire ac flere totis noctibus diebusque coepit. Sic adflicantem se ac mortem inedia persequentem non parentes potuerunt abducere, non propinqui; magistratus ultimo repulsi abierunt, comploratagque singularis exempli femina ab omnibus quintum iam diem sine alimento trahebat. Cum interim imperator provinciae latrones iussit crucibus affigi secundum illam casulam, in qua recens cadaver matrona deflebat. Proxima ergo nocte, cum miles, qui crucis asseruabat, ne quis ad sepulturam corpus detraheret, notasset sibi [et] lumen inter monumenta clarius fulgens et gemitum lugentis audisset, vitio gentis humanae concupiit scire quis aut quid feceret. […] Iacuerunt ergo una non tantum illa nocte, qua nuptias fecerunt, sed

> postero etiam ac tertio die, praeclusis videlicet conditorii foribus, ut quisquis ex notis ignotisque ad monumentum venisset, putasset evirasse super corpus viri pudicissimam uxorem. […] Itaque unius cruciarii parentes ut viderunt laxatam custodiam, detraxere nocte pendentem supremoque mandaverunt officio. At miles circumscritus dum desidet, ut postero die vidit unam sine cadavere crucem, veritus supplicium, muliebri quaccidisset exponit. […] Secundum hanc orationem iubet ex arca corpus mariti sui tolli atque illi, quae vacabat, cruci affigi. Usus est miles ingenio prudentissima feminae, posteroque die populus miratus est qua ratione mortuus isset in crucem.

«Una matrona di Efeso, avendo perso il marito, seguì il defunto persino nel sepolcro. Così quando la salma fu calata nel sotterraneo, secondo l'uso greco, volle restar di guardia e continuare a piangere notte e giorno. Era decisa a morire, e né il padre, né la madre, né i parenti riuscivano mai a distorgliela. Dopo un estremo tentativo, respinse perfino i magistrati. Insomma erano già cinque giorni che la donna, compianta da tutti come una rarità, non toccava più cibo. Nello stesso tempo il governatore della provincia comandò che fossero crocifissi dei ladroni proprio accanto al sepolcro nel quale la matrona piangeva il recente cadavere. La notte seguente, quando il soldato che sorvegliava le croci affinché nessuno togliesse i corpi per seppellirli, notò un lume splendere tra le tombe e udì il gemito di qualcuno che piangeva volle sapere chi fosse e che cosa facesse. Scese quindi nella tomba. Dunque giacquero assieme non solo quella notte ma anche il seguente ed il terzo giorno, tenendo certamente chiuse le porte del sepolcro. Ma i parenti di un crocifisso, come videro diminuita la sorveglianza, tirarono giù di notte l'appeso e gli resero l'estremo ufficio. E quando il giorno successivo il soldato vide una croce senza cadavere, atterrito dal supplizio raccontò alla donna quello che era successo. Ella disse allora di togliere il corpo del proprio marito dall'arca e di attaccarlo a quella croce che era vuota. Il soldato approfittò dell'ingegno dell'avvedutissima donna, ed il giorno dopo il popolo si meravigliava di come quel morto avesse potuto salire sulla croce».

Non è il caso di cercare altri paragoni, ritenendo che ai fini di quanto preme gli argomenti trovati nelle fonti letterarie romane possano bastare. Ciò però senza tacere l'opinione di Patschung[49] il quale considera il *Vangelo di Marco* direttamente dipendente dall'opera di Petronio.

Persino nelle *Metamorfosi*[50] di Apuleio, di cui la moglie era cristiana, si rinviene qualche squarcio che allude alla dottrina di Gesù.

---

[49] Tale opinione è oggi abbandonata da tutti gli studiosi. Cfr. AA.VV., *Il Vangelo di Marco* cit., pp. 1-16. Cfr. anche I. RAMELLI, *Petronio e i Giustiniani*: *allusioni al Vangelo di Marco nel Satyricon*, in *Aerum* 52, 1956, pp. 75-80 con letteratura anche più risalente.

[50] Vd. LUCIUS APULEIUS, *Metamorphoseon* 9,14. Cfr. per qualche aspetto in particolare L. PELLECCHI, *Innocentia eloquienta est. Analisi dell'Apologia di Apuleio* (rel. di F. LAMBERTI in *Quaderni Lupiensi di Storia e Diritto 3*, pp. 252-254), Como 2012.

> […] Fabulam denique bonam prae ceteris, suave comptam ad arvis vestras adferre decrevi, et en occipio. Pistor ille, qui me pretio suum fecerat, bonus alioquin vir et adprime modestus, pessimam et ante cunctas mulieres longe deterrimam sortitus coniugam poenas extremas tori larisque sustinebat, ut Hercules eius vicem ego quoque tacitus frequenter ingemescerem. Nec enim vel unum vitium nequissimae illi feminae deerat, sed omnia prorsus ut in quandam caenosam latrinam in eius animum flagitia confluxerant: sa cva scaeva viriosa ebriosa pervicax pertinax, in rapinis turpibus avara, in sumptibus foedis profusa, inimica fidei, hostis pudicitiae. Tunc spretis atque calcatis divinis numinibus in viceram certae religionis mentita sacrilega praesumptione dei, quem praedicaret unicum, confictis observationibus vacuis fallens omnis homines et miserum maritum decipiens matutino mero et continuo corpus manciparat.

«Un mugnaio, un uomo peraltro buono e soprattutto modesto, aveva ottenuto in sorte come moglie una donna pessima, di gran lunga la peggiore tra tutte e sosteneva pene estreme in casa e nell'intimità. Non mancava alcun vizio a quella donna, ma tutte le nefandezze erano confluite nel suo animo come in una latrina: crudele, funesta, ammaliatrice, ubriacona, ostinata, caparbia, vergognosamente avara nell'arraffare, scialacquatrice nelle spese, nemica della fede, avversaria del pudore. In quel tempo, disprezzati e calpestati i divini numi, al posto della religione stabilita fingeva sacrilegamente di credere in un Dio che proclamava unico, osservando cerimonie inconsistenti e ingannando tutti gli uomini e il suo misero consorte, dandosi dal mattino al vizio e offrendo continuamente il suo corpo alla fornicazione».

Interessanti elementi di indagine possono ancora rinvenirsi nelle fonti letterarie greche; tra queste meritano un qualche approfondi mento i romanzi antichi Cherea e Calliroe di Caritone nonché Abrocome e Anzia di Senofonte Efisio.

Il primo è stato scritto nel I secolo[51] e presenta forti rimandi[52] alla storia evangelica di Gesù: Cherea viene condannato da un governatore ma non si difende dalle accuse. Calliroe muore solo apparentemente; Cherea viene caricato della croce ed è sfidato a scendere dalla stessa con le identiche espressioni verbali del vangelo. Cherea va alla tomba di Calliroe all'alba con libagioni, trova la pietra rotolata tra lo smarrimento dei presenti: fa entrare per primo il padre di Calliroe nella tomba (come Giovanni aveva fatto con Pietro) e proclama la divinizzazione e l'assunzione in cielo di Calliroe, che tornata in vita, viene riconosciuta grazie alla sua voce (come fu per Gesù da parte della Maddalena)[53].

---

[51] L'opera viene citata dallo stoico AULUS PERSIUS FLACCUS, *Satires* 1,135.

[52] Cfr. per qualche spunto A. SOCCI, *La guerra contro Gesù*, Rescaldina 2011, pp. 44 ss.

[53] Cfr. I. RAMELLI, *Petronio e Caritone di Afrodisia: Due testimoni della storicità dei vangeli* in *Il Timone* 55 (2005), pp. 28-29.

Anche il romanzo Abrocome e Anzia[54] del II-III secolo d.C. offre interessanti spunti di riflessione: così è per la crocifissione di Abrocome e la sua invocazione agli dei dallo stesso legno dal quale agonizza.

Qualcuno ha supposto[55] anche se con poca convinzione, qualche collegamento tra la storia di Gesù e la leggenda che Plutarco[56] narra a proposito di Numa Pompilio e della trasfigurazione magica di alcuni invitati in un banchetto

> καί μετεκδύεσθαι τόν αυτόν φύσιν ἀλλόκοτα φάσματα καί φοβερὰ
> τῆς ὄψεως προβαλλομένους

la quale risulta avere più di una similitudine con quella riferita dal *Vangelo di Marco*[57], sia in termini di struttura che di grammatica della frase "καί μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αυτόν".

Se nei versi di Plutarco gli invitati presi dalla magia si trasfigurarono mutando la loro natura in vari fantasmi strani e terribili alla vista, così in quelli di Marco, lo fece Gesù davanti agli occhi attoniti dei presenti.

Ciò che lascia perplessi non è tanto la somiglianza, seppure superficiale dell'episodio, ma lo stesso costrutto della frase e l'uso di verbi con identico significato (*μεταμορφώνω,* trasfigurare, trasformare; μετεκδύεσθαι, mutare forma, trasformarsi)[58].

Nelle *Dissertazioni*[59] del filosofo stoico Arriano (95 circa-175 d.C.) è riportato uno degli insegnamenti di Epitteto, suo Maestro, il quale parlando della morte, indica i Galilei (intendendo probabilmente i cristiani) come persone che non hanno paura[60]: anche per follia uno può resistere a quelle cose (atti compiuti dai tiranni), o per ostinazione, come i Galilei.

Abulfeda nella *Historia ante islamica*[61] riporta un giudizio di Galeno di Pergamo sui cristiani[62] sostenendo che la maggior parte degli uomini non sono in

---

[54] Vd. XENOPHON EPHESIUS, Τῶν κατ᾽ Ἀνθίαν καὶ Ἀβροκόμην Ἐφεσιακῶν 2,5,1.

[55] Cfr. M. SMITH, *Gesù messia o Mago?*, Roma 2006, pp. 138 ss.

[56] Vd. PLUTARCHUS, *Vitae illustrium virorum* 15.

[57] Vd. *Mc.* 9,2.

[58] Cfr. M. ADRIANI, *Le vite parallele di Plutarco*, I, Firenze 1859, p. 164.

[59] Vd. LUCIUS FLAVIUS ARRIANUS, *Dissertationes Ab Arriano Digestae* 4,6,6.

[60] Cfr. E.R. VAN VOORST, *Jesus* cit., pp. 89 ss.; E. NORELLI, *La presenza di Gesù nella letteratura gentile dei primi due secoli*, in A. PITTA (a cura di), *Il Gesù storico nelle fonti del I-II secolo*, Bologna 2005 (*Ricerche Storico Bibliche* 17/2), pp. 175-215.

[61] Vd. ABULFEDA, *Historia ante islamica* 4,1.

[62] GALENO DI PERGAMO (Pergamo, 129-Roma, 216 d.C.) è stato un medico romano. Scrisse opere voluminose di filosofia e medicina, delle quali restano solo centootto scritti, parte nella stesura originale greca e parte nella versione araba. Nel suo saggio *Sugli elementi secondo Ippocrate* descrive il pensiero del filosofo sui quattro umori corporei, che sono stati identificati con i quattro elementi antichi. Galeno ha sviluppato le proprie teorie partendo da quei principi e ignorando completamente le opere (latine) di Celso. Le sue teorie mettono in evidenza la creazione (natura, *physis*) operata da un unico propulsore. Questa concezione fu un motivo importante che rese le sue teorie facilmente accettabili dagli studiosi di epoca successiva di formazione religiosa monoteistica: cristiana, musulmana, ebraica. Nell'opera *Il miglior medico è anche filosofo*, sostiene che un buon medico deve eccellere nelle tre principali branche della filosofia: etica, logica, fisica.

grado di comprendere con la mente un discorso dimostrativo conseguenziale, per cui hanno bisogno, per essere educati, di miti. Tra costoro ci sono i cristiani, i quali traggono la propria fede per l'appunto dai miti. Essi, tuttavia, compiono le medesime azioni dei veri filosofi: disprezzano la morte e spinti da una sorta di ritegno aborriscono i piaceri carnali. Vi sono infatti tra loro sia uomini che donne i quali per tutta la vita si sono astenuti dai rapporti; e vi sono anche coloro che sono a tal punto progrediti nel dominare e dirigere gli animi, nella più tenace ricerca della virtù, da non cedere in nulla ai veri filosofi.

Il medico filosofo[63] si compiace del fatto che persino chi provenga dalla dottrina di Mosè o di Gesù abbia acquisito la stessa consapevolezza dei medici e dei filosofi, i quali si sono consumati nei loro principi.

Luciano[64] riporta il suicidio di Proteo facendo vari accenni ai cristiani ed al loro primo legislatore. Egli menziona il fatto che Proteo fosse a conoscenza di una portentosa dottrina, frequentando in Palestina sacerdoti e scribi: «in un batter d'occhio (Proteo) li fece apparire tutti bambini, poiché egli da solo era profeta, maestro del culto e guida delle loro adunanze, interpretava e spiegava i loro libri, e ne compose egli stesso molti, ed essi lo veneravano come un dio, se ne servivano come legislatore e lo avevano elevato a loro protettore a somiglianza di colui che essi venerano tuttora, l'uomo che fu crocifisso in Palestina per aver dato vita a questa nuova religione».

Nel II secolo d.C. Celso polemizza contro i cristiani nel suo *Ἀλεθές λόγος* (1,28; 1,62). Lo scritto è pervenuto attraverso il *Contra Celsum* di Origene in cuil'Autore riporta molti luoghi per confutarli[65]. In alcuni di essi si parla diretta- mente di Gesù in questi termini

> […] Spinto dalla miseria andò in Egitto a lavorare a mercede, ed avendo quindi appreso alcune di quelle discipline occulte per cui gli Egizi son celebri, tornò dai suoi tutto fiero per le arti apprese, e si proclamò da solo Dio a motivo di esse.
>
> […] Gesù raccolse attorno a sé dieci o undici uomini sciagurati, i peggiori dei pubblicani e dei marinai, e con loro se la svignava qua e là, vergognosamente e sordidamente raccattando provviste.

Anche in altri luoghi Celso esprime senza riserve la sua opinione[66], sostenendo che colui al quale è stato dato il nome di Gesù, in realtà non è che il capo di una banda di briganti, i cui miracoli non sono che manifestazioni operate secondo la magia e i trucchi esoterici. La verità è che tutti quei pretesi fatti non sono che dei miti creati dai cristiani, i quali non sono riusciti a dare alle menzogne una tinta di credibilità.

---

[63] Vd. GALENUS, *De differentia pulsuum* 2,4 e 3,3.
[64] Vd. LUCIANUS SAMOSATENSIS, *De morte Peregrini* 11-13.
[65] Cfr. E.R. VAN VOORST, *Jesus* cit., pp. 28 ss.; E. NORELLI, *La presenza di Gesù* cit., pp. 175 ss.
[66] Vd. CELSUS, Ἀλεθές λόγος, (traduzione, premessa e note di S. RIZZO), Milano 1989, pp. 24 ss.

Gli argomenti più interessanti sono forse quelli che possono trarsi dalle fonti, forse, di origine ebraica. I testi antichi non cristiani, pur essendo in generale meno numerosi e dettagliati di quelli su Gesù, permettono di attingere a risorse indipendenti e di documentare senza motivazioni etiche il vero atteggiamento dei contemporanei verso gli avvenimenti della passione[67].

È bene prendere le mosse dalle notizie conservate da alcuni autori classici, da Giuseppe Flavio, soprattutto, e da Mara bar Sarapion.

Il primo è lo storico che con i suoi scritti fornisce la maggior parte delle informazioni sulla Palestina[68]: le notizie su Gesù ed i cristiani sono presenti in alcuni passi delle *Antiquitates Iudaicae*, l'opera che più delle altre tramanda la storia del popolo ebraico dalle origini fino al 66 d.C.

In particolare Giuseppe Flavio vi si ferma per ben tre volte: 1) inizialmente a proposito della morte di Giovanni Battista (18,116-119); 2) la seconda volta a proposito della morte di Giacomo che egli chiama il giusto e lo qualifica come «fratello di Gesù chiamato il Cristo» (20,200): nel passo è riportata la lapidazione dell'apostolo per ordine del Sinedrio e del sommo sacerdote Anano. Le questioni che vi sorgono sono di primaria importanza per cui vi ritornerò più diffusamente nel prosieguo. Per ora basti qualche accenno

> Ἅτε δὴ οὖν τοιοῦτος ὢν ὁ Ἄνανος, νομίσας ἔχειν καιρὸν ἐπιτήδειον διὰ τὸ τεθνάναι μὲν Φῆστον, Ἀλβῖνον δ' ἔτι κατὰ τὴν ὁδὸν ὑπάρχειν, καθίζει συνέδριον κριτῶν καὶ παραγαγὼν εἰς αὐτὸ τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ, καί τινας ἑτέρους, ὡς παρανομησάντων κατηγορίαν ποιησάμενος παρέδωκε λευσθησομένους.

«Il sommo sacerdote Anano convocò i giudici del Sinedrio e introdusse davanti a loro un uomo di nome Giacomo, fratello di Gesù, che era soprannominato Cristo, e certi altri, con l'accusa di avere trasgredito la legge, e li consegnò perché fossero lapidati».

Il testo, che contiene alcune informazioni sintetiche su Gesù (il nome, il titolo

---

[67] Cfr. J. DICKSON, *Alla ricerca di Gesù. Le indagini di uno storico*, Milano 2011, pp. 87 ss.

[68] Sacerdote gerosolimitano Giuseppe Flavio nacque in un'antica casa sacerdotale tra il 37 ed il 38 dell'era volgare. Suo padre discendeva addirittura da Simone il Balbuziente, contemporaneo di Giovanni Ircano. Se è vero quanto egli stesso riferisce, ricevette un'eccellente educazione per quanto riguarda la storia della legge biblica maturando le sue esperienze tra i sadducei e gli esseni per aderire infine al partito dei farisei. Ancora ragazzo fu mandato a Roma per convincere Nerone a liberare alcuni sacerdoti giudei, deferiti qualche anno prima al tribuanle imperiale dal procuratore Marco Antonio Felice, quello di cui Tacito dirà «*ius regium servii ingenio execuit*». Quando nel 66 scoppiò la guerra con Roma gli fu affidato il comando della Galilea e seppure sconfitto fu risparmiato dagli imperatori della famiglia Flavia (Vespasiano e Tito) che anzi seguì a Roma nel 69 d.C. assumendone il prenome. Lì scrisse la storia della guerra giudaica (*Bellum Judaicum*) pubblicata negli anni 70 d.C., un'ampia storia dei Giudei (*Antiquit.*) pubblicata negli anni 90 d.C., una difesa del giudaismo contro i suoi critici (*contra Apione*) ed un'*Autobiografia*. Secondo EUSEBIUS, *Historia Ecclesiastica* 3,9,2 gli fu perfino eretta una statua.

con cui era conosciuto, il nome e la sorte di un suo fratello) si presenta come autentico e non pone particolari problemi agli storici.

3) Il terzo riferimento dello storico si riferisce proprio alla passione di Gesù: si tratta di un passo molto controverso delle *Antiquitates Iudaicae* (18,63-64) noto come "*Testimonium Flavianum*" di cui si discute su alcune parti che potrebbero essere state aggiunte successivamente alla versione originale

> Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς σοφὸς ἀνήρ, εἴγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή·ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τἀληθῆ δεχομένων, καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο·ὁ χριστὸς οὗτος ἦν. Καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῷ ἐπι τετιμηκότος Πιλάτου οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον ἀγαπήσαντες·ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν τῶν θείων προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μυρία περὶ αὐτοῦ θαυμάσια εἰρηκότων. Εἰς ἔτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένον οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον.

«Ci fu in quel tempo Gesù, uomo saggio, se pure bisogna chiamarlo uomo: era infatti autore di opere straordinarie, Maestro di uomini che accolgono con piacere la verità, e attirò a sé molti Giudei, e anche molti dei Greci. Questi era il Cristo. E quando Pilato, per denunzia degli uomini notabili fra noi, lo punì di croce, non cessarono coloro che da principio lo avevano amato. Egli infatti apparve loro al terzo giorno nuovamente vivo, avendo già annunziato i divini profeti queste e migliaia d'altre meraviglie riguardo a lui. Ancor oggi non è venuta meno la tribù di quelli che, da costui, sono chiamati cristiani».

Il giudizio degli studiosi è da tempo decisamente vario[69]. Molti ritengono che il testo sia stato rielaborato da copisti medioevali inserendo alcune note, in particolare sulla natura divina di Gesù e sulla sua risurrezione, in modo da allinearne il contenuto con l'insegnamento della Chiesa[70]. Altri lo considerano integralmente autentico[71] o al contrario interamente interpolato[72]. Nei primi anni settanta, grazie ai contributi del filologo ebreo Shlomo Pines, professore nell'Università di Gerusalemme, è stata trovata la forma originaria del "*Testimonium Flavianum*", la

[69] Cfr. F.M. AROUET, *Dictionnaire philosophique*, Paris 1764, pp. 50 ss.

[70] Cfr. J. DICKSON, *op. cit*., pp. 87 ss.; J.D. CROSSAN, *Gesù. Una biografia rivoluzionaria*, Milano 1994, pp. 96 ss.

[71] Cfr. E. NODET, *Jésus et Jean Baptiste selon Josèphe*, in *Revue Biblique* 92 (1985), pp. 321-348 e pp. 497-524; S. BARDET, *Le Testimonium Flavianum. Examen historique, considérations historiographiques*, Paris 2002, pp. 67 ss. Per una ricognizione delle interpretazioni del passo nei secoli, si veda pure A. WHEALEY, *Josephus on Jesus. The Testimonium Flavianum Controversy from Late Antiquity to Modern Times*, New York 2003, pp. 48 ss.

[72] Cfr. E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, 4 vol., Edinburgh 1973-87, pp. 524-540 che ho letto nella versione *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, curata da O. SOFFRITTI su quella inglese di G. VERMES, F. MILLAR, M. BLAK, H. CHADWICK, *Thle Early Church* (2° edition), London 1993, pp. 34 ss.

quale è stata contestualizzata nell'ambito della *Storia Universale* di Agapio di Ierapoli, il vescovo e storico di lingua araba che visse nel X secolo.

Ecco ciò che afferma nei trattati che ha scritto a proposito del governo dei Giudei

> Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς σοφὸς ἀνήρ, εἴγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή·ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τἀληθῆ δεχομένων, καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο·ὁ χριστὸς οὗτος ἦν. Καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον ἀγαπήσαντες ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν τῶν θείων προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μυρία περὶ αὐτοῦ θαυμάσια εἰρηκότων. Εἰς ἔτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένον οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον.

«Un tempo viveva un uomo saggio che si chiamava Gesù, e la sua condotta era irreprensibile, ed era conosciuto come un uomo virtuoso. E molti fra i Giudei divennero suoi discepoli. Pilato lo condannò a essere crocifisso e morire. E quelli che erano divenuti suoi discepoli non abbandonarono la propria lealtà per lui. Essi raccontarono che egli era apparso loro tre giorni dopo la sua crocifissione e che era vivo. Di conseguenza essi credevano che fosse il messia di cui i profeti avevano raccontato le meraviglie»[73].

Una tale citazione, non edulcorata e non interpolata, testimonia come Giuseppe Flavio, senza entrare nel merito della divinità di Gesù, ne parli in termini di un personaggio storico realmente esistito[74]. Ciò non ha comunque mitigato i dubbi di Emil Schürer[75], il quale interpretando buona parte della critica storica dubita fortemente circa l'originalità del passo. Talune affermazioni troverebbero significato nella sola improbabile ipotesi in cui lo storico ebreo avesse aderito alla comunità cristiana.

Giuseppe non considera Gesù come un uomo («*se pur dobbiamo chiamarlo uomo*») al contrario ne afferma la messianicità («*era il Cristo*») e ne sostiene l'apparizione dopo la morte.

In conclusione, un'attenta lettura del brano dovrebbe far propendere per la sostanziale autenticità dello stesso, per quanto possa essere stato di certo interpolato dai copisti cristiani nelle frasi che risultano maggiormente sospette[76]. Ne consegue che i rimaneggiamenti non pongono in dubbio l'effettiva portata della sentenza di morte, la quale fu pronunciata da Pilato decidendo per la crocifissione, una pena tipicamente romana.

---

[73] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* 18,3,63. Traduzione di Shlomo Pines, citata da J.D. CROSSAN, *Gesù* cit., pp. 96 ss.

[74] Cfr. S. PINES, *An arabic version of the testimonium Flavianum and its implications - the Israel academy of sciences and humanities*, Jerusalem 1971, pp. 123-220.

[75] Cfr. E. SCHÜRER, *op. cit.*, pp. 237-267.

[76] In questo senso J. BLINZLER, *Il processo* cit., pp. 37-40; A. PELLETIER, *L'originalitè du temoignage de Flavius Josephe sur Jesus*, in *RSR* 42 (1964), pp. 177-203; F. BOVON, *Gli ultimi giorni di Gesù. Testi e avvenimenti*, Brescia 1976, pp. 28-30.

Né minore rilievo assumono le informazioni riportate da Mara bar Sarapion[77] nella lettera[78] che egli scrisse durante la sua prigionia romana al figlio studente ad Edessa che leggerei nella traduzione di Bovon[79]

> […] Cosa hanno mai guadagnato gli Ateniesi facendo morire Socrate, crimine il cui prezzo fu la fame e la peste? E quelli di Samo che hanno guadagnato facendo bruciare Pitagora? In un batter d'occhio, il loro paese fu ricoperto di sabbia. Quale profitto hanno ricavato gli Ebrei condannando il loro saggio re, dal momento che da allora venne loro tolto il regno? In effetti, ben giustamente, Dio vendicò questi tre saggi: gli Ateniesi morirono di fame, quelli di Samo furono sepolti nel mare, gli Ebrei rovinati e scacciati dalla loro terra vivono in una com-pleta dispersione. Socrate non è morto a causa di Platone, né Pitagora a causa della statua di Era, come non è morto il re saggio a causa dei precetti da lui pronunciati.

Il filosofo siriano nel fare riferimento al nazareno ed alle sventure che succedono a quanti condannano persone innocenti, dimostra di conoscere chiaramente i fatti del Getsemani. Chiama Socrate e Pitagora con il loro nome mentre si rivolge a Gesù come al "re dei Giudei", cioè con lo stesso titolo apposto dai Romani sulla croce. Né tace le responsabilità degli Ebrei in quel fatto di sangue, facendosi portavoce di certi ambienti non cristiani i quali pure non avevano condiviso le massicce pressioni delle alte sfere del potere giudaico.

Anche in questo frammento sono quindi presenti l'esistenza in Palestina di un personaggio di nome Gesù e la sua crocifissione ordinata dai Romani dietro l'insistenza degli Ebrei.

Un breve cenno merita infine una redazione delle *Diciotto Benedizioni*, il testo liturgico ebraico dove è conservato il riferimento ai cristiani (o azareni) nonchè *Sepher toldos jeschut* (o anche *Toledot Jeschu/Yeschu/Yesu*), due opere letterarie sulla vita di Gesù[80] (che per il loro contenuto preferisco leggere qui anziché tra le fonti rabbiniche, dove, *prima facie*, si presterebbe la loro collocazione). La preghiera, chiamata *Birkat Ha minim*, risale alla fine del I secolo d.C. (85-100 anche se si ritiene che ci siano redazioni antecedenti) e la leggerei così

---

[77] Mara Bar Sarapion è un filosofo siriano vissuto tra la fine del I e l'inizio del II secolo, famoso per la *Lettera di Mara Bar Serapion* che è un documento in lingua siriaca ritrovato nel XIX secolo. Egli non è un autorevole personaggio storico; leggendo il testo completo della Lettera si comprende che fu un cittadino o un soldato caduto in mano dei Romani, il quale si trova assieme ad altri compagni prigionieri provenienti dalla città di Samosata. Mara allude alla diaspora dei Giudei e indirettamente alla distruzione della città di Gerusalemme. Il testo, se autentico potrebbe essere stato scritto subito dopo il 70 d.C. o dopo la rivolta di Bar Kokhba del 132-135 d.C.

[78] La lettera è stata variamente datata dal 73 al 260 d.C.

[79] Traduzione di F. BOVON, *Gli ultimi giorni* cit., p. 33.

[80] La prima (II secolo) è un'opera anonima della prima età imperiale romana scritta in ambito ebraico per contrastare il nascente cristianesimo. La seconda, pubblicata nel 170 d.C., è basata sulla precedente, che cita esplicitamente.

> […] che per gli apostati non vi sia speranza; sradica prontamente ai nostri giorni il dominio dell'usurpazione, e periscano in un istante i cristiani e gli eretici: siano cancellati dal libro della vita e non siano iscritti con i giusti. Benedetto sei tu, Signore, che schiacci gli arroganti.

Pur non essendo certa la data in cui sia stato inserito il riferimento ai cristiani, visto che le altre redazioni del testo menzionano solo gli eretici[81] si ritiene che fu un rabbino di poco successivo a Samuele il piccolo a redigere la versione con la citazione cristiana; infatti già Giustino[82] (oltre a Girolamo[83]) parla di preghiere ebraiche contro di essi, legittimando l'opinione di chi cerca la forma più arcaica delle *Benedizioni* in quella ritrovata al Cairo[84] nel 1898 dove a fianco dei *minim* (eretici) compaiono anche i "*nôserîm*" (azareni), che la più esatta traduzione permette di identificare con i giudeo-cristiani.

2. I testi della tradizione rabbinica

La letteratura rabbinica trova il suo massimo sviluppo nel primo millennio d.C., mentre contemporaneamente, in un altro contesto, maturano gli scritti dei Padri della Chiesa; nel 70 d.C. Tito distrugge definitivamente Gerusalemme sopprimendo la Prefettura della Giudea; nel 117 d.C. viene sedata una nuova grande rivolta, la terza guerra giudaica di rabbi Akiba (50-135 d.C.)[85] e Simon bar

---

[81] Cfr. J. MAIER, *Gesù Cristo e il Cristianesimo* cit., p. 63, con altri passi paralleli; R. PENNA, *L'ambiente storico culturale delle origini cristiane*, Bologna 1984, p. 248. Una trattazione di questa preghiera in E. SCHÜRER, *op. cit.*, pp. 547-554, ove si trova una traduzione delle due recensioni (babilonese e palestinese) ed una bibliografia esaustiva.

[82] Vd. JUSTIN NEAPOLIS, *Cum Tryphone Judeo Dialogus* 16; 47; 93; 95; 123; 133; ID., *Prima Apologia Christianorum* 31; 49,5. Cfr. sul punto W. HORBURY, *The Benediction of the Minim and Early Jewish-Christian Controversy*, in *Journal of Theological Studies* 33 (1982), pp. 19-62.

[83] Vd. HIERONYMUS, *Epistulae*112,13; *Amos*1,11-12; *Isaia* 5,18-19; 49,7; 52,2-6.

[84] Cfr. A. SOMIGLIANO, *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1971, pp. 453-454.

[85] Come osserva V. MESSORI, *Giudei e primi cristiani* (*Pensare la storia. Una lettura cattolica dell'avventura umana*), Milano 1992, pp. 407-408, chi conosce la storia della Chiesa primitiva sa che essa si salvò dalla distruzione da parte degli Ebrei solo grazie ai Romani che imposero la loro legge. Gli *Acta Apostolorum* testimoniano di Paolo e degli altri discepoli più volte salvati dall'ira della sinagoga grazie all'intervento dell'autorità imperiale: non si salvò Stefano, lapidato dagli Ebrei con un colpo di mano, né Giacomo di Zebedeo, il fratello di Giovanni, decapitato nel 44 d.C. da Erode Agrippa solo per far piacere alle autorità giudaiche. Nel 61 d.C. bastò che il procuratore romano Festo morisse e che il successore Albino tardasse a venire perché il Sinedrio condannasse a morte l'altro Giacomo, il fratello di Gesù, il primo vescovo di Gerusalemme e altri cristiani colpevoli di avere violato la *Torah*. Quando, cinque anni dopo, nel 66 d.C., scoppiò la prima terribile rivolta, la comunità cristiana, privata della protezione della legge e delle armi di Roma, si salvò dall'ira ebraica soltanto fuggendo in massa in Perea, territorio in maggioranza pagano. Ma, nel 132 d.C., con la seconda rivolta, capeggiata da Simon bar Kokheba, acclamato messia anche dal grande rabbi Akiba, non ci fu tempo per fuggire, per rifugiarsi sotto l'autorità di Roma che nel cristianesimo primitivo assolse a un ruolo insieme di protezione e di persecuzione. Verità imponesse di non dimenticare che alcune almeno delle persecuzioni pagane si devono alle denunce presso l'autorità romana fatte dalle

Kokheba[86] da parte di Adriano, ma la cultura ebraica sia in terra d'Israele che nella diaspora successiva resta viva proprio tramite l'attività delle scuole[87].

autorità dell'ebraismo, allora *religio licita*, riconosciuta dalle leggi dell'impero, a differenza dell'eresia dei Galilei. Per molti storici, è certo che, nel 64 d.C., Nerone dirottò sulla comunità cristiana le accuse di avere incendiato Roma, scatenando il crudele massacro, dietro consiglio di Poppea la quale, come molte matrone romane, si circondava di rabbini, probabilmente dopo essersi convertita all'ebraismo. Del resto, Svetonio informa che già verso il 50 d.C. Claudio era stato costretto ad espellere da Roma i Giudei i quali, ad impulso di Cristo, facevano frequenti tumulti. Per dirla con M. WEBER, *Sociologia della religione*, P. ROSSI (a cura di), Milano 2002, pp. 415 ss., il fortissimo inasprimento delle relazioni tra giudaismo e cristianesimo è stato, nei primi secoli, provocato essenzialmente non da parte cristiana ma giudaica. Gli Ebrei, in una posizione garantita verso i Romani, sfruttarono la posizione precaria dei cristiani, non protetti dai privilegi verso il dovere del culto all'imperatore, per mettere in movimento contro di essi la forza dello Stato. Nel 132 d.C., scacciati i Romani, per un paio di anni, Israele ritorna padrone di sé e si coniano addirittura monete con impresso "Anno primo dell'era messianica". In proposito soccorre la testimonianza di Giustino, che come si è detto, scrive pochi anni dopo soltanto. Bar Kokheba, secondo quanto egli riferisce, fece subire ai cristiani, e ai cristiani solamente, gli estremi supplizi se non rinnegavano e non bestemmiavano il Cristo. Da questo e da molti altri precedenti sembra sicuro che, se, con Costantino e i successori, l'impero si fosse convertito all'ebraismo e non al cristianesimo, per quest'ultimo ci sarebbero state ben poche possibilità di sopravvivere.

[86] Simon Bar Kokheba o Bar Kochba (ossia figlio della stella *fl.* 132-135) fu rivoluzionario ebreo che guidò la terza guerra giudaica contro i Romani ma sul quale le fonti scarseggiano.
Allo scoppio della guerra era imperatore Adriano e le tensioni fra Giudei e Romani si incrementavano da tempo. Nel 132 d.C. si proclamò messia mettendosi a capo dell'ultima rivolta ebraica contro l'impero. Dopo la sconfitta, i sacerdoti Ebrei lo chiamarono Bar-Koseba, ossia il figlio della menzogna. Durante la rivolta i cristiani si rifiutarono di combattere e, secondo Giustino, vennero condannati ad essere puniti duramente a meno che non disconoscessero Gesù come messia e maledicessero il suo nome. Comunque dopo un primo momento nel quale la guerriglia e l'effetto sorpresa permisero ai ribelli di conseguire notevoli successi, i Romani si decisero a reprimere la rivolta con un intervento massiccio. Adriano assegnò a questa campagna Giulio Severo (da poco tornato dalla Britannia) che basò la sua strategia offensiva sul temporeggiamento volto a sfiancare l'avversario e sull'esecuzione immediata dei prigionieri. Nel 135 d.C. i rivoltosi vennero sopraffatti dalla superiorità militare romana a Bethar e l'ultima opposizione giudaica ai Romani venne vinta. Gerusalemme venne trasformata in una città ellenistica e le venne cambiato il nome in *Aelia capitolina*, non permettendo più agli Ebrei di metterci piede. Iniziò così un periodo di forte repressione religiosa sotto il dominio romano di Adriano. Nel 1960 in alcune grotte a Wadi Murabba, sono venute alla luce diverse lettere scritte da Bar Kokheba ai suoi ufficiali chiamati manoscritti di Murrabba'at. Altre sono state trovate a Nahal Hever. Sono state trovate anche delle monete con la sua effige, indice questo che avesse fondato un vero Stato in Giudea e che battesse conio. Sul punto cfr. per tutti, V. MESSORI, *Ipotesi su Gesù*, Torino 1976, pp. 119-121; Y. YADIN, *Bar Kokhba. The rediscovery of the legendary hero of the last Jewish revolt against Imperial Rome*, Londra 1971, pp. 57 ss.; C. MARTONE, *Il giudaismo antico (538 a.e.v -70 e.v.)*, Roma 2008, p. 310 il quale in appendice traduce in italiano alcune lettere inedite di Bar Kokheba. Più specificamente cfr. M. PESCE, *Movimenti e istituzioni nel giudaismo dai maccabei a Bar Kokhbah* (167 a.C.-135 d.C.), in *Quaderni della Fondazione San Carlo, L'Ebraismo*, 4 (1986), Modena 1986, pp. 9-30.

[87] Per quanto riguarda le fonti del diritto ebraico rinvio integralmente a A.M. RABELLO, *Introdu- zione al diritto ebraico: fonti, matrimonio e divorzio, bioetica*, Torino 2002 (ma pure a *Il rabbinatocentrale di Erez Israel*, in *Annuario di diritto comparato delle religioni*, 3, Bologna 2003, pp. 115-138).I testi tradizionali sono la *Bibbia*, la *Mishnah* la codificazione della legge orale che la interpreta eil Talmud, che la studia e ne stabilisce la normatività. L'attività dei maestri del Talmud si chiude nel

Con il riconoscimento del cristianesimo come religione di Stato, già a partire dal 324 d.C. mediante l'Editto di Costantino, inizia un periodo ulteriormente difficile per la tradizione d'Israele la quale ancora una volta riesce a conservarsi grazie all'esegesi delle sue fonti sacre[88].

Nemmeno l'occupazione islamica ne spegne le risorse intellettuali e la matrice etica che le fonda.

Gerusalemme, ma soprattutto Babilonia e poi la Spagna, diventano centri importanti di cultura.

L'epoca delle grandi produzioni rabbiniche viene solitamente studiata in quattro fasi: l'età dei tannaiti (*tannah,* insegnare) dal I al III secolo d.C.; l'età degli amorei (*amar,* commentare) dal III al IV secolo d.C.; l'età dei seborei (*sabar,* significare) dal VI all'inizio del VII secolo d.C., epoca dei revisori del *Talmud Baulì*; quando s'imposero i geonin (*gaon,* eminente) fino all'XI secolo d.C., epoca dei grandi maestri di Babilonia[89].

IV secolo in Palestina e nel VI secolo in Babilonia. Le fonti successive avranno come scopo principale quello di spiegare il Talmud e commentarlo, di pubblicare nuove norme a carattere locale o con vigore limitato nel tempo e a stabilire quali norme siano vincolanti in generale, oppure non siano vincolanti dopo la distruzione del Santuario di Gerusalemme (70 d.C.). Lo studioso ha dedi- cato un'attenzione particolare alla codificazione del diritto ebraico con le opere di Alfassi, di Maimonide, dei quattro *Turim e di Shulchan Aruch* nonché ai *responsa* che permisero ai decisori delle varie generazioni di insegnare come comportarsi di fronte a problemi che non trovavano un'espressa soluzione nelle fonti precedenti oppure a problemi assolutamente nuovi. Egli ha poi esaminato le fonti del diritto dello Stato di Israele (risorto nel 1948) come Stato ebraico e demo- cratico: le fonti del diritto inglese quale eredità del mandato britannico in Palestina e di quelle con- tinentali, con la recente proposta di codificazione del diritto civile israeliano (2004); non mancano, infine, le parti di diritto ebraico recepite nel sistema giuridico israeliano specie per quanto riguarda lo *status* dell'individuo. Per ciò che concerne il diritto privato, grande attenzione viene dedicata allostudio della famiglia e in particolare al matrimonio e al divorzio. Cfr. anche J. ISAAC, *Jésus et Israël*, Paris 1959, pp. 596 ss.; P. ROSSANO, *Da Gesù ai vangeli* in L. MORALDI-P.S. LYONNET, *Introduzione alla Bibbia*, 4, Torino 1962, pp. 57-91; B. CORSANI, *Introduzione al Nuovo Testamento*, 1, Torino 1972, pp. 27 ss.; J. CABA, *Dai vangeli al Gesù storico*, Roma 1979, pp. 120 ss.; F. LAMBIASI, *L'autenticitàstorica dei vangeli*, Bologna 1986, pp. 123 ss.; J. CARMIGNAC, *La nascita dei vangeli sinottici*, Milano 1986, pp. 90 ss.; P. GRELOT, *L'Origine dei vangeli sinottici. Controversia con J. Carmignac,*Città del Vaticano 1989, pp. 44 ss.; J.P. MEIER, *A Marginal Jew: rethinking the Historical Jesus: The Roots of the Problem and the Person*, New York 1991-2001, pp. 20 ss. (tr. it. *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, Brescia 2003, pp. 12 ss.); G. BARBAGLIO, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, Bologna 2002, pp. 68 ss.; E. NORELLI, *La presenza di Gesù* cit., pp. 175-215; G. SEGALLA, *Sulle tracce di Gesù. La terza ricerca*, Assisi 2006, pp. 56 ss.; ID., *La Ricerca di Gesù Storico*, Brescia 2010, pp. 34 ss.; F. RINALDO, *Gesù il nazareno. Indagine storica*, Assisi 2011,pp. 120 ss.; R. PENNA, *Gesù di Nazareth nelle culture del suo tempo. Alcuni aspetti del Gesù storico*,Bologna 2012, pp. 56 ss.

[88] È importante notare come mentre nel cristianesimo, a partire dai grandi concili e successivamente dalla cattedra dei papi, si impose subito il cosiddetto magistero della Chiesa con la proposta dei dogmi (che molte volte soffocarono le voci dei teologi delle grandi università) in Israele come nelle altre grandi religioni, tutto venne lasciato alla discussione dei rabbini più autorevoli. Cfr. F. LUCREZI, *Messianismo* cit.

[89] Insegnarono in Israele differenti categorie di maestri: per primi i *soferim* (scribi), uomini di lettere capaci di far comprendere la *Torah* al popolo. Tra questi Ezra fu stimato quasi quanto Mosè:

Le fonti della tradizione rabbinica hanno come primo riferimento la *Torah* la quale si compone di una parte scritta (i primi cinque libri della *Bibbia* cioè il *Pentateuco*[90])

riordinò l'ordinamento e la dottrina della *Torah* dopo la cattività babilonese; fondò la *Kenésseth Ha Ghedolah* (Magna Congregazione) per fissare le basi deduttive dell'"*halakhah*" dai versetti scritturali; instaurò i decreti religiosi, *taqqanòth*, e le formule fisse della liturgia (come l'*amidah*) da trasmettere oralmente. I *tannaim* (maestri), tra cui Hillel e Shammai, esercitarono il loro ministero al tempo della codificazione della *Mishnah*: dalla radice ebraica *shanah*, ripetere, essa riguarda la trasmissione della *Torah* orale da maestro a discepolo. Nasce in questo periodo il titolo di rabbino. Gli *amoraim* (dicitori ed interpreti) redassero i commenti raccolti nella *Ghemarah*. I rabbini saborei *Gheonim* (eminenti; abbreviazione del titolo *gaòn jeshivàt Jaaqòv*), pur discendendo spiritualmente dagli *amoraim*, si distinsero a tal punto nel fornire le risposte esegetiche al *Talmud*, da essergli attribuito il titolo onorario. La letteratura rabbinica si fonda su due pilastri: la predicazione in sinagoga durante il sabato e le festività e l'attività scolastica per i giovani. In tal modo (come fu per i Padri della Chiesa,i grandi teologi del medioevo, i documenti dei concili e dei papi in area cattolica) si rese possibile che le scritture ebraiche fossero costantemente commentate, spiegate ed adattate alle epoche sto- riche; a questo proposito occorre distinguere due forme di ermeneutica: la *halakhah* che rappresentauna strada di continuo adattamento della tradizione alle evoluzioni sociali; la *haggadah* che traducela convinzione perenne dell'insegnamento costante dei maestri. La scuola elementare (*bet sefer* casadel libro) veniva solitamente collocata in un ambiente della sinagoga. S'imparava a leggere il testo biblico con recitazione ad alta voce; s'imparavano a memoria lunghi brani della *Torah*. La tradizione orale, iniziata in casa, continuava ad essere il veicolo principale della trasmissione della cultura. Raggiunti i dodici anni circa a chi avesse voluto proseguire gli studi, era permesso il soggiorno nella casa del rabbino o maestro di *Midrash* (*bet Midrash* o *bet Talmud*). Si studiavano gli aspetti fondamentali della tradizione ebraica e gli insegnamenti dei grandi maestri. Iniziava così un discepolato che poteva concludersi con il riconoscimento pubblico arabbino (mediante la *semikah* ovvero l'inserimento nell'ordine) del giovane ormai divenuto adulto.

[90] *Torah* (**תורה**) è parola ebraica che significa "insegnamento" o "legge". Con questo termine si indicano i primi cinque libri del *Tanakh*, conosciuti anche col nome greco di *Pentateuco* (*πέντα* cinque e *τεῦχος* libro), forse riferendosi al rotolo di pergamena in cui sono scritti. Sono noti anche come *Chumash* (o *Humash*), che deriva da *Hamesh*, dalla locuzione *Hamishah Humshei Torah*, cinque libri della legge. Con il medesimo termine l'ebraismo indica anche tutto l'insegnamento e tutta la legge ebraica scritti ed orali. Più precisamente si utilizza la dicitura *Torah shebiktav* (*Torah* scritta) per indicarei cinque libri del *Pentateuco* o l'insieme dei ventiquattro libri del *Tanakh*, e la dicitura *Torah shebehalpeh* per indicare tutto l'insieme di testi sacri ebraici e della *Torah* orale messa per iscritto successivamente. Com'è noto secondo l'esegesi ebraica la *Torah* venne rivelata a Mosè e donata al popolo d'Israele sul monte Sinai nell'anno 2448 del calendario ebraico dalla creazione. I libri della *Torah* sono (i nomi ebraici sono presi dalle parole iniziali del primo verso di ciascuno di essi): Genesi ("בראשית, *Bereshit*, In principio"), Esodo ("שמות, *Shemot*, Nomi"), Levitico ("ויקרא, *Vayikra*, Ed egli chiamò"), *Numeri* ("במדבר, *Bamidbar*, Nel deserto") e *Deuteronomio* ("דברים, *Devarim*, Parole o Discorsi"). È consuetudine completare la lettura della *Torah* in un anno e per questo scopo essa è stata suddivisa in cinquataquattro *parashoth* (plurale di *parashà*, ossia porzione) quanti sono i sabato negli anni lunghi (di tredici mesi lunari). Negli anni di dodici mesi lunari, in alcuni sabato si legge una doppia *parashà*. Le *parashoth* prendono il nome dalla prima (o da una delle prime) parola con cui hanno inizio, la quale ne riassume il messaggio principale. Inoltre bisogna specificare che la *Torah* va letta da destra verso sinistra, girando con la manopola sinistra il rotolo. I sommi sacerdoti,o le altre persone che la leggono, devono pronunciare molto lentamente e con chiarezza le parole perché scritte in una sorta di ebraico antico inoltre le sacre scritture non vengono considerate tali selette con pronuncia errata. La struttura del *Deuteronomio* è differente dai precedenti, così talvolta i primi libri della *Bibbia* sono conosciuti come Tetrateuco (quattro libri). Dal punto di vista storico il

e di una parte orale[91] da cui trae origine il *Talmud*[92].

I precetti della *Torah* furono formulati già dall'origine in modo coinciso: nell'epoca più antica vennero spiegati e tramandati oralmente ma nel III secolo d.C., con la caduta del Tempio e la dispersione di Israele, rabbi Yehudah ha Nassì (200 circa d.C.)[93] temendone l'oblio li rese in forma scritta, compilando la *Mishnah*.

Il termine deriva dal verbo ebraico *shanah*[94] che significa ripetere[95] e rende

---

sesto libro, Giosuè, è la prosecuzione del *Deuteronomio*, per cui qualche autore parla di Esateuco.

[91] Già dal 587 a.C., il Tempio di Salomone fu distrutto e il popolo ebraico deportato in Babilonia; si rese allora necessario precisare in che modo dovesse essere mantenuta viva la tradizione ebraica in terra d'esilio e in mancanza quella del santuario di Gerusalemme. In tal senso si adoperarono gli scribi (*sopherim*), fondatori della sinagoga, interpreti della *Torah* scritta e maestri della *Torah* orale. Dopo il ritorno da Babilonia, i tre ultimi profeti (Ageo, Zaccaria e Malachia), lo scriba Esdra e poi gli uomini della Grande sinagoga assicurarono la trasmissione della tradizione orale, conservata successivamente attraverso i farisei e le loro rinomate scuole (*Jeshivoth*). Secondo la tradizione, anche la legge orale, contenuta nel *Talmud*, venne data sul monte Sinai a Mosè, insieme con i dieci comandamenti, e venne poi trasmessa oralmente durante tutti i secoli nei quali Israele risiedette nella sua terra. L'inizio della codificazione coincise con la distruzione del secondo Tempio a opera di Tito ed è legato, innanzi tutto, con la scuola di *Yavne*, fondata da rabbi Yohanan ben Zakkaï, continuata da Rabban Gamliel (il maestro di Paolo, come si legge negli *Acta Apostolorum*) e da suo figlio Shim'on. Più tardi (dal 90 al 130 d.C.) assunsero grandissima importanza le scuole di rabbi Gamliel II, di rabbi El'azar ben Hyrkanos e di rabbi Akiba. A essi è dovuta la raccolta delle *halakhot* e la relativa catalogazione.

[92] Secondo la tradizione ebraica la *Torah* scritta non può essere applicata senza la *Torah* orale.

[93] Il ciclo di questi grandi tannaiti si chiude con rabbi Yehudà ha Nassì, detto semplicemente dagli studiosi *Rabbenù* (il nostro maestro) che raccolse tutto il materiale elaborato fino a quel momento e conferì alla *Mishnah* l'aspetto che essa ha tutt'ora. Fu su questo testo che gli amorei studiarono ed è di questo testo che ricercarono e determinarono le fonti esaminandone criticamente il contenuto, risolvendone le effettive o apparenti contraddizioni, presenti non solo in esso ma anche in altre tradizioni tannaitiche, fissando nuove norme relative ai casi fino ad allora non contemplati. Il periodo che segue (e che termina verso il 500 d.C.) vede lo sviluppo degli amorei o compilatori della *Ghemarah* che, come si è detto, è commento, discussione e ampliamento della *Mishnah*. Nascono così in Palestina le scuole di Cesarea, Tiberiade e Usha, mentre in Babilonia fioriscono quelle di Nehardea, di Sura e di Pum Bedita. Gli insegnanti di queste scuole si contano a centinaia; basti ricordare Zav Abba Arika, fondatore della scuola di Sura che, con Shemuel (detto l'"astronomo"), fu discepolo di rabbi Yehudah ha Nassì: le loro opinioni erano tanto spesso contrastanti che il Talmud sottolinea in alcune decisioni come i due maestri non fossero mai d'accordo. Mentre le persecuzioni di Costantino portavano alla decadenza delle scuole palestinesi, che probabilmente nel V secolo terminavano la loro opera, in Babilonia continuavano più che mai fiorenti gli studi della *Ghemarah*, la quale con Zav Ashì (352-427 d.C.) avrebbe assunto la fisionomia che ha tutt'ora; a essa vennero apportate, tra il 500 e il 540 d.C., alcune aggiunte, con commenti e decisioni, da parte degli interpreti Saborei.

[94] Dall'ebraico *sh n nah*, ripetere (da cui studiare, insegnare), *Mishnah* (M.) suggerisce ciò che è imparato a memoria, per ripetizione e designa l'insieme della legge orale e il suo studio (per opposizione a *Miqra'* che si riferisce alla scrittura e al suo studio). Può anche designare l'insieme della *halakhah* (parte legislativa) o ancora una sua forma d'insegnamento, non più partendo dal testo biblico ma dalle sentenze dei maestri della tradizione.

[95] *Mishnah* significa dunque ripetizione (orale) in contrasto con *Mikrah* (lettura), termine con cui viene anche chiamata la *Bibbia*; altra denominazione che le viene attribuita, è quella aramaica di *Matnitak* (dal verbo *τενά,* ripetere, da cui il nome di tannaiti dato ai suoi compilatori). Come si è

chiara l'idea di un insegnamento proposto mediante letture a voce alta, le quali non possono prescindere dall'esegesi dei *Midrashim* del testo biblico nonchè dalle *hala khot* e *haggadot* dei grandi rabbini. In pratica nella *Mishnah* riposa tutta la spiritualità del popolo eletto nei primi due secoli d.C.; redatta in ebraico tardo essa è costituita da sei *sedarim* (ordini) principali: *zera im*, *moed*, *nashim*, *nezikin*, *kodashin*, *tahorot* [semente, festività, donne (diritto matrimoniale), danni (diritto civile e penale), cose sacre, cose pure].

Ogni sede comprende da sette a dodici *massechtot* (trattati)[96] i quali rendono conto delle decisioni fornite dai *Tannaim* secondo gli specifici argomenti[97].

Il suo cospicuo materiale giuridico ma soprattutto religioso è una preziosa testimonianza sulla vita di Israele ai tempi della prima era cristiana spaziando variamente dalle benedizioni sugli oggetti e le persone agli aiuti in favore dei poveri; dalla pratica delle decime alle regole liturgiche (soprattutto per ciò che riguarda la celebrazione delle festività); dalla morale matrimoniale al diritto civile e penale.

Relativamente ai due grandi rami della letteratura rabbinica di cui si è detto, uno di carattere più spiccatamente precettistico ("*halakhico"*) l'altro di carattere narrativo ed interpretativo del testo sacro, in particolare della *Torah* ("*haggadico*"), la *Mishnah* appartiene dunque al primo[98].

---

detto i compilatori della *Ghemarah* vennero invece chiamati amorei. La *Mishnah* è divisa in sei parti, ordini, ognuna delle quali contiene un numero di trattati a loro volta divisi in capitoli e ulteriormente suddivisi in paragrafi e sentenze.

[96] Per dare un'idea degli argomenti trattati dalla *Mishnah* e quindi dal *Talmud*, ecco i titoli dei sei ordini: «sementi, diviso in undici trattati, dedicati ai prodotti della terra e ai problemi relativi; feste, diviso in dodici trattati e dedicato alle varie ricorrenze, prima delle quali il sabato, che, secondo il concetto ebraico, è la festa per eccellenza; donne, in sette trattati, dedicati alle leggi sul matrimonio; danni, diviso in dieci trattati, che parlano della proprietà (in pratica, un codice di procedura civile e penale); cose sacre, composto da undici trattati, dedicati ai sacrifici; purificazioni, in dodici trattati, che discutono del modo di purificare, oltre il corpo, gli oggetti che siano venuti a contatto con cose ritenute impure».

[97] La tradizione menziona delle raccolte precedenti, come quella di rabbi Akiba o del suo allievo rabbi Meir. La scelta che fece rabbi Juda circa le opinioni da adottare favorì la *halakhah* tanto che l'opera non è solamente una collezione della legge orale ma fu presto considerata come il codice ufficiale e canonico della vita giudaica.

[98] Forse più ancora della letteratura halakhica, quella haggadica è sintomatica di una più ampia visione della vita per cui è possibile indicarne solo le raccolte più importanti; bisogna distinguere tra i *Midrashim* di carattere più direttamente esegetico, da quelli prevalentemente narrativi o a sfondo etico; alcuni rispecchiano la predicazione nella sinagoga. Raccolte haggadiche esistevano a partire dall'inizio del III secolo, ma nelle più antiche fra di esse sono raccolti elementi anteriori tanto da potervi cogliere, almeno a tratti l'eco del mondo in cui ha vissuto Gesù. Il periodo veramente produttivo del *Midrash* corrisponde all'epoca talmudica e si esaurisce più o meno intorno al VI secolo. Comincia allora l'epoca della raccolta e della redazione definitiva del materiale, periodo che arriva fino circa al XII secolo. I più antichi *Midrashim* dovuti ai maestri del periodo della *Mishnah* si attribuiscono parte alla scuola di rabbi Akiba (m. 135) e parte alla scuola del suo contemporaneo rabbi Jishmael; li divide una certa differenza nell'uso delle regole ermeneutiche e l'interesse giuridico che, nelle opere dovute alla scuola di rabbi Akiba, si mescola a quello haggadico, mentre nelle opere della scuola di rabbi Jishmael l'intento narrativo è prevalente. Al primo gruppo appartiene il *Sifrà*, detto anche *Torahth Kohanim*, che prende in considerazione il *Levitico*; il *Sifrè* a *Numeri* e a *Deuteronomio*. Ci sono poi due commenti a

Il materiale normativo che non aveva trovato posto nella *Mishnah* venne anch'esso riunito, al principio del III sec. d.C., nella *Tosephta* ("*aggiunta*" o "*completamento*"). La raccolta comprende una serie di scritti che usa termini sia ebraici che greci e latini. Si tratta però di un insegnamento non autonomo[99].

Esodo, detti ambedue *Mekhilta*: quello che prende il nome di rabbi Shimon ben Johaj è della scuola di rabbi Akiba mentre l'altro appartiene alla Scuola di rabbi Jishmael, insieme con un altro *Sifrè* a *Deuteronomio*; tuttavia l'attribuzione a una scuola o all'altra non va intesa in maniera assoluta. Si tratta di commenti parziali e non sistematici ai libri biblici. Carattere di commento sistematico al *Genesi* ha il più antico *Midrash* esegetico, detto *Genesi rabba* (*Ber'eshit rabba*); esso contiene materiale assai antico, anche se il periodo della redazione è incerto. Non vi mancano interpretazioni a carattere normativo, ma vi si rispecchia soprattutto la tradizione haggadica palestinese, come nel *Midrash* alle *Lamentazioni* ("*Ekhah Rabbathi*"), che appartiene anch'esso ai più antichi *Midrashim* esegetici. Fra i più recenti ricordiamo invece il *Midrash* ai *Salmi* e ai *Proverbi*. Quanto ai *Midrashim omiletici*, si discute se il più antico sia la raccolta *Pesiqta de Rab Kahana* (detta anche "*Pesiqta*" semplicemente) o il *Levitico rabba* ("*Wa jiqra rabba*"). C'è chi ritiene addirittura *Pesiqta* come la più antica raccolta *Midrashica*; alcuni la ritengono contemporanea di *Genesi rabba*, altri vedono invece in *Lamentazioni rabbati* e in *Levitico rabba* una fonte di *Pesiqta*. Essa contiene le omelie alle letture del *Pentateuco* prescritte per i sabato distinti e le feste, e le omelie ad alcune letture profetiche. Omelie alle stesse letture e ad altre letture della *Torah* e dei profeti sono raccolte in *Pesiqta rabbati*, così detta per distinguerla dalla più antica raccolta dello stesso nome. Alla letteratura haggadica del primo periodo appartiene anche la *Megillath Taanit* ("*Rotolo del digiuno*"), dove sono indicati i giorni in cui si è prodotto qualche fausto evento della storia d'Israele e nei quali quindi è proibito digiunare. È un'opera a carattere storico, la quale tuttavia conserva anche elementi popolari. Dello stesso genere ma posteriori sono il *Seder Olam* e i *Pirqè Rahhi Eliezer*, databili forse all'VIII secolo. Nel V secolo vive in Palestina il famoso haggadista rabbi Tanhuma Bar Abba, che iniziò la raccolta sistematica e la presentazione letteraria della "*haggadah*". Sotto il suo nome è nota la grande collezione omiletica che copre tutto il *Pentateuco*, seguendo le divisioni in pericopi della lettura liturgica settimanale. Esiste un *Midrash Tanhuma A* e un *Midrash Tanhuma B*, conosciuto anche come *Jelammedenu* ("Insegnaci"), dalla frase con cui si introducono le domande su questioni *halakhiche*. Sono caratteristiche di queste omelie le conclusioni consolatorie a carattere messianico. Dipendono dal *Midrash Tanhuma* le raccolte omiletiche di *Esodo rabba* ("*shemoth rabba*"), *Numeri rabba* ("*Be midbar rabba*"); mentre *Deuteronomio rabba* ("*debharim rabba*") dipende piuttosto dal *Talmud palestinese*, da *Genesi rabba* e da *Lamentazioni rabbati* e secondo L. ZUNZ, *Gottesdienstliche Vorträge der Juden*, Berlin 1832, pp. 44 ss., andrebbe datato al 900. Cfr. anche E. ZOLLI, (a cura di), *Il Talmud Babilonese, Trattato delle Benedizioni, con Introduzione alla Letteratura talmudica di* S. Cavalletti, Bari 1958, pp. 24 ss., con l'ulteriore letteratura in proposito cui rinvio pedissequamente.

[99] Durante l'VIII secolo d.C. nacque il movimento dei qaraiti, che respingono l'autorità del *Talmud* e accettano la scrittura (*aiqra*) come unica norma. Le edizioni del *Talmud di Babilonia* riproducono l'*editio principe* di Venezia (1520-1524). Molte contengono anche i Dodici Piccoli Trattati considerati non canonici.

Nei tre secoli che seguirono la morte di rabbi Jehudà ha Nassì la *Mishnah* era studiata e approfondita dai maestri in Palestina e in Babilonia dove esisteva una florida comunità ebraica.

Gli insegnamenti e le discussioni dei maestri sui singoli trattati sono riuniti in testi scritti formando il Talmud di Gerusalemme e il Talmud di Babilonia dove assumono così tante varianti da far pensare addirittura a due recensioni:[100] tra l'altro il Talmud babilonese contiene il doppio di "*haggadah*" rispetto al Talmud palestinese.

Tali raccolte si resero necessarie perché col passare degli anni ed il progressivo inasprirsi della situazione storica d'Israele, che dovette arrendersi a più di una cattività, la *Mishnah* non fu più capace di proporsi come guida universale di "*halakhah*". L'unico rimedio fu dunque il ricorso alla forma scritta, la quale si rese indispensabile nel 587 d.C. quando, con la distruzione del secondo Tempio di Salomone, gli Ebrei vennero deportati in Babilonia; durante l'esilio fu subito chiara la necessità di precisare in che modo dovessero essere mantenute le proprie tradizioni essendo oramai lontana sia la terra dei padri che il santuario di Gerusalemme[101].

Si capisce allora come il Talmud (תלמוד) che letteralmente significa insegnamento, studio, discussione (dalla radice ebraica del verbo *lamad* imparare o *limmed* insegnare[102]) sia considerato dopo la *Bibbia* il testo più importante dell'ebraismo, confluendovi la *Mishnah* come raccolta sistematica di decisioni e la *Ghemarah* come aggiunta a commento della stessa[103].

Attraverso una meticolosa esegesi spesso fondata sulla comparazione dialettica

[100] Cfr. in tal senso B.W. HOLTZ, *Back to the Sources: reading the Classic Jew ish Texts*, New York 1984, pp. 12 ss.; J. NEUSNER, *Introduction to rabbinic Literature*, Yale University Press 1999, pp. 20 ss.; H. STRACK-G. STEMBERGER, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Edinburgh 1976, pp. 88 ss.; S. SAFRAI-P.J. TOMSON, *The Literature of the Sages: Oral Torah, Halakha, Mishnah, Tosefta, Talmud, External Tractates*, Fortress 1987, pp. 78 ss., cui rinvio per l'ulteriore bibliografia.

[101] Questa è stata l'opera degli scribi (*sopherim)*, fondatori della sinagoga, interpreti della *Torah* scritta e maestri della *Torah* orale. Dopo il ritorno da Babilonia, i tre ultimi profeti (Aggeo, Zaccaria e Malachia), lo scriba Esdra e poi gli uomini della "grande sinagoga" assicurarono la trasmissione della tradizione orale, conservata successivamente attraverso i farisei e le loro grandi scuole (*Yeshivoth*).

[102] Diversamente dalla *Torah*, il *Talmud* è riconosciuto solo dall'ebraismo, che lo considera come la *Torah* orale, rivelata sul Sinai a Mosè e trasmessa a voce, di generazione in generazione, fino alla conquista romana.

[103] Esso consiste in una raccolta di discussioni avvenute tra i sapienti ("*hakhamim*") e i maestri (*rabbi*) circa i significati e le applicazioni dei passi della *Torah* scritta, e si articola in due livelli: la *Mishnah* e la *Ghemarah*.

tra le diverse fonti succedutesi, anche a diverso livello[104], il Talmud[105] affronta, per lo più senza ordine e continuità, ogni specie di argomento (casistica, filosofia, morale, geografia, zoologia, botanica, superstizioni e credenze popolari), riportando le opinioni più diverse ma senza imporle; non a caso Jacob Neusner[106] mette in risalto questa «undogmatic quality of Talmudic discourse».

Il Talmud è chiamato anche *Shas*, acronimo di *Shisha Sedarmi* e si compone anch'esso di sei ordini a loro volta sistemati in trattati divisi in capitoli. A partire dal 1578 d.C. con l'edizione di Basilea, al posto del termine ebraico Talmud cominciò ad usarsi quello aramaico babilonese *Ghemarah*.

Anche il messaggio del Talmud si declina in due forme: la "*halakhah*" delle prescrizioni legali e la "*haggadah*" del racconto e della varia narrazione di episodi didascalici molto simili alle parabole dei vangeli[107].

Come dunque si è detto il Talmud è giunto in due versioni diverse: il Talmud di Gerusalemme (*Talmud Yerushalmi*) redatto tra il IV e il VI secolo d.C. in Israele e il Talmud di Babilonia (*Talmud Bavlì*) redatto tra il V e il VII secolo in Babilonia. Ambedue commentano la metà circa dei trattati della *Mishnah*, quello di Babilonia però in modo assai più esteso. Ne deriva che il *Talmud Bavlì* sottoposto alla revisione dei saborei, che ne vagliarono minuziosamente il materiale, dandogli anche una forma non scevra da artifici letterari, abbia presto eclissato il suo corrispondente palestinese e sia stato considerato come il solo canonico[108].

La raccolta palestinese del complesso materiale della *Mishnah* e della *Ghemarah*

---

[104] È la *Mishnah* la base su cui si sviluppano le due redazioni del *Talmud*; ciò perché le singole parti di essa vennero fatte oggetto di discussione approfondita da parte dei rabbini nelle accademie della Palestina e di Babilonia, dove era sempre rimasta una comunità ebraica fin dal tempo dell'esilio nel 586 a.C. É questa che dal III secolo d.C., in poi venne ad assumere un'importanza preponderante nell'ebraismo. La discussione tende soprattutto a riallacciare la prassi codificata nella *Mishnah* al testo biblico e a giustificarla in base ad esso, per mezzo di determinate regole ermeneutiche. Naturalmente nel corso della discussione si introducono gli argomenti più diversi, così che il *Talmud* rimane una fonte inesauribile per la conoscenza di tutta la vita degli Ebrei nei primi secoli dell'era cristiana; vi si trova materiale storico, mitico, aneddotico, geografico; in base ad esso è possibile ricostruire il credo degli Ebrei intorno a Dio, la sua attività creatrice, la sua provvidenza, la sua giustizia, gli angeli e i demoni, la vita futura, l'escatologia, il messianesimo, l'elezione d'Israele.

[105] Accanto alla *Bibbia*, il *Talmud* (che significa insegnamento) è il grande libro sacro dell'ebraismo: diversamente dalla *Bibbia* ebraica, esso è infatti riconosciuto solo da questo, che lo considera come la *Torah* orale, rivelata sul Sinai a Mosè. Il *Talmud* fu fissato per iscritto solo quando, con la distruzione del Secondo Tempio, gli Ebrei temettero che i fondamenti religiosi di Israele sparissero. Anzi, una delle caratteristiche più sorprendenti delle discussioni talmudiche è l'appassionata ricerca della verità da parte dei maestri, ognuno dei quali difende la propria opinione fino a quando non capisce che la ragione è dalla parte dell'avversario. Questa illimitata onestà intellettuale in un dibattito religioso è forse una delle caratteristiche più affascinanti dello studio talmudico. Cfr. F. LUCREZI, *Messianismo* cit., pp. 40 ss.

[106] J. NEUSNER, *Introduction to rabbinic* cit., p. 36.

[107] Nel *Talmud* si trovano alcuni trattati di origine probabilmente posteriore alla *Mishnah*, fra cui restano famosi *Aboth de rabbi Nathan*, che è un'esposizione a carattere moraleggiante del trattato mishnico, *Sentenze dei Padri* e *Sopherim*, fonte di grande interesse per la conoscenza dell'antica liturgia giudaica.

[108] Cfr. per tutti A. COHEN, *Il Talmud* (tr. A. Toaff), Bari 1958.

dei primi secoli è chiamata *Talmud Jerushalmi* anche se in realtà la redazione del testo non avvenne nella città del Tempio ma a Tiberiade, grazie, secondo Rambam[109], alla preziosa opera di rabbi Yochanan e dei suoi discepoli, i quali ne consegnarono la stesura verso la fine del terzo secolo d.C.

Il Talmud di Gerusalemme contiene molti insegnamenti originali e aggiunte alla vecchia *Mishnah* la quale tuttavia è riportata in modo incompleto con solo quattro ordini (*zeraim*, *moed*, *nashim* e *nezikin* (dove mancano però *eduyot* e *avot* oltre alle prime tre sezioni di *nidda*).

La maggior parte dei passi sono tratti dalla *Bibbia*, in particolare dall'*Esodo*, dal *Levitico*, dai *Numeri* e dal *Deuteronomio*; su di essi si fondano pure numerosi *Midrashim* i quali ne approfondiscono gli avvenimenti ed i significati.

Si tratta tuttavia di un'opera inorganica e slegata, forse in conseguenza delle difficoltà politiche in cui venne a maturare. Gli argomenti pur essendo più o meno identici a quelli trattati dalla *Mishnah* risentono, con tutta evidenza, di un forzato adattamento ad un tempo e ad una situazione locale assai diversi, i quali non riescono a salvare le antiche tradizioni culturali di fronte alla crisi di un popolo oramai privo di identità nazionale.

Differendo dal *Talmud* di Babilonia per il linguaggio, lo stile e la terminologia, il *Talmud* palestinese è stato sempre giudicato in tono minore. La critica più recente tuttavia tende a rivalutare le fonti *haggadiche* che vi riposano, le quali sono di certo più antiche rispetto a quelle del *Talmud* babilonese. Esso inoltre approfondisce argomenti di notevole interesse attuale[110], relativi soprattutto alle dinamiche e alle strutture relazionali in Palestina anche dopo la distruzione del secondo Tempio[111].

La redazione del *Talmud Bavlì* ("*Talmud Dilan*" cioè il "nostro *Talmud*") matura nella feconda attività delle accademie babilonesi e soprattutto nella famosa *Yeshivah* di Sura[112]: qui vi insegnarono Ashi e Shmuel che ne iniziarono la compilazione durante la prima metà del terzo secolo e Ravina che la completò nel 499 d.C. Il testo riproduce l'*editio principe* di Venezia (1520-1524); molte edizioni contengono anche i *Dodici Piccoli Trattati* considerati non canonici[113].

---

[109] Cfr. MOSHE BEN MAIMON (RAMBAM), *Mishneh Torah*, 13,1,4,2.

[110] Argomento di grande interesse ed attualità nella polemica discussione sulla permanenza di un gruppo ebraico in Palestina attraverso i secoli.

[111] Valga in chiusura una breve riflessione sul fatto che alcuni maestri sono citati in entrambe le raccolte, essendo le due correnti strettamente legate tra loro: anzi, dopo le persecuzioni in Palestina, parecchi maestri emigrarono in Babilonia dove continuarono il loro lavoro.

[112] Le più importanti ebbero sede a Sura, Pumbedita, Nehardea, Machoza, Mata Mechasya e Naresh.

[113] Nel Medioevo le comunità ebraiche furono esposte a vessazioni, persecuzioni e a quello sfruttamento economico ben conosciuto negli ambienti cristiani; il *Talmud* divenne ben presto un bersaglio preferito. A Parigi, nel 1240 fu istruita una parodia di processo, cui seguì il rogo solenne di ventiquattro carri di copie del *Talmud* sequestrate agli Ebrei. Da quel momento, e per secoli, esso fu vietato in molti luoghi; la Chiesa cattolica lo inserì nell'indice dei libri proibiti e lo ritenne un testo che un cristiano poteva leggere solo previo consenso del proprio vescovo. Nell'opinione pubblica, questa condanna ebbe come effetto la diffidenza: si era convinti che il *Talmud* contenesse cose malvagie, contro ogni ragione e diritto, cose che gli Ebrei utilizzavano per trarne malefici. Gli autori

Il *Talmud* babilonese è assai più completo e organico di quello palestinese; è tre volte più voluminoso seppure la sua *Ghemarah* (scritta in aramaico) si riferisce a soli trentasei trattati e mezzo rispetto ai trentanove dell'altro. Sono trascurate alcune leggi della *Mishnah* e del *Talmud* di Gerusalemme quali quelle agricole e sulla purità del culto rimanendo le stesse legate strettamente alla terra d'Israele ormai lontana e al Tempio di Gerusalemme ormai distrutto. La raccolta babilonese si concentra invece, riportandola in forma scritta sulla *Torah* orale, trasmessa dalle scuole rabbiniche a partire da Mosè fino alla caduta di Gerusalemme nella guerra giudaica del 66-74 d.C.[114] Ciò anche attraverso la raccolta delle soluzioni esegetiche adottate in seguito alle discussioni tra i sapienti ed i rabbini relativamente alle applicazioni pratiche della più antica legge[115].

Il *Talmud Bavlì* si sostanzia dunque in un'enciclopedia della dottrina, dei commenti biblici, della morale e degli usi ebraici così come sono stati tramandati nelle scuole più accreditate, rilevando alla stregua di un'autentica *Summa,* come l'avrebbero definita i teologi cristiani del Medioevo.

Nella storia esegetica dei passi biblici anche lo studio del *Midrash* (dalla radice del verbo *darash* ricercare, domandare) assume un particolare rilievo.

In realtà si tratta di un genere letterario rivolto all'approfondimento del significato del testo[116] ancora una volta secondo la duplice forma dell'esegesi giuridica ("*halakhah*") o della letteratura narrativa e interpretativa ("*haggadah*"): se applicata alle parti legislative per dedurne conseguenze giuridiche, questa elaborazione supporta il *Midrash Halakhah* ("camminare", da cui l'interpretazione normativa; la regola di condotta); se applicata alle sezioni narrative supporta il *Midrash Haggadah* (da "*higgîd*", "annunciare"). Per questa seconda via il *Midrash* ricorre persino all'invenzione delle storie trattate ed a sviluppi leggendari d'ordine morale o edificante senza alcuna preoccupazione della loro veridicità storica. Esse si presentano sia

antisemiti avrebbero sfruttato questo tema fino ai nostri giorni. Sul punto cfr. J.D. BLEICH, *Contemporary Halakhic Problems*, 4, New York 1977, pp. 123-160; S.D. BRESLAUER, *Modern Jewish Morality: A Bibliographical Survey*, New York 1986, pp. 34 ss.; L.E. NEWMAN, *Past Imperatives: Studies in the History and Theory of Jewish Ethics*, New York 1998, pp. 67 ss.; A. SEGAL, *A Spiritual and Ethical Compendium to the Torah and Talmud*, Oxford 2009, pp. 44 ss. Anche i filosofi del XVI secolo, Calvino e Bacone che pure reclamavano l'emancipazione degli Ebrei, conseravano il *Talmud* una raccolta di leggi ridicole. Solo l'emancipazione dai vincoli religiosi più stretti ha reso possibile la lettura del testo attraverso l'uso di categorie ermeneutiche scevre da significati aggiuntivi: è lecito definire il *Talmud* un libro poetico, anche se non ne riddurrei la portata ad un'interpretazione meramente letterale.

[114] Con la distruzione del secondo Tempio nel 70 d.C., la fine della successiva guerra di Bar Kokhba contro i Romani (135 d.C.) e l'inizio della diaspora degli Ebrei, gli antichi insegnamenti che si tramandavano solo oralmente a commento o ad integrazione della *Torah* scritta furono anch'essi consacrati in tale forma onde evitare che andassero perduti dalle generazioni successive.

[115] La *halakhah* è il complesso delle norme codificate della legge ebraica. Deriva dalla codificazione delle regole del *Talmud*. Si tratta dei primi codici conosciuti dopo il periodo del *Talmud* curati dagli allievi degli amoraim, a nome dei maestri babilonesi del periodo del gaonato (1110 circa) successivi ai savoraim.

[116] *Bet ha Midrash* è dunque la scuola strettamente biblica.

come un commento continuo alla Scrittura (esegetiche) sia come un'antologia di sermoni sulle letture fatte in occasione del sabato e delle feste (omiletiche).

Di questo genere letterario se ne formarono sia delle raccolte a sé, radunate secondo i testi biblici che si intendevano commentare sia delle digressioni e dei paragrafi all'interno dei *Talmud* e di altre opere della letteratura rabbinica.

Il *Midrash* qualifica anzitutto un'attività e un metodo di interpretazione della Scrittura che, andando al di là del senso letterale (chiamato "*peshat*", semplice, ovvio) scruta il testo in profondità (secondo regole e tecniche proprie) e sotto tutti gli aspetti, per attualizzarlo e adattarlo ai bisogni e alle concezioni delle comunità, traendone applicazioni pratiche e significati nuovi da ciò che appare a prima vista.

In altre parole si parte sempre, in modo più o meno esplicito, dalla Scrittura per approdare a forme diverse secondo i generi letterari che lo trasmettono.

Come tipo di attività esegetica e prodotto di questa attività, esso è già presente nella *Bibbia* (di cui chiarisce spesso il processo di formazione), nella letteratura intertestamentaria (*Apocrifi* e *Qumrân*) e nel Nuovo Testamento[117].

I più importanti *Midrashim* sono tannaitici e riferiscono tradizioni del I-II secolo soprattutto *halakhici*: *Mekhilta* sull'Esodo, *Sifra* sul *Levitico*, *Sifré* su *Numeri* e *Deuteronomio*; *Midrash Rabbah* (commento del *Pentateuco* e dei *Cinque Rotoli* letti nelle feste: *Cantico*, *Ester*, *Rut*, *Lamentazioni* e *Qohèlet*), *Midrash Tanhuma*, *Pesiqta* di rabbi Kahana, *Pesiqta Rabbati*. Anche altre compilazioni tardive quali i *Pirqé* di rabbi Eliezer, il *Midrash ha Gadol*, il *Midrash Tehillim* conservano comunque tradizioni molto antiche.

3. L'incerta lettura di Sanhedrin 43[a] nel Talmud Baulì

Tra le fonti di matrice rabbinica relative alla vicenda giudiziaria di Gesù, un luogo risulta davvero importante ai fini di una più sicura ricostruzione del diritto che vi venne applicato e, più in generale, della procedura criminaleseguita nelle provincie durante l'epoca romana imperiale: mi riferisco allo scorcio di *Sanhedrin* 43[a] del *Talmud* di Babilonia[118] dove si accenna per

[117] Così ci sono i *Midrash* su *Genesi*, *Esodo*, sull'intera *Torah*. A volte sono una letteratura omiletica ed edificante, simile ai *Fioretti di San Francesco*, di grande interesse storico e culturale. Anche il *Nuovo Testamento* usa questo genere letterario in alcune sezioni: i *Vangeli dell'infanzia*, *La tentazione nel deserto*, *La trasfigurazione*, molti miracoli, molte parti dei vangeli della risurrezione. Sostantivo derivante da *darash* che, nell'*Antico Testamento* e a Qumrân, significa soprattutto ricercare, scrutare, esaminare, studiare.

[118] Per il testo originale della baraita cfr. J.S.I. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles pour servir à l'intelligence du Nauveau testament,* Roma, 1954, pp. 123 ss.; cfr. anche J. KLAUSNER, *Ha-Ra'yon ha-meshiḥi be-Yiśra'el: Me-reshito ye-'ad ḥatimat-ha-Mishnah*, Tel Aviv 1950 (ed. Inglese *The messianic idea in Israel: from its beginning to the completion of the Mishnah*, New York 1955); G.R. HABERMAS, *Ancient Evidence for the Life of Jesus: Historical Records of His Death and Resurrection*, Joplin 1996, p. 203; E.R. VAN VOORST, *Jesus* cit., pp. 114 ss.; J.P. MEIER, *op. cit.*, pp. 100 ss.; P. SCHÄFER, «*Judaistik und ihr Ort in der universitas litterarum heute: Einige Überlegungen zum Fach Judaistik in Deutschland*», in M. PERANI, *Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of his 65th* Birthday, Berlin 2005; ID., *Arnold Goldberg's Bible Translation*, in *Jewish*

l'appunto ad un personaggio di nome Gesù[119]

> וכרוז יוצא לפניו אין מעיקרא לא והתניא בערב הפסח תלאוהו לישו והכרוז יוצא לפניו מ׳ יום ישו יוצא ליסקל על שכישף והסית והדיח את ישראל כל מי שיודע לו זכות יבא וילמד עליו ולא מצאו לו זכות ותלאוהו בערב הפסח.

«[…] (contrariamente a questo) ecco quanto è trasmesso: il giorno della preparazione della Pasqua venne appeso Yeshu[120]. Un araldo aveva camminato per quaranta giorni prima dell'esecuzione davanti a lui gridando: "deve essere lapidato perché ha praticato la stregoneria ed ha sedotto e fuorviato Israele verso l'apostasia. Se qualcuno conosce qualcosa che possa essere detta a sua discolpa venga a difenderlo".

Ma nessun testimone si fece avanti ed egli venne appeso alla vigilia della Pasqua.

Replicò Ulla: "Pensi che egli sia stato uno per il quale ci si sarebbe potuta attendere una discolpa? Non era egli un sobillatore, riguardo cui la Scrittura dice: non perdonarlo, non coprire la sua colpa? Con Gesù comunque fu diverso, perchè stava vicino al regno[121]"».

Inoltre, il passo aggiunge «[…] i nostri rabbi insegnavano: Gesù aveva cinque discepoli, Matthai, Nakai, Nezer, Buni e Todah».

Non può di certo escludersi che il brano sia stato concepito in funzione di un chiaro intento apologetico rimanendovi estranea una vera preoccupazione storiografica. Appare evidente lo sforzo dei rabbini di inquadrare l'episodio in un contesto esclusivamente ebraico menzionando la loro procedura (l'araldo ed il cadavere appeso) per escludere che un non circonciso (Ponzio Pilato) avesse potuto decidere una questione squisitamente giudaica[122]. Pur tuttavia non se ne può esaurire il rilievo probatorio riferendolo semplicemente alle polemiche tra la sinagoga e la prima Chiesa cristiana[123]. Non può negarsi che oltre al procedimento contro Gesù altri elementi del racconto confermino la versione evangelica: l'indi-

---

Studies Quarterly 14, 2 (2007), pp. 207-228; G. BRANDI CORDASCO SALMENA, *La lettura di Sanhedrin 43a nel Talmud Baulì. Ancora dubbi e riflessioni sul processo contro Gesù di Nazareth*, in *Vivarium* 20-3, ns. (2012), pp. 387-396.

L'ostilità ebraica verso le pretese cristologiche è poi in un passo del *Ta'anit* 2,65b dove viene riportato […] ורבי יהודה מכשיר ושאינה גבוהה עשרה טפחים סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה דף ב, א משנה […] ושאין לה <שלשה> [שלש דפנות ושחמתה מרובה *se qualcuno ti dice "Io sono Dio", egli mente; se ti dice fare. "Io sono il* מצלתה פסולה […] *Figlio dell'uomo", alla fine egli dovrà pentirsene; se dice "io ascenderò al cielo" lo dice e non lo può*

[119] Da *Soncino Babylonian Talmud*, (editor I. Epstein), *Tractate Sanhedrin*, *folio* 43ª, London 1935. Cfr. anche *Talmud babilonese. Trattato delle benedizioni* a cura di E. ZOLLI (trad. di E. Zolli), Bari 1958; G. BRANDI CORDASCO SALMENA, *La lettura di Sanhedrin* cit., pp. 387 ss.

[120] Un manoscritto aggiunge "[…] di Nazareth".

[121] Ho riportato la versione fornita per l'appunto da *Sanhedrin folio* 43ª del *Soncino Babylonian Talmud* cit.

[122] Così J. BLINZLER, *Giovanni e i sinottici*, Brescia 1969, pp. 34 ss.

[123] Cfr. J. BLINZLER, *Giovanni* cit., pp. 34-35; F. BOVON, *Gli ultimi giorni* cit., p. 32 nt. 9.

cazione della Pasqua come il giorno in cui lo stesso venne giustiziato, le accuse di sedizione e di stregoneria che ritornano in Matteo (3,22) e in Luca (23,2), la menzione dei discepoli.

La testimonianza di *Sanhedrin* 43[a][124] riposa su entrambi i livelli dell'esegesi rabbinica, quello della *Mishnah* e quello della *Ghemarah*. Da questo punto di vista giova ricordare che la *Torah* orale venne recepita nel *Talmud*, quando l'antico Sinedrio non era in attività da molto tempo per cui non mancano le incongruenze tra quanto riferito nel Nuovo Testamento e da Giuseppe Flavio e quanto invece risulta nel trattato relativo al collegio circa la portata delle procedure seguite.

Il passo della *Mishnah* di *Sanhedrin* 43[a][125] riporta che l'esecuzione di chi sia stato condannato a morte con pronuncia sinedrile, debba essere sempre preceduta da un pubblico annuncio operato da un araldo senza però specificarne i termini e le condizioni: più particolarmente qual'è il lasso temporale che deve trascorrere tra la sentenza e la messa a morte? La questione è cruciale dal momento che la comparsa di eventuali testimoni in favore del condannato prima dell'esecuzione della sentenza avrebbe potuto portare ad una revisione del processo e se del caso all'assoluzione dello stesso.

In tal senso soccorre la spiegazione supplementare contenuta nella *Ghemarah*[126] la quale qualifica come molto breve il tempo che deve trascorrere prima dell'esecuzione: il bando dell'araldo deve precedere di poco la messa a morte. Non a caso la vicenda di Gesù è addotta come esempio per chiarire, attraverso l'eccezione (la condanna fu annunciata ben quaranta giorni prima dell'esecuzione) quella che era la regola generale.

Ma è davvero possibile rinvenire nel passo del Talmud Gesù di Nazareth?

Se Johann Maier[127] esclude che *Sanhedrin* 43[a] ne parli, Joseph Klausner[128] è sicuro nel considerarlo come uno dei rarissimi luoghi talmudici in cui realmente vi si allude. Anche John Paul Meier[129] riconduce il passo a Gesù Cristo pur sottovalutandone il valore storico: «tutto considerato, qui non c'è niente che non sappiamo dai vangeli e molto verosimilmente il testo talmudico è semplicemente una

---

[124] Questo trattato è relativo alla costituzione, ai poteri e alle funzioni dell'alta corte sinedrile.

[125] לימא מסייע ליה סיככה הנשר תנן מ"ד הוא הדין דאפילו לנאותה והאי דקתני מפני הנשר אורחא דמילתא קתני קמ"ל עגבים ו עטרות של שבולין יינות שמנים ו סלתות אסור כהלכתה ועיטרה בקרמין ובסדינין המצויירין ותלה בה אגוזין שקדים in il הסתפקאפרסקין ו רמונים פרכיל […]» Se dunque lo troveranno innocente allora lo rilasceranno; ma e caso contrario (מהן(egli dovrà essere lapidato e un araldo lo annuncerà gridando: così e così, figlio di così e così sta per essere lapidato perchè ha commesso questa e quella azione e questo quello sono i testimoni. Chiunque sappia qualcosa a sua discolpa venga e lo dichiariò» העושה סוכתו תחת האילן כאילו עשאה בתוך הבית סוכה על גבי סוכה דף ט, ב משנה]...[

[126] «[…] Abbaye disse che deve anche essere annunciata: il tal giorno, in questa o quella ora e in quel determinato posto [fu commesso il crimine], in modo che si possa eventualmente presentare qualcuno a conoscenza [del contrario] e possano tornare a riunirsi per valutare i testimoni».

[127] Cfr. J. MAIER, *In Jesus von Nazareth in der Talmudischen Überlieferung*, Darmstad 1978, pp. 101 ss.

[128] Cfr. J. KLAUSNER, *In Jesus of Nazareth. His Life, Times, and Teaching*, New York 1925, pp. 67 ss.

[129] Cfr. J.P. MEIER, *op. cit.*, pp. 101 ss.

reazione alla tradizione evangelica».

In verità numerosi elementi escluderebbero che si tratti di Gesù di Nazareth. Una prima perplessità è data dal fatto che il racconto prosegue riferendo, come si è detto, che Gesù aveva cinque discepoli: Matthai, Nakai, Nezer, Buni e Todah. Questi discepoli, secondo la *Ghemarah*, vennero tutti giustiziati. Anche Gesù secondo il *Nuovo Testamento* ebbe dei discepoli, ma i nomi, a parte forse Matthai, e il numero degli stessi non coincidono.

Molti dei discepoli del Gesù evangelico furono uccisi ma sempre successivamente alla crocifissione del Maestro. In proposito è giusto notare come il passaggio talmudico non chiarisca il momento in cui i cinque seguaci del condannato furono soppressi e che non venga spesa alcuna parola per precisare se ciò accadde contemporaneamente o in un momento successivo.

Né la vicenda di *Sanhedrin* 43ª si concilia con la dottrina del *Deuteronomio* quando in materia di crimini capitali si bandisce la crocifissione come un'usanza tipicamente pagana. Sebbene vi è testimonianza di alcuni casi trattati diversamente, nella sua più esatta interpretazione il passaggio di 21,22-23 non legittima la pena della croce bensì la interpreta alla stregua di una pubblica gogna cui il cadavere del condannato è sottoposto dopo l'esecuzione (generalmente per lapidazione).

Una tale aporia potrebbe essere superata in via di principio riflettendo sul fatto che Gesù di Nazareth fu crocifisso dai Romani, dunque i Giudei non violarono alcuna prescrizione contraria alla legge mosaica, essendosi pronunciati per la lapidazione.

Non sfugge però all'interprete che *Sanhedrin* 43ª non rapporta la morte del condannato alla crocifissione; come è scritto nella prima parte egli fu prima lapidato (e questa fu la sua reale punizione) e quindi appeso a un palo (o a un albero) affinché l'esecuzione potesse fungere da ammonimento nei confronti del popolo.

Dallo stesso nome del condannato si possono trarre argomentazioni.

Spesso nel *Talmud* Gesù non è un termine riconducibile ad un nome di persona bensì una sorta di codice o acronimo per riferirsi a una persona indegna, della quale non si vuole neppure riportare il nome in forma scritta.

Il codice è costituito da:

Y = *ymmach* (sia cancellato)
SH = *shmò* (nome suo)
U = *vzrichò* (e ricordo suo)

Sulla base di una tale osservazione non desta meraviglia che il nome di un condannato a morte per stregoneria e per aver condotto Israele verso l'apostasia fosse contrassegnato da questa sigla infamante.

Poco influisce invece ai fini di una qualsiasi opinione il tenore, davvero poco chiaro, della frase conclusiva «*stava vicino al regno*».

L'espressione potrebbe suggerire che il personaggio del testo fosse un collaborazionista, vicino al regno o al governo dei Romani, il quale sarebbe stato prima condannato dal Sinedrio e poi giustiziato in un altro modo, forse dai Romani stessi

o dagli Ebrei. Quindi la sua storia si sovrapporrebbe per pura coincidenza e solo in parte con quella del Gesù dei vangeli cristiani. È probabile, poi, che come brigante o sobillatore egli abbia avuto un certo numero di discepoli che vennero tutti giustiziati.

Più numerosi sono però gli elementi che effettivamente propendono per Gesù di Nazareth. In prima istanza si può ipotizzare che il tenore complessivo del passo ben si presti ad essere rivolto a Gesù, il Maestro e messia dei cristiani. L'edizione di Epstein, in una nota a commento del passo, informa che questo riferimento a Gesù veniva omesso nelle edizioni censurate del *Sanhedrin*, a conferma del fatto che anche molti interpreti del passato ne intesero il legame con Gesù di Nazareth[130]. Il testo però non consente di andare al di là di mere supposizioni.

Inoltre, sempre dai commenti di rabbi Epstein[131] si può apprendere che un manoscritto (denominato M) riporta Gesù Nazareno invece che solo Gesù, ed un altro manoscritto ancora, al posto della frase: «*egli fu appeso alla vigilia della Pasqua*» completa la citazione con la diversa espressione: «*egli fu appeso alla vigilia del sabato della Pasqua*», concordando in tal modo con il *Vangelo di Giovanni*.

Altri manoscritti talmudici appaiono rafforzare questa identificazione; specialmente quando utilizzano il verbo "appendere" (*taldth*) in luogo di "crocifiggere". Si tratta di un possibile riferimento alla morte di Gesù che, sebbene ad un primo esame risulti generalmente estraneo alla terminologia del Nuovo Testamento, ha comunque in esso qualche parallelo riconducibile direttamente alla crocifissione.

Nel *Nuovo Testamento* greco viene usualmente impiegato per la crocifissione romana il verbo σταυρός ma vi sono alcune eccezioni: per esempio negli *Acta Apostolorum* (5,30), Pietro, davanti al Sinedrio, dice, riferendosi a quanto era successo a Gesù […] ών μέφ διέχει σάσθε κρεμσᾶντει υπό ύλου che tradurrei «*che voi avete ucciso appendendolo ad un legno*».

Il verbo greco *κρεμσᾶννυμι* è qui usato con il significato di appendere riferendosi in modo perifrastico alla crocifissione.

Ed ancora negli Atti (10,39) Pietro afferma, riprendendo le stesse parole che aveva usato davanti al Sinedrio […] κατά νέλαν κρεμσᾶντει υπό ξύλου che tradurrei «*ed essi lo uccisero appendendolo a un legno*».

Anche Paolo nella lettera ai Galati[132] allude ad alcuni luoghi del *Deuteoronomio* (19,19-20; 21,22-23) mettendoli in relazione con la crocifissione di Gesù […] επικατος ρεμσᾶντει υπό ξύλου «*maledetto chi è appeso ad un legno*». L'*Antico Testamento* riporta nei luoghi già richiamati «[…] *Se un uomo avrà commesso un delitto degno di morte e tu l'avrai messo a morte e appeso a un albero il suo cadavere non dovrà rimanere tutta la notte sull'albero ma lo*

[130] Come annota I. EPSTEIN al testo di J. KLAUSNER, *Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*, Berlin 1934, p. 27 «[…] *The two passages that follow have been expugned in all censored editions* (*as to the historical value to be attached to them*)».

[131] Cfr. I. EPSTEIN, *Tractate Sanhedrin, folio* 43ª cit., pp. 48 ss.

[132] Vd. PAULUS, *Epistula ad Galatas* 3,13 «Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, ὅτι γέγραπται, ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου».

seppellirai lo stesso giorno, perché l'appeso è una maledizione di Dio e tu non contaminerai il paese che il Signore tuo Dio ti dà in eredità».

Il verbo greco nei passi che si riferiscono alla condanna a morte è sempre lo stesso κρεμσᾶντει che significa appendere. Anche Luca (23,39) utilizza il verbo κρεμσᾶντει con lo stesso significato di appendere riferendosi alla crocifissione di uno dei malfattori che venne condannato assieme a Gesù di Nazareth.

Quindi, sebbene non sia una modalità molto diffusa per descrivere la morte di Gesù, persino il *Nuovo Testamento* greco in alcuni casi usa riferirsi alla crocifissione con il verbo appendere.

Va poi osservato come il riferimento alla vigilia della Pasqua ebraica quale giorno della crocifissione è sostanzialmente coerente con quanto riportato nei vangeli. Il testo rabbinico non indica un giorno preciso sebbene dalla nota critica di Epstein si deduca come il già detto manoscritto riportasse di sabato la Pasqua di quell'anno, in linea con quanto è scritto nel *Vangelo di Giovanni*[133].

Di non poco interesse è pure il riferimento all'araldo che per quaranta giorni avrebbe annunciato la morte di Gesù da eseguirsi per lapidazione. Nel *Nuovo Testamento* sono molti i passi in cui il nazareno sta per essere lapidato dalle folle. Sia il *Nuovo Testamento* che questa citazione rabbinica, volendovi leggere una precisa testimonianza, sono concordi nel sostenere che Gesù non morì lapidato bensì crocifisso (o appeso) ma il *Nuovo Testamento* sembra poi discostarsi da una tale descrizione dei fatti in quanto non riporta in alcun punto che un araldo per quaranta giorni abbia proclamato pubblicamente la messa a morte.

In questo squarcio il testo è ambiguo e può essere interpretato in vari modi; del resto il fatto che sia stato inserito nella *Ghemarah* significa che fosse causa di discussione.

Un altro elemento favorevole all'identificazione del personaggio della baraita con Gesù è dato dalla motivazione della condanna che sarebbe stata emanata per stregoneria e per apostasia[134].

I miracoli compiuti da Gesù di Nazareth potevano essere facilmente interpretati come opere di magia o stregoneria da parte degli Ebrei, così come l'accusa di apostasia, di abbandonare cioè la religione ebraica e di indurre il popolo di Israele a fare altrettanto, sono accuse ricorrenti dei Giudei nei confronti dei cristiani e si inquadrano perfettamente nel contesto della predicazione di Gesù e di quella successiva dei discepoli.

---

[133] É noto che la data dell'ultima cena costituisce ancora oggi una questione molto delicata in quanto le fonti evangeliche sembrano essere in contraddizione tra loro e si è persino ipotizzato che Gesù e i discepoli utilizzassero un calendario diverso da quello degli altri Giudei per celebrare la Pasqua ebraica. Rinvio allora per ogni approfondimento al noto scritto di A. JAUBERT, *La date de la dernière cène*, in *RHR* (1954), pp. 149-173. Cfr. anche ID., *La date de la Cène*, Paris 1957, pp. 112 ss. sul quale peraltro tornerò ampiamente.

[134] Sulla qualifica della sentenza (*decretum*) come tutta romana ho già avuto modo di scrivere in G. BRANDI CORDASCO SALMENA, *De quadam sepoltura. La deposizione di Gesù nel sepolcro tra diritto e privilegio*, in *Vivarium* 18-3 (2010), pp. 455 ss.; ID., *Critica ed anacritica* cit., pp. 227 ss.; cfr. sul punto soprattutto F. LUCREZI, *Magia, stregoneria e divinazione* cit., pp. 50 ss.

In conclusione credo che possa essere valutata l'attendibilità di *Sanhedrin* 43ª come una testimonianza diretta del processo al nazareno.

Essa non può essere liquidata come una costruzione cristiana nel momento in cui compare in un testo ebraico del tutto estraneo all'ambiente del nuovo credo: il testo rabbinico afferma che Gesù fu giustamente condannato dal Sinedrio in quanto praticava la stregoneria e allontanava il popolo dalla religione ebraica.

Il fatto che il brano sia uno di quelli che furono censurati nelle edizioni medievali e rinascimentali del *Talmud* avvalora l'ipotesi che sia sempre stato osteggiato dalla Chiesa. Il punto chiave è se esso si riferisca a fatti storici tramandati con precisione dai rabbini oppure se sia un passo aggiunto molto tardi nella *Ghemarah* come polemica anticristiana, basato su vecchi racconti, avulsi dalla realtà.

Come si è detto la messa per iscritto della *Mishnah* è iniziata soltanto verso il II secolo d.C.; questo commento, comparendo nella *Ghemarah*, è probabilmente ancora più tardo dato che un tale livello del *Talmud* si sviluppò cronologicamente ben dopo la stesura della *Mishnah*. Riportando un insegnamento di rabbi Abbaye, vissuto nel IV secolo d.C., il passo è presumibilmente posteriore o al più contemporaneo ad esso e dunque composto molto tempo dopo la condanna a morte di Gesù.

Un motivo per inserire un simile riferimento nel *Talmud* da parte degli Ebrei potrebbe cercarsi nell'intento di ribadire come la condanna di Gesù fosse eseguita per motivi più che legittimi (l'accusa di praticare la stregoneria e, soprattutto, di violare la religione mosaica) condanna che fu annunciata con molto anticipo in modo che eventuali testimonianze a discolpa potessero essere valutate secondo la procedura della *Mishnah*. Da questa prospettiva il testo si pone in aperta polemica nei confronti del racconto evangelico di un processo affrettato per condannare Gesù il più velocemente possibile sostenendone la correttezza. Non sfugge inoltre all'interprete che lo stesso sia stato riportato nella *Ghemarah* a motivo di critica; a riguardo non saprei dire se il commento si proponga di dimostrare come l'intero insegnamento di Gesù fosse incoerente rispetto alla *Mishnah* o solamente di mettere in discussione la tradizione dei quaranta giorni che avrebbero preceduto la condanna, quando invece secondo l'interpretazione diversa della *Mishnah* sarebbe bastato pubblicizzarla per pochissimo tempo prima dell'esecuzione.

Nel complesso, tutti gli elementi propendono per un'unica soluzione, che *Sanhedrin* 43ª si riferisca alla crocifissione di Gesù, sia perchè le coincidenze con la sua vicenda sono molteplici, sia in quanto parte della stessa tradizione ebraica, che non può certo definirsi filocristiana, lo riconduce alla stessa figura; nello stesso senso muovono i citati manoscritti in cui l'identificazione è rafforzata dall'utilizzo dei termini nazareno e dalla collocazione della condanna alla vigilia del sabato di Pasqua così come concorda il *Vangelo di Giovanni*.

Ciò non mitiga la difficoltà di stabilire se il passo sia relativamente tardo e si riferisca dunque ad episodi accaduti molto prima; in verità se così fosse, la testimonianza storica che vi è contenuta perderebbe molto del suo valore ma non al punto di essere liquidata, come si diceva in apertura, quale mezzo utile alla sola comprensione del tenore e del contenuto intrinseci alle dispute religiose tra Giudei e cristiani.

4. La controversa lettura dei Vangeli

Indagare la natura delle informazioni evangeliche è forse il compito più difficile di questo lavoro.

Esse riferiscono il pensiero e le azioni di Gesù di Nazareth in una lingua che non fu la sua (egli insegnò in aramaico, i vangeli sono scritti in greco) e collocano ogni elemento d'informazione in un contesto riportato da seguaci che nella maggior parte dei casi non furono suoi discepoli. Quand'anche si fosse sicuri che le parole tramandate appartengano al nazareno, di certo non si potrebbe garantire che esse non siano state citate al di fuori del loro esatto contesto. Ed infatti la critica storica pur riconoscendo, ormai quasi unanimemente, la loro efficacia probatoria non ha potuto ignorarne le incongruenze[135].

La condanna a morte di Gesù provocò la dispersione dei suoi allievi i quali ritornarono alla loro missione solo quando (secondo il racconto che ne fanno) lo avrebbero visto di nuovo vivo.

Nell'esperienza inspiegabile della resurrezione, la quale certo non può trovare luogo in questa sede[136], si consolidò la convinzione che il regno di cui avevano sentito predicare era ormai imminente e che presto il Maestro li avrebbe raggiunti.

Per questo motivo i primi cristiani non scrissero un racconto della vita di Gesù, limitandosi a conservarne poche notizie: poche unità che ne raccolgono le gesta in uno schema che fa seguire ad una breve introduzione un detto o un'azione conclusiva.

---

[135] Circa le prime riflessioni sull'utilità storica dei vangeli cfr. per tutti A. LOYSI, *L'Évangile et l'Église*, Bellevue, 1903; ID., *Les Évangiles synoptiques*, I, Ceffonds 1907, p. 610; ID., *Les Évangiles synoptiques*, II, Ceffonds1908; ID., *Les mistères païens et le mystère chrétien*, Paris 1930; ID., *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, I, Paris 1930; ID., *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, II, Paris 1930; ID., *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, III, Paris 1931; ID., *La religion d'Israël*, Paris 1933; ID., *Histoire et mythe à propos de Jésus Christ*, Paris 1938, cui rinvio per la letteratura più antica. Cfr. anche K. KAUTSKY, *Der Ursprung des Christentums*, Stuttgart 1908, pp. 10 ss.; H. WINDISCH, *Der messianische Krieg und das Urchristentum*, Tubinga 1909, pp. 20 ss.; M. MASINI, *Il Vangelo della Passione*, in *Tabor* 36 (1964), pp. 31 ss.; J. BLINZLER, *Giovanni* cit., pp. 84 ss.; A. VANHOYE, *Le diverse prospettive dei quattro racconti evangelici della passione*, in *Civiltà Cattolica* 1 (1970), pp. 467 e 470; F. HAHN, *Der Prozeß Jesu nach dem Johannesevangelium*, Zürich 1970; L. CERFAUX, *Gesù all'origine della tradizione*, Milano 1970, pp. 790 ss.; S. PANCARO, *The law in the Fourth Gospel: The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity According to John*, Leida 1975, pp. 15 ss., 400 ss.; F. LUCREZI, *Sulla letteratura materialistica del vangelo*, in *Labeo* 25 (1979), pp. 59 ss.; J. SCHMID, *Sinossi dei tre primi vangeli*, Brescia 1998, pp. 216-217; A. STÖEGER, *Vangelo secondo Luca*, Roma 1994, pp. 270 ss.; F. LAMBIASI, *op. cit.*, pp. 40 ss.; J. RATZINGER, *Gesù di Nazareth*, 1, *Dal Battesimo alla Trasfigurazione*, Milano 2011, pp. 44 ss.; 2, *Dall'ingresso in Gerusalemme alla Risurrezione*, Roma 2011, pp. 11 ss., 88-77; 3, *L'infanzia di Gesù*, Roma 2010, pp. 12 ss., pp. 88-97. Per la letteratura più recente rinvio a G. BRANDI CORDASCO SALMENA, *Critica ed anacratica* cit., pp. 231-233 non senza precisare che molti preconcetti illuministici contro la storicità dei vangeli sono stati smentiti dai più moderni studi di critica testuale e da scoperte archeologiche e di papiri molto vicini agli avvenimenti narrati.

[136] In proposito rimangono sempre interessanti i rilievi di F.X. DURRWELL, *La morte del figlio. Il mistero di Gesù e dell'uomo*, Napoli 2007, pp. 67 ss.

Solo in seguito queste unità furono assemblate da autori diversi che in parte le rivisitarono e molto spesso le ricrearono. Va da sè che tali ricostruzioni non hanno potuto tenere conto dell'ambiente immediato nel quale maturò il pensiero più autentico del protagonista[137].

Un'altra questione che non può essere trascurata, concerne la maniera anonima in cui i vangeli furono scritti.

Attualmente li si intitola *secondo Matteo, secondo Marco, secondo Luca* e *secondo Giovanni*. Matteo[138] e Giovanni[139] furono due discepoli diretti di Gesù. Marco[140]

---

[137] Cfr. W. STEGEMANN, *Jesus und seine Zeit*, Stuttgart 2010, pp. 120 ss.; ID., *Von der Verwerfung Israels zur bleibenden Erwählung-Fortschritte im christlichen Verhältnis zum Judentum*, in *Kirche und Israel* 1 (2011), pp. 44-56; ID., *Jesus und seine Zeit*, in *Biblische Enzyklopadie* 10 (2010), pp. 12 ss., (che ho letto nella traduzione di F. BASSANI *Gesù e il suo tempo*, Brescia 2011, pp. 12 ss.).

[138] Matteo è l'esattore la cui conversione è narrata al capitolo 9,9. L'Autore dovette comunque appartenere ad una comunità giudaica-cristiana come dimostra lo sforzo del suo racconto di rompere i vincoli che legano il giudaismo al cristianesimo pur conservando la continuità con l*'Antico Testamento*. La sequenza degli eventi della passione è identica a quella di Marco: «arresto 26,47-56; processo davanti al Sinedrio 26,7-66; primi oltraggi, 26,67-68; rinnegamento di Pietro 26,69-75; deferimento a Pilato 27,1-2; morte di Giuda 27,3-10; processo dinanzi a Pilato 27,11-26; oltraggio dei soldati 27,31; crocifissione morte e sepoltura, 27,32-66». Cfr. L. ALGISI, *Il Vangelo secondo Matteo*, in L. MORALDI-P.S. LYONNET, *op. cit.*, pp. 176 ss. Il Matteo conosciuto sarebbe una nuova edizione di un precedente testo aramaico (rivista attraverso fonti particolari, che ispirano i capitoli dell'infanzia *Mt.*1-2; alcuni episodi della vita pubblica 17,24-27; diverse massime e parabole; particolari aspetti della passione e della resurrezione).

[139] Giovanni, figlio di Zebedeo, è uno dei primi apostoli di Gesù. Il suo vangelo, redatto probabilmente in Siria o in Asia Minore (G. SEGALLA, *Giovanni*, in *Autori Vari*, *Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali*, 36, Roma 1984, p. 480, nota 24 e R.E. BROWN, *Giovanni-Commento al vangelo spirituale*, Assisi 1979, p. 103 ritengono che sia Efeso la città di redazione) è tutto volto a dimostrare la continuità storica e mistica tra Cristo e la Chiesa. L'originalità di Giovanni risalta già dal prologo (*Gv.* 1,1-18) e dal mistero del *λόγος* che vi è contenuto. Mancano i racconti dell'infanzia, a cui invece Luca dedica i primi due lunghi capitoli. L'evangelista apre con il ministero pubblico di Gesù proseguendo con il c. d. libro della gloria (crocifissione, resurrezione e ascensione *Gv.* 13,1; 20,31) e l'epilogo (*Gv.* 21,1-25). La passione è la parte che si trova più in sintonia con gli altri tre cui aggiunge il colloquio con Anna ma non descrive il processo davanti al Sinedrio che tuttavia presuppone: «arresto 18,1-11; interrogatorio di fronte ad Anna e rinnegamento di Pietro 18,12-27; deferimento a Pilato 18,28; interrogatorio del procuratore ed episodio di Barabba 18,29-40; oltraggio dei soldati 19,1-3; nuovo interrogatorio e condanna 19,4-16; crocifissione morte e sepoltura 19,17-42». Sul punto cfr. J. BLINZLER, *Giovanni* cit., pp. 44 ss.

[140] Di probabile origine giudaica Marco fu segretario di Pietro. La tradizione lo considera come l'autore del secondo vangelo ma il suo racconto è di certo quello più antico. La prima preoccupazione dell'evangelista è la messianicità di Gesù che torna ampiamente nella narrazione della passione. Questo è lo schema dei fatti: «arresto 14,43-52; processo dinanzi al Sinedrio, 14,53-64; oltraggi, 14,65; rinnegamento di Pietro, 14,66-72; deferimento e processo davanti a Pilato, 15,1- 15, 2-15; oltraggio dei soldati, 15,16-20; crocifissione morte e sepoltura, 15,21-47». Il frammento 7Q5 trovato a Qumrân da padre Calligan confermerebbe il *Vangelo di Marco* come quello più remoto poiché il testo del papiro coinciderebbe perfettamente con i versi di *Mc.* 6,52-53. Se ciò è vero le notizie fornite sono di prima mano in quanto il reperto risalirebbe a prima del 50 d.C. quindi immediatamente dopo la morte di Gesù. Sul punto P. THIDE CARSTEN, *Qumrân e les èvangiles*, Paris 1944, pp. 87 ss.

fu un seguace di Paolo e probabilmente anche di Pietro, Luca uno dei convertiti da Paolo[141].

Matteo, Marco, Luca e Giovanni vissero realmente ma nessuna circostanza prova che essi siano effettivamente gli autori dei vangeli i quali rimasero senza nome fin verso la seconda metà del II secolo.

Solo nel 180 d.C. comparirono questi nomi, soprattutto grazie ai Padri della Chiesa quando cioè cominciò a circolare tutta una serie di scritti apocrifi (nascosti) unitamente al *Vangelo degli Egiziani*, completamente perduto se non per qualche passo riportato da scrittori successivi.

Tra gli apocrifi, il *Vangelo di Giacomo* contiene notizie interessanti sulla nascita e sull'infanzia di Gesù mentre il *Vangelo di Tommaso* è una raccolta di detti ritrovata fra vari manoscritti gnostici in Egitto[142].

Contrariamente da quanto è accaduto in passato, l'opinione prevalente degli studiosi non esclude più che un'attenta lettura di questi scritti apocrifi possa fornire notizie attendibili sulla vicenda giudiziaria di Gesù.

Essi non esauriscono la loro portata in un insieme di racconti leggendari, ma è possibile stralciarne alcuni dati com'è, principalmente, per le informazioni di Pietro e Nicodemo.

[141] Luca è l'evangelista che più degli altri cerca di rassegnare una cronaca. Autore anche degli *Acta Apostolorum* e compagno di viaggio di Paolo, come quest'ultimo fu un pagano convertitosi al cristianesimo. Il suo è un vangelo di attesa che vede tutta la vita di Gesù alla luce dell'evento della resurrezione definendo il Maestro con il titolo datogli dalla comunità cristiana, *Kurios*. Anche se con qualche diversità il racconto della passione mantiene lo schema di Marco e Matteo: «arresto 22,47-53; rinnegamento di Pietro 22,54-62; primi oltraggi 22,63-65; riunione mattutina del Sinedrio22,66-71; deferimento a Pilato 23,1; primo interrogatorio di Pilato 23,2-5; invio ad Erode Antipa 23,6-12; processo e condanna 23,13-25; crocifissione morte e sepoltura, 23,26-56».

[142] La traduzione italiana più completa degli apocrifi del Nuovo Testamento è quella di M. ERBETTA, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, 3, Torino 1966, pp. 20 ss.

Tornando ai canonici il *Vangelo di Giovanni* è sostanzialmente diverso dagli altri tre[143] che collettivamente sono chiamati sinottici[144], da quando nel XVIII secolo gli studiosi cominciarono a studiare i libri impaginandoli in colonne parallele chiamate sinossi, termine che letteralmente significa «vedere insieme».

[143] I testi di Matteo, Marco e Luca riportano lo stesso schema della vita di Gesù ed anche molte unità sono identiche, in Giovanni invece l'evoluzione narrativa e i discorsi presentano poche somiglianze.I sinottici fanno riferimento alla Pasqua una volta soltanto, e tutta l'azione sembra svolgersi in menodi venti mesi: in Marco 2,23-28 il grano può essere mangiato direttamente dalle spighe. Il che pone l'episodio all'inizio dell'estate e in 6,39 è primavera dal momento che l'erba è verde, quella stessa primavera Gesù si reca a Gerusalemme per la Pasqua (*Mc.* 11,141 e 12 ss.). Se queste indicazioni relative alle stagioni sono accurate e si trovano nella posizione giusta, tutto il ministero di Gesù si svolse tra l'inizio dell'estate o la tarda primavera e la primavera successiva. In Giovanni invece Gesù va a Gerusalemme per la Pasqua già all'inizio della sua predicazione (2,13) e c'è ancora un'altra Pasqua prima di quella finale (11,55; 13,1; 18,28). Secondo queste indicazioni dunque il suo ministero sarebbe durato poco più di due anni. Il racconto di Giovanni situa inoltre gran parte dell'attività del Maestro in Giudea mentre gli altri evangelisti lo collocano tutto in Galilea tranne la settimana finale. Giovanni fa risalire la morte di Gesù al 14 di Nisan, i sinottici al 15 di Nisan. Altri due aspetti del racconto di Giovanni meritano di essere sottolineati. La purificazione del Tempio che nei sinottici appare come accusa prima della condanna a morte di Gesù, nel quarto evangelista ricorre già dall'inizio del suo ministero, nel corso del primo viaggio in Gerusalemme (2,13-22) e non ha serie conseguenze. Anche il processo di Giovanni davanti ai Giudei è riportato in modo sostanzialmente diverso. Nei sinottici è celebrato un processo formale davanti ad una corte giudaica, con la convocazione di testimoni che accusano l'imputato, l'interrogatorio dello stesso ed il giudizio di colpevolezza del sommo sacerdote, il quale formula un'imputazione ufficiale di bestemmia. Giovanni invece riferisce in 18,12-40 che Gesù venne interrogato in privato prima da Anna (che in precedenza era stato sommo sacerdote e fu padre di cinque successivi sommi sacerdoti) e poi da Caifa (il sommo sacerdote in carica, indicato come genero di Anna) senza fare menzione né delle accuse né delle incriminazioni ufficiali di cui parlano gli altri evangelisti. L'autonomia strutturale del *Vangelo di Giovanni* è dunque spiegata dalla prospettiva trascendentale in cui Egli colloca i fatti narrati. Per Marco, Matteo e Luca molte guarigioni operate da Gesù sono esorcismi, per Giovanni non lo sono. Nei sinottici allorché viene chiesto un segno a Gesù circa la prova della sua autorità, Egli rifiuta di darne (*Mc.* 8,11 ss.) mentre è messa in rilievo dal quarto evangelista tutta una serie di elementi sulla natura del messia (*Gv.* 2,11-23; 3,2; 4,48-54; 6,2-14; 7,31; 9,16; 11,47; 12,8-37; 20,30). Nei sinottici Gesù chiede ai discepoli come lo qualifichi la gente (*Mc.* 8,27) ma personalmente non fa alcun commento esplicito sull'argomento, anzi provocato a proposito della sua autorità, elude la domanda chiedendo in quale veste Giovanni Battista facesse quel che faceva (*Mc.* 11,27-33). In Giovanni l'argomento principale dei discorsi di Gesù è lui stesso, la sua identità, la sua relazione con Dio e con i discepoli, e non si tratta di comunicazioni private ai seguaci ma della sostanza del suo insegnamento pubblico. La stessa passione, mentre esalta l'agonia nel Getsemani, la preponderanza dell'accusa di fronte a Pilato, la libera accettazione della sofferenza, la presenza della madre e del discepolo prediletto ai piedi della croce, tralascia tutti i particolari che avrebbero potuto sminuire la figura divina del Maestro: il sonno dei discepoli, l'accusa di bestemmia davanti al Sinedrio, la confessione di messianicità, la derisione e gli insulti dei soldati. L'argomento principale dei sinottici è il regno di Dio mentre l'espressione ricorre in Giovanni solo in 3,3-5. L'ipotesi ormai più accreditata vuole che Matteo e Luca abbiano utilizzato quale loro fonte principale Marco. Una seconda fonte comune sarebbe stata utilizzata in maniera autonoma da Marco e Luca (cosiddetta fonte dei *Logia* o *Q = Quelle,* ossia teoria delle due fonti).

[144] La definizione è stata coniata nel 1774 dalfilologo e teologo J.J. Griesbach (1745-1812), professore ad Halle e Jena.

Quanto poi dallo schema narrativo si passa al contenuto le discordanze sono ancora più evidenti come impressionante è pure la differenza stilistica con la quale viene riferito l'insegnamento di Gesù. Nei sinottici troviamo brevi detti su vari argomenti nella forma letteraria della parabola (una storia molto semplice raccontata per sottolineare con similitudini, un punto particolare su Dio ed il suo regno).

Il paragone è segnalato dalla frase introduttiva "è come" ([…] *il regno di Dio è come*).

In Giovanni ci sono invece prolissi e involuti discorsi metaforici in cui si nota il "Io sono" (*Gv.* 15,1; 6,35 […] *Io sono la vite*) ma mai il "come" e quindi la similitudine.

È difficile credere che Gesù nel suo breve insegnamento abbia seguito due modi di porsi così diversi per cui gli esegeti, a partire da Agostino[145] hanno cercato il Gesù storico[146] nei sinottici, lasciando a Giovanni uno sviluppo teologico per il quale sono presentate in prima persona meditazioni sulla persona e l'azione del Maestro come se egli stesso le avesse pronunciate. Il problema del valore storico dei vangeli ha occupato la critica razionalistica moderna. Prima dell'illuminismo sarebbe stato impensabile dubitare della fondatezza delle affermazioni evangeliche nonostante le discrasie cui sopra si accennava. Né appartenne alla critica razionalistica un intento di disfattismo religioso e quindi di parte, poiché essa stessa non si preoccupò di mettere in discussione la valenza etica di un dato insegnamento. Al contrario a partire dalla metà del settecento insigni studiosi incrementarono in modo obiettivo un settore di studio che solitamente viene percorso in due movimenti. Nel primo (1750-1850) si collocano Remarius, Strauss e Baur della scuola di Tubinga. Nel secondo si collocano (1850-1950) von Harnak che fondò la scuola storico-critica del protestantesimo liberale, Gunkel e Reitzestein della scuola della storia delle religioni, Weiss e Loisy della scuola escatologica.

I migliori apporti nella storia della critica biblica sono senz'altro quelli della scuola della storia delle forme (*Formengeschichte*) la quale si propose di superare il punto morto della critica letteraria risalendo al documento primitivo. Partendo dal presupposto che i vangeli non sono l'opera di un autore ma derivano dall'as-

[145] La questione dibattuta già negli studi della patristica (Taziano, Agostino, Origene) ha sviluppato diverse soluzioni. Per l'ipotesi dell'utilizzazione, già sostenuta da Agostino, i sinottici sarebbero stati utilizzati reciprocamente. Marco avrebbe compendiato Matteo e Luca e si sarebbe servito di entrambi. Per l'ipotesi dell'"evangelo primitivo" (Lessing 1778) i tre vangeli avrebbero attinto da una fonte aramaica purtroppo perduta. Per l'ipotesi della "diegesi" (Scheieirmacher 1817) i vangeli presuppongono la consultazione di precedenti raccolte scritte dei detti di Gesù. Per l'ipotesi della "tradizione orale" (Herder 1797) gli evangelisti avrebbero attinto ciascuno secondo la propria sensibilità da una tradizione orale sviluppatasi prestissimo. Cfr. per tutti O. CULMANN, *Introduzione al Nuovo Testamento*, 1, Torino 1972, pp. 36 ss.

[146] Cfr. J. CABA, *op. cit.*, pp. 120 ss.; J.P. MEIER, *op. cit*., pp. 12 ss.; G. BARBAGLIO, *op. cit*., pp. 44 ss.; E. NORELLI, *La presenza di Gesù* cit., pp. 175-215; G. SEGALLA, *Sulle tracce di Gesù* cit., 89 ss.; ID., *La Ricerca di Gesù* cit., pp. 44 ss.; A. GUIDA-E. NORELLI, *Un altro Gesù? I vangeli apocrifi, il Gesù storico e il cristianesimo delle origini*, Trapani 2009, pp. 14 ss.; F. RINALDO, *op. cit.*, pp. 89 ss.; R. PENNA, *Gesù di Nazareth* cit., pp. 44 ss.

semblaggio di varie unità (pericopi) già esistenti, si cerca di trovare per ognuna la forma letteraria primitiva. La scomposizione dei testi porta a ritenere che solo quei detti che riflettono immediatamente l'ambiente palestinese possano essere attribuiti a Gesù mentre tutto il resto è una rielaborazione più o meno leggendaria della prima comunità cristiana. Più particolarmente sulla base di un'ipotesi avanzata da Heinrich Julius Holtzmann nel 1863 la scuola delle forme ritenne che Matteo e Luca avrebbero utilizzato in maniera indipendente sia Marco (quindi l'evangelista più antico) che un'altra fonte comune andata perduta, forse una raccolta di *logia* (detti di Gesù) se non addirittura un proto Marco.

In questa tradizione si collocano le ricerche che Dibelius, Schmid e Bultman portarono avanti tra il 1919 ed il 1922.

Käsemann, un allievo dello stesso Bultmann, e Dufor incrementarono il dibattito rinunciando a cercare la storicità di ogni brano evangelico ma valutando la qualità storica di questi testi nell'insieme.

La critica della scuola delle forme salva comunque il nucleo centrale della narrazione evangelica e quindi la condanna, la crocifissione e la morte di Gesù.

Più recentemente Lucien Cerfaux ha superato il dubbio sistematico della scuola delle forme spiegando che ogni tradizione vuole conservare i ricordi lasciati dal Maestro. In tale ottica la tradizione orale si porrebbe come collegamento e non come diaframma tra Gesù e i vangeli[147]. Ciò anche alla luce del mutato atteggiamento della più recente critica storica la quale ha cominciato a rivolgersi con maggiore fiducia verso i testi letterari[148] o comunque non strettamente giuridici[149].

---

[147] Per la bibliografia sulla storia delle scuole citate cfr. P. ROSSANO, *op. cit*., pp. 57-91; B. CORSANI, *op. cit*., pp. 27 ss.; F. LAMBIASI, *op. cit.*, pp. 123 ss.; J. CARMIGNAC, *op. cit.*, pp. 90 ss.; P.GRELOT, *L'Origine dei vangeli sinottici* cit., pp. 44 ss.

[148] Per quanto riguarda le altre fonti neotestamentarie le notizie più antiche del processo a Gesù sono quelle di alcuni passi delle lettere paoline le quali riferiscono in più luoghi la sua morte e resurrezione. Pur se avare di particolari queste testimonianze assumono una loro importanza poiché risalgono quasi con assoluta certezza al 50 d.C. e quindi costituiscono i documenti più antichi sulla fine di Gesù. Tra gli altri testi del *Nuovo Testamento* bisogna considerare gli *Acta Apostolorum* scritti dallo stesso Luca del terzo vangelo. Riposa in essi la contrapposizione tra la morte di Gesù ad opera degli uomini e la sua resurrezione come miracolo di Dio. Nel descrivere l'iniziativa degli Ebrei che abbandonano Gesù a Pilato, l'evangelista descrive sommariamente il processo romano, accennando una sola volta alla fase davanti al Sinedrio (*Acta Apostolorum* 13,17-29; 2,22 ss.; 2,36; 3,13 ss.; 3,17-19; 4,10 ss.; 45,25-28; 5,28-30; 7,52; 10,39; 13,27-29).

[149] Altra questione è quella affrontata da B. BIONDI, *La giuridicità del Vangelo*, in *Ius* 6-1 (1951), pp. 23-54, sulla giuridicità dei vangeli cui rinvio per una più approfondita analisi delle fonti e della dottrina. Tra le opposte intonazioni di B. LEONI (il quale esclude qualsiasi elemento di diritto del cristianesimo), *Il Cristianesimo e l'idea del diritto*, in *Rivista italiana per le scienze giuridiche* 55 (1949), pp. 427-444 e di F. CARNELUTTI (che ne esalta valori giuridici), *Valori giuridici del messaggio cristiano*, Padova 1950, p. 39, Biondi conclude nel senso che la predicazione evangelica rappresenta un sistema giuridico strutturalmente non dissimile da qualsiasi ordinamento umano. Essa contiene non solo un programma giuridico ma anche l'indicazione del metodo che lo fonda, ilquale, in contrasto con l'interpretazione letterale farisaica, presenta quell'elemento equitativo, quella moderazione nella considerazione delle finalità del sistema e delle singole norme, senza le quali non sarebbe possibile alcuna scienza giuridica. (cfr. B. BIONDI, *op. cit*., pp. 23-54).

È quindi da ritenersi che Marco fu il primo dei quattro evangelisti e che il suo testo sia databile intorno agli anni 60 (65-80 d.C., il discrimine è dato dalla distruzione del Tempio di Gerusalemme di cui egli sembra essere a conoscenza). Gli altri due sinottici sarebbero da collocarsi intorno al 70-80 d.C. (85-110 d.C.) e quello di Giovanni alla fine del primo secolo. Con questo non voglio negare ogni fondamento all'opinione di quella parte della dottrina che attribuisce ai vangeli una datazione molto più alta, caldeggiando che tra la fase di redazione scritta e la morte di Gesù sarebbe intercorso un periodo più o meno lungo in cui la sostanza dei racconti si sarebbe trasmessa oralmente[150].

[150] Per ogni approfondimento cfr. A. LOYSI, *Les èvangiles synoptiques*, II, cit., p. 610; H. WINDISCH, *op. cit.*, pp. 20 ss.; K. KAUTSKY, *op. cit.*, pp. 10 ss.; PADRE GIACINTO DEL SS. CROCIFISSO, *Ilprocesso di Gesù nei quattro vangeli secondo l'articolo "Utilitas Crucis" di E. Bickermann "La Scuola cattolica"*, Venegono Inferiore 1940, pp. 222 ss. e pp. 341 ss.; G. RICCIOTTI, *Vita* cit., pp. 43-44; S. GAROFALO, *L'Evangelo di Gesù Cristo Figlio di Dio*, Roma 1957, pp. 286-287; A. JANSSENS DE VAREBEKE, *La structure des scènes du récit de la passion en Joh., 18-19*, in *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 38 (1962), pp. 504-522; A. STÖEGER, *Vangelo secondo Luca*, 2, in W. TRILLING-K.H. SCHELKLE-H. SCHÜRMANN, *Commenti spirituali del Nuovo Testamento*, Roma 1969,
p. 270; M. MASINI, *op. cit.*, pp. 31 ss.; G. SCNACKENBURG, *Vangelo secondo Marco*, 1, in W. TRILLING-K.H. SCHELKLE-H. SCHÜRMANN, *Commenti spirituali del Nuovo Testamento*, Roma 1969, pp. 44 ss.; J. BLINZLER, *Giovanni* cit., pp. 44 ss.; J. SCHMID, *op. cit.*, pp. 172-205; pp. 216- 217; A. VANHOYE, *op. cit.*, p. 467 e p. 470; F. HAHN, *Der Prozeß Jesu* cit., pp. 23 ss.; L. RANDELLINO,*L'origine degli evangeli e la critica attuale*, in G. RINALDI-P. DE BENEDETTI, *Introduzione al NuovoTestamento*, Brescia 1971, pp. 89 ss.; L. CERFAUX, *op. cit.*, p. 20; A. FEUILLET, *Le sacerdoce du Christet de ses ministres: d'après la prière sacerdotale du quatrième Évangile et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament*, Paris 1972, pp. 359-362; J. DUPONT, *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Roma 1975, pp. 790 ss.; G. KROLL, *Auf den Spuren Jesu*, Leipzig 1975, pp. 20 ss.; C.H. DODD, *L'interpretazio ne del IV vangelo*, Brescia 1974, pp. 22 ss.; ID., *Storia ed Evangelo*, Brescia 1976,
p. 64; ID., *Latradizione storica nel quarto Vangelo*, Brescia 1983, pp. 123 ss.; S. PANCARO, *op. cit.*, pp. 15 ss.; L. SABOURIN, *Matteo: Il vangelo del regno, in Rassegna di Teologia* 5 (1976), pp. 460 ss.; P. GRELOT, *Introduzione alla Bibbia*, Roma 1978, p. 469; B. MAGGIONI, *Nuovo Testamento*, in AA.VV., *Il messaggio della salvezza*, 2, Torino 1978, pp. 247 ss.; ID., *I Racconti evangelici della Passione*, Assisi 1994, pp. 249-250; R.E. BROWN, *Giovanni* cit., p. 103; J. CABA, *op. cit*., pp. 89 ss.; F. LUCREZI, *Sulla lettura materialistica del vangelo* cit., pp. 59 ss.; X. LÉON-DUFOUR, *Vangeli sinottici*, in A. GEORGE-P. GRELOT, *Introduzione al Nuovo Testamento*, II, *L'annuncio al vangelo*, Roma 1980, pp. 205-206; ID., *Studi sul vangelo*, Cinisello Balsamo 1974, pp. 19 ss.; C.K. BARRET, *Il Vangelo di Giovanni e il Giudaismo*, Brescia 1980, pp. 112-115; AA.VV., *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament* (rimasto incompiuto) (trad. it. *Commentario teologico del Nuovo Testamento*, Brescia 1980, pp. 89 ss.); G. DAUTZENBERG, *La storia di Gesù nel Vangelo di Giovanni*, in J. SCHREINER-G. DAUTZENBERG, *Introduzione letteraria e teologica al Nuovo Testamento*, Roma 1982, p. 372; K. LÖNING, *Luca: il teologo della storia della salvezza, guidata da Dio - Luca e atti*, in J. SCHREINER-G. DAUTZENBERG, *Introduzione* cit., p. 326; G. ZEINER, *La questione sinottica*, in J. SCHREINER-G. DAUTZENBERG, *Introduzione* cit., pp. 285 ss.; W. TRILLING, *Matteo, Il vangelo ecclesiastico. Storia della tradizione e teologia*, in J. SCHREINER-G. DAUTZENBERG, *Introduzione* cit.,
p. 318; A. SISTI, *Introduzione ai vangeli sinottici, in Marco, Nuovissima* cit., 34 (1984), Roma, pp. 5-9, nt. 1; P. HOFFMAN, *Gli inizi della teologia nella fonte dei loghia*, in J. SCHREINER-G. DAUTZENBERG, *Introduzione* cit., pp. 224 ss.; A. VANHOYE-I. DE LA POTTIERE-CH. DUQUOC-E. CHARPENTIER, *La Passione secondo i quattro vangeli*, Brescia 1985, pp. 67 ss.; AA.VV., *La storia di Gesù*, Milano 1983-1985, pp. 12 ss.; O. DA SPINETOLI, *Luca - il vangelo dei poveri*, Assisi 1986, pp. 74 ss.; B. STUDER, *Gott* und unsere *Erlüsung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1985, pp. 44 ss. (tr. it.

Dio salvatore nei Padri della Chiesa: trinità-cristologia-soteriologia, Roma 1986, pp. 263 ss.; C. GHIDELLI, *Luca*, in AA.VV., *Nuovissima* cit., 35 (1986), Cinisello Balsamo, p. 446, nt. 17; C.M. MARTINI, *Il Vangelo secondo Giovanni*, Roma 1984, p. 143; ID., *Acta Apostolorum*, in AA.VV., *Nuovissima* cit. (37), Cinisello Balsamo (1986), p. 12; J. GNILKA, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Supplementband 3, Freibürg-Basel-Wien 1990 (trad. it. *Gesù di Nazareth. Annuncio e Storia*, Brescia 1994, pp. 32 ss.); S. BEN CHORIN, *Fratello Gesù. Un punto di vista ebraico sul Nazareno*, Milano 1991, pp. 23 ss.; E.P. SANDERS, *Gesù e il giudaismo*, Genova 1992, pp. 56 ss.; R. SCHNACAKENBURG, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien, Herders theologischer Kommentar zum Nuen Testament*, Supplementband 4, Freibürg-Basel-Wien 1993 (trad. it. *La persona di Gesù Cristo nei quattro vangeli*, Brescia 1995, pp. 98 ss.); M. MIGLIETTA, *Riflessioni intorno al Processo di Gesù*, in *JUS* 1 (1994), pp. 148 ss.; ID., *Il processo a Gesù di Nazereth*, in *SDHI* 61 (1995), pp. 767-784; H. SCHÜRMANN, *Jesus: Gestalt und Geheimnis*, Paderborn 1994, p. 104; J.D. CROSSAN, *Gesù* cit., pp. 123-135; R. AGUIRRE MONASTERIO, *Il Vangelo secondo Matteo*, in R. AGUIRRE MONASTERIO-R. CARMONA, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, Brescia 1995, p. 182; R. SCHNACKENBURG, *La persona di Gesù Cristo nei quattro vangeli*, Brescia 1995, pp. 15 ss.; B. PRETE, *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, Brescia 1996, pp. 23 ss.; P. THIDE CARSTEN-M. D'ANCONA, *Testimone oculare di Gesù. La nuova sconvolgente prova sull'origine del vangelo*, Casale Monferrato 1996, pp. 11 ss.; J. NEUSNER, *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù. Quale Maestro seguire?*, Casale Monferrato 1996, pp. 22 ss.; F. MUßNER, *Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1999, pp. 111 ss.; M.R. MOLNAR, *The Star of Betlemme: The Legacy of the Magi*, Capel Hill 1999, pp. 65 ss.; J.P. MEIER, *op. cit*., pp. 44 ss.; P. MOOR, *The star of Betlemme*, Bath 2001, pp. 90 ss.; G. BARBAGLIO, *op. cit*., pp. 89 ss.; E. RAYMOND, *La nascita del messia secondo Matteo e Luca*, Assisi 2002, pp. 34 ss.; F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments. Die Vielfalt des Neuen Testaments. Die Einheit des Neuen Testaments*, Tübingen 2003 (rist. 2005), pp. 10 ss.; D. MARGUERAT, *L'uomo che veniva da Nazareth. Che cosa si può sapere oggi su Gesù*, Torino 2005, pp. 126-158; K. BERGER, *Jesus*, München 2004 (trad. it. *Gesù*, Brescia 2006, pp. 44 ss.); B. CHILTON, *Rabbi Jesus. An Intimate Biography*, New York 2005, pp. 89 ss.; A. TORNIELLI, *Inchiesta su Gesù bambino. Misteri, leggende e verità sulla nascita che ha diviso in due la storia*, Milano 2005, pp. 67 ss.; F. DREYFUS, *Exégèse en Sorbonne, Exégèse en Eglise-Esquisse d'une Théologie de la Parole de Dieu*, Les-Plansur-Bex 2006, pp. 45 ss.; G. SEGALLA, *Sulle tracce di Gesù* cit., pp. 129 ss.; ID., *La Ricerca di Gesù* cit., 67 ss.; J.D.G. DUNN, *Gli albori del Cristianesimo*, 3 (trad. it. Franco Ronchi), Brescia 2006-2007, pp. 189 ss.; ID., *Cambiare prospettiva su Gesù* (trad. it. Marco Nuzzo), Brescia 2011, pp. 67 ss.; ID., *Dal vangelo ai vangeli. Storia di una continuità ininterrotta*, Cinisello Balsamo 2012, pp. 89 ss.; T. SÖDING, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freibürg-Basel-Wien 2007, pp. 327 ss.; ID., *Freundschaft mit Jesus*, Herder 1995 (trad. it. *Amicizia con Gesù*, Brescia 2007, pp. 122 ss.); U. WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments II: Die Theologie des Neuen Testaments als Grundlage kirchlicher Lehre. Teilband 1: Das Fundament*, Neukirchen-Vluyn 2007, pp. 122 ss.; M. HENGEL-A.M. SCHWEMER, *Jesus und das Judentum*, Tübingen 2007, p. 345; M. REISER, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik*, Tübingen 2007, p. 234; T. SÖDING, *Geist in Buchstaben? NeueAufsätze in der Exegese* (*Quaestiones Disputatae* 225), Freiburg-Basel-Wien 2007, pp. 35-50; A. PUIG I TÀRRECH, *Gesù. La risposta agli enigmi*, Cinisello Balsamo 2007, pp. 45 ss.; J. RINGLEBEN, *Jesus. Ein Versuch zu begreifen*, Tübingen 2008, pp. 24 ss.; K. HEINZ MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn: Denkformen und Brennpunkte der Cristologie*, Regensburg 2008, pp. 78 ss.; A. AMATO, *Gesù, identità del Cristianesimo. Conoscenza ed esperienza*, Città del Vaticano 2008, pp. 23 ss.; R. CANTALAMASSA-R. PENNA-G. SEGALLA, *Gesù di Nazareth tra storia e fede*, Bologna 2009, pp. 56 ss.; L.D. CHRUPCALA, *Betlemme culla del messia*, Milano 2009, pp. 23 ss.; F. RINALDO, *op. cit.*, pp. 11 ss.; J. RATZINGER, *op. cit*., 2, pp. 12 ss.; 2 (*Dall'ingresso in Gerusalemme alla resurrezione*), Milano 2011, pp. 11 ss.; 3 (*L'infanzia di Gesù*), Milano 2012, pp. 10 ss.; R. PENNA, *Gesù di Nazareth* cit., pp. 88-97; R. GIACOBBO, *Conosciamo davvero Gesù*?, Roma 2013, pp. 15 ss.

5. I vangeli gnostici e le altre fonti apocrife: le testimonianze di Giacomo, Giuda, Pietro e Nicodemo. Breve analisi etimologica e storiografica

[…] La Chiesa ha quattro vangeli, l'eresia ne ha moltissimi.

Così nel III sec. d.C. Origene[151], censurava la severa selezione operata dalla Chiesa romana sul ricchissimo patrimonio scritturale e documentario relativo alla parola di Gesù di Nazareth.

Il vocabolo vangelo, dal greco ευαγγέλιον, significa letteralmente lieto annuncio, buona novella, cioè la formula con cui nel mondo ellenistico orientale, prima dell'avvento del cristianesimo, veniva salutata l'ascesa al trono di un nuovo sovrano[152], la quale per lo più riposava su aspetti culturali tipici di quel contesto: una legittimazione sacra, l'identificarsi con il Dio e la redenzione delle masse. Ecco perché il termine, con tutte le sue implicazioni anche psicologiche, parve ai primi cristiani il più adatto per definire il messaggio di salvezza di cui Gesù si era fatto portatore, un messaggio legato alla sua persona e alla sua predicazione[153].

Fu dunque inevitabile suggellarne il ricordo e la trasmissione attraverso la parola scritta esauritosi l'arco temporale di una predicazione non più riferita da testimoni diretti.

All'inizio, il termine non indicò un unico vangelo ma coincise con una varietà di scritti aventi ad oggetto il racconto dell'attività di Gesù e l'esposizione sistematica del suo messaggio, la quale tuttavia come spesso accade non mancò di ingenerare evidenti incongruenze rispetto all'autentica testimonianza cristiana.

Si rese allora necessario risolvere la questione degli apocrifi, stabilendo quali tra i diversi vangeli fossero veritieri ed attendibili.

Comunemente l'aggettivo apocrifo, attribuito ad uno scritto di contenuto religioso è sinonimo della sua non autenticità: vale a dire di un testo erroneo, eretico, in contrapposizione a canonico, che significa invece ispirato.

Κανών indica letteralmente l'asta, il bastone, più particolarmente, il regolo per misurare.

Con questo significato tecnico, nel mondo ellenico si alludeva alla misura e quindi alla norma perfetta da utilizzare oltre che nell'arte, nella musica e nella letteratura, anche nella sfera della morale.

Con questo stesso significato il termine è stato accolto dal cristianesimo.

Nel *Nuovo Testamento* il vocabolo κανών appare in due passi delle *Lettere di*

---

[151] Vd. ORIGENES, *Homiliae in Lucam* 1.

[152] Cfr. A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, Tübingen 1909, 1923, pp. 313 ss. Lo studioso ha dimostrato come vangelo fosse un importante termine sacrale nel culto romano, soprattutto quando si portava a conoscenza del mondo la nascita di un nuovo salvatore nella persona dell'imperatore. Cfr. anche W. SCHNEEMELCHER, *Evangelien*, in E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1959, p. 71; M. CRAVERI, *I vangeli apocrifi*, Torino 2005, p. 34; A. CERINOTTI, *Vangeli Apocrifi*, Firenze 2006, pp. 5 ss.

[153] La parola vangelo nell'accezione di annuncio della salvezza tramite Gesù viene utilizzato da Paolo nelle sue lettere ben cinquantasei volte. Questo perché l'apostolo ravvisa una connessione tra la concezione che lui ha del Cristo e quella ellenistica del salvatore. In *I. Cor*. (15) e *Rom.* (1,1) ne dà addirittura la definizione. Sul punto cfr. M. CRAVERI, *I vangeli apocrifi* cit., p. 35.

Paolo: nella seconda "*Ai Corinzi*" (10,13-16) con il valore di misura e in quella "*Ai Galati*" (6,16) con quello di regola, norma.

In realtà non si arrivò subito all'elaborazione del canone, che non venne imposto da qualche decreto sinodale ma dipese dalle condizioni ambientali, dall'orientamento ideologico delle singole comunità e, spesso, da motivi di rivalità fra di loro o tra i loro capi[154].

A tale riguardo un documento importante risulta essere il Canone Muratori, risalente al II secolo d.C., così chiamato dal nome del noto studioso Ludovico Antonio Muratori, che lo trovò trascritto su un palinsesto dell'VIII secolo d.C.[155].

La distinzione si fece più precisa nel III secolo d.C., quando, almeno per i vangeli di Matteo, Marco, Luca e Giovanni si riconobbe la qualifica di libri ispirati e per gli altri la si negò[156].

Neppure nel III secolo d.C. si arrivò ad un canone definitivo. Ciò è confermato da Eusebio[157], che già alla fine del secolo, comincia a dubitare se accettare pienamente o meno le *Apocalissi*, il *Vangelo secondo gli Ebrei*, le *Lettere di Giuda*, le *Lettere di Giacomo* e la *Seconda Lettera di Pietro*[158].

Solo a partire dal IV secolo d.C. la Chiesa usò la parola canone nel senso di regola per indicare un elenco di scritti neotestamentari ufficialmente autorizzati da qualche sinodo, che, frutto di un'accurata scelta all'interno di un ben più vasto patrimonio, dovevano essere conserati come i soli ispirati da Dio.

Inoltre, facendo della propria autorità un criterio infallibile di giudizio sull'ortodossia dei testi, utilizzò il termine κανών anche per designare decreti conciliari o sinodali, norme giuridiche e disciplinari, momenti della liturgia, parti della messa, elenchi di membri del clero e persino cataloghi di libri eligiosi di cui si autorizzava l'uso[159].

Per contro gli scritti religiosi extracanonici[160], esclusi dal catalogo e non conformi alla dottrina ufficialmente riconosciuta, vennero definiti apocrifi, con un significato dispregiativo.

Ciò però non toglie che l'originario contenuto dell'aggettivo ἀπόκρυφος è quello di segreto ovvero di nascosto, il quale nella terminologia religiosa veniva

---

154 Cfr. W. HARTKE, *Vier urchristliche Parteien und ihre Vereinigung zur apostolischen Kirche,* Berlin 1961, pp. 384 ss.

155 L.A. MURATORI, *Canone Muratoriano,* in *Biblioteca Ambrosiana,* Milano 1749, sup. 101. In verità la denominazione di canone non è appropriata. Nel documento vi è contenuta una rapida rassegna della letteratura neotestamentaria in uso a Roma durante il II secolo ma non si fa accenno a tutti gli scritti oggi compresi nel Canone.

156 Vd. ORIGENES, *Homiliae in Lucam* 1,1.

157 Vd. EUSEBIUS, *Historia Ecclesiastica* 2,23-25; 3,3; 25.

158 Cfr. T. ZAHN, *Geschichte des neutestamentliche Kanons,* Leipzig 1890, 2, pp. 157 ss.

159 Cfr. W. SCHNEEMELCHER, *Kanonisch und Apokryph,* in E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* cit., p. 24.

160 Gli aspetti storici e teologici della vicenda, quelli filologici relativi ai manoscritti rinvenuti in numerose varianti, nonché le relazioni che intercorrono tra i testi canonici e quelli apocrifi sono stati ampiamente indagati ed esiste una copiosa ed esauriente letteratura cui rinvio per ogni approfondimento.

usato per indicare libri rivelatori di verità occulte non facilmente assimilabili dalle masse dei fedeli e destinati perciò all'istruzione superiore degli iniziati. Nell'ambiente cristiano tale aggettivo fu originariamente adoperato non in corrispondenza dell'elaborazione del canone ma per definire i testi gnostici che appunto si servivano di un linguaggio ermetico, ricco di simbolismi e di criptogrammi.

Rifiutando, in parte, l'interpretazione gnostica del messaggio di Gesù e della sua persona, fu allora che i Padri della Chiesa non hanno esitato ad attribuire al termine apocrifo, con cui gli stessi gnostici designavano le loro opere, il concetto di spurio[161].

A questo punto, come ha osservato attentamente Franz Overbeck[162], è opportuno distinguere gli apocrifi in due grandi sezioni: una *proto-letteratura cristiana* e una *letteratura greco-romana* di professione cristiana non ufficiale.

1) Proto letteratura cristiana

La prima forma di letteratura cristiana è forse da ricercarsi nelle *Apocalissi*, molto diffuse nell'ebraismo[163]. La più tardiva è invece rappresentata dagli *Acta Apostolorum*[164], i quali si inseriscono, soprattutto quelli apocrifi, nella tradizione del romanzo ellenistico[165].

Ma le forme più caratteristiche di trasmissione del credo religioso del primo cristianesimo furono le *Lettere* e i *Vangeli*. La tradizione cattolica considera come più antico documento scritto della religione cristiana le *Lettere di Paolo*. Com'è noto in esse il santo di Tarso[166] dà un'interpretazione personale del problema

---

[161] Vd. EIRENAIOS, *Adversus Haereses* 1,13,1 e QUINTUS SEPTIMIUS TERTULLIANUS, *De pudicitia* 10,12.

[162] Cfr. F. OVERBECK, *Über die Anfänge der patristischen Lieteratur*, Basel 1954, p. 23.

[163] Cfr. P. VIELHAUER, *Apokalyptik*, in E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* cit., p. 581; M. CRAVERI, *Gli studi sovietici sulle origini del Cristianesimo*, in *N.R.S.* 52 (1968), pp. 1-2; ID.,*I vangeli apocrifi* cit., p. 34; N. COHN, *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano 1976, pp. 12 ss.; J. GIBLET, *L'Apocalypse*, Bruxelles 1997, p. 35.

[164] La narrazione degli *Acta Apostolorum* inizia subito dopo la crocifissione di Cristo, che si ritiene avvenuta nel 30 d.C. o forse nel 33 d.C. o nel 36 d.C. e termina fra il 64 ed il 67 d.C. La maggior parte degli studiosi stima che gli stessi siano stati composti o trascritti fra il 70 ed il 95 d.C. e siano più o meno contemporanei dei vangeli o di poco antecedenti. L'Autore sarebbe un greco colto che dice di chiamarsi Luca ma è impossibile stabilire con certezza se sia lo stesso Luca, il caro medico citato come intimo amico da Paolo nella lettera ai Colossesi (4,14). Molti scrittori convengono che Luca sia da identificarsi con l'Autore del terzo vangelo; così C.M. MARTINI, *Il vangelo* cit., p. 143; ID., *Atti* cit., p. 12; anzi gli atti sono considerati come la seconda parte del *Vangelo di Luca*. Cfr. Anche R.H. EISENMAN, *Maccabees, Zadokites, Christians and Qumrân: A new Hupothesís of, Qumrân Origins*, London 1984, pp. 13 ss.; ID., *James the Just in the Habakkuk Pesher*, Leiden 1986, p. 3; ID., *The Historical Provenance of the "Three Nets of Belial", allusion in the Zadokite Document and* "*Balla/Bela*" *in the Temple Scroll*, in *Folia Orienatalia* 25 (1988), p. 51 ss.; M. BAIGENT e R. LEIGH, *The Dead Sea Scrolls Deception* (versione italiana nella traduzione di Silvia Lalia: *Il Mistero del Mar Morto*, Milano 1997, pp. 183 ss.).

[165] Cfr. P. VIELHAUER, *op cit.*, in E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* cit., p. 581; M. BAIGENT e R. LEIGH, *op. cit*., pp. 183 ss.

[166] Negli *Acta Apostolorum* 8,1 si racconta che Paolo, allora chiamato Saulo di Tarso, era tra coloro che approvarono l'uccisione di Stefano ed in 9,21 è accusato di aver organizzato l'attacco ai primi

cristologico: estromette Dio e instaura un iniziale culto di Gesù. Ciò senza riproporre i suoi insegnamenti non avendone avuto una conoscenza diretta ma ponendo le basi del nuovo cristianesimo, discostandosi dal *corpus* di insegnamenti originari della legge ebraica per come erano proposti dalla primitiva comunità di Gerusalemme. Tramite Paolo, il nuovo credo recide ogni legame con le proprie radici, tanto da fare osservare a Robert Eisenman che esso non avrebbe avuto più niente a che vedere con Gesù ma solo con l'immagine che Paolo ne conservò[167].

La descrizione dell'attività del nazareno e la testimonianza della sua parola sarebbero invece assolti da scritti di altro genere che sono appunto i *Vangeli*[168].

Nel corso del II secolo d.C. ogni comunità cristiana, in Palestina come in Siria, in Egitto come in Asia Minore, in Grecia come a Roma, utilizzava un vangelo particolare.

I vangeli giudaico-cristiani[169] si diffusero prevalentemente presso le comunità giudaiche e vennero predisposti per raccogliere quegli scritti che, appartenendo a piccole comunità soprattutto della Palestina e della Siria (ebioniti, zaza rei, mandei) e per la loro interpretazione del messaggio cristiano in chiave di rivendicazione sociale e nazionale, con una eccessiva umanizzazione della figura del messia, non sarebbero stati adatti al mondo greco-romano. Di tali vangeli, considerati i più antichi apocrifi, non rimane che qualche citazione, talora distorta ed erroneamente interpretata, nei testi posteriori dei Padri della Chiesa.

Per contro nell'ambiente greco-romano si diffusero altri vangeli, che seppero saggiamente mediare tra il messaggio di Gesù e le esigenze culturali e religiose delle masse pagane. Mi riferisco ai già detti sinottici di Matteo, Marco, e Luca che la Chiesa ha accolto come ispirati direttamente da Dio[170].

---

cristiani. In questo periodo della sua vita Saulo è un nemico acceso degli stessi. Secondo 8,3 egli infuriava contro la Chiesa primitiva ed entrando nelle case prendeva uomini e donne e li faceva mettere in prigione. All'epoca, quindi, era al servizio dei sacerdoti favorevoli a Roma. In 9 si parla della sua conversione. Subito dopo la morte di Stefano, Saulo si dirige verso Damasco per ricondurre in catene a Gerusalemme i membri di quella Chiesa. È accompagnato da una squadra di armati e porta con sé i mandati di arresto del sommo sacerdote. Durante il viaggio egli ha un'esperienza traumatica che i commentatori hanno interpretato in vario modo: un colpo di sole, un attacco epilettico, una rivelazione mistica. In 9,1-19 e 22,6-16 si racconta che una luce dal cielo lo fa cadere da cavallo e una voce proveniente dal nulla lo chiama: «Saulo, Saulo, perché mi perseguiti? Saulo chiede alla voce di svelarsi: "Io sono Gesù, il nazareno" risponde la voce che poi gli ordina di proseguire verso Damasco, dove sarà informato di ciò che deve fare. Quando torna in sé, Saulo si accorge di essere cieco. Al suo arrivo a Damasco un membro della Chiesa gli ridà la vista e Saulo si fa battezzare interpretando l'esperienza come la manifestazione di Gesù che non aveva mai conosciuto di persona; si converte e prende il nome di Paolo». Cfr. R.H. EISENMAN, *Maccabees* cit, pp. 13 ss.; ID., *The Historical Provenance* cit., pp. 51 ss.

[167] Alcuni attribuiscono a Paolo di Tarso le censure dei testi ed il travisamento in chiave politica del messaggio del messia. Cfr. R.H. EISENMAN, *James, the brother of Jesus*, London 1997, pp. 3 ss. pp. 21 ss. (trad. di F. GENTA BONELLI, *Giacomo, il fratello di Gesù*, Milano 2007, pp. 116 ss.); M. BAIGENT-R. LEIGH, *op. cit*., pp. 183 ss.

[168] Cfr. J. WEISS, *Das älteste Evangelium*, Göttingen 1901; W. BUSSMANN, *Das Markus evangeli um und seine Quelle*, Königsberg 1904, pp. 48 ss.; J. JEREMIAS, *Le parole* cit., pp. 120 ss.

[169] Vd. HIERONYMUS. *Tractatus sive Homiliae* in *Psalmos* 135; *Commentarii* in *Mattheum* 12,13.

[170] Si presume che Matteo abbia redatto il suo primo vangelo in aramaico fra il 42 ed il 50 d.C.;

Un altro gruppo considerevole di vangeli fu quello dei *Vangeli gnostici*, di ispirazione neoplatonica, la cui elaborazione avvenne successivamente a quella dei sinottici. Essi si rivolsero essenzialmente alle classi intellettuali, fondando la funzione salvifica di Gesù nel magistero della sua parola e sollecitando l'accettazione della verità attraverso il convincimento razionale. Dagli gnostici Gesù di Nazareth è visto come simbolo della verità che illumina la conoscenza del bene e del male, per cui l'uomo può seguire la via della rettitudine per intima convinzione. Tali scritti non ebbero molto successo nelle diverse comunità cristiane, composte essenzialmente da masse popolari, a causa del loro carattere esoterico ed elitario; fu per questo che essi per primi ebbero l'appellativo di apocrifi[171]. Ciò nondimeno la dottrina gnostica ebbe tempo di spiegare una profonda influenza sul pensiero cristologico, come avvenne verso la metà del II secolo d.C. proprio nei confronti del *Vangelo di Giovanni*[172], il cui testo evidenzia una forte intrinsicità. Invece tra le masse, fin dai primi tempi del cristianesimo, si diffusero i c. d. *vangeli dualistici*, permeati da una particolare concezione di Dio: al Dio del bene si contrapponeva un Dio del male, in antitesi eterna e inconciliabile. Tali vangeli furono attribuiti a Simone Mago, contemporaneo dei primi apostoli e con maggior sicurezza a Marcione[173], che fece parte della comunità di Roma intorno alla metà del II secolo d.C. Fortemente avversata dalla prima comunità cristiana, perché in contrasto con il monoteismo, la concezione dualistica tornò ad imporsi solo a partire dal III secolo d.C., ma con poca fortuna, tramite il manicheismo[174], ordine religioso di origine persiana a lungo considerato una corrente del cristianesimo. Le teorie dei manichei unitamente ad una copiosa proto letteratura cristiana sono state

---

quello di Marco fu scritto fra il 55 ed il 58 d.C.; quello di Luca verso il 61-63 d.C. Cfr. G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano 1965, p. 68; A. BENOIT-M. SIMON, *Giudaismo e Cristianesimo*, Bari 1978, pp. 24 ss.; R. PENNA, *Le origini del Cristianesimo*, Roma 2004, pp. 15 ss.

[171] Cfr. L. SCARABELLI, *I vangeli apocrifi ora per la prima volta in nostra lingua tradotti*, Bologna 1867, pp. 34 ss.; W. HARTKE, *op. cit*., pp. 384 ss.; W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Chistentum*, Tübingen 1934, pp. 187 ss.; M. CRAVERI, *I vangeli apocrifi* cit., p. 36.

[172] Il *Vangelo di Giovanni* fu redatto a distanza di più di trent'anni da quelli sinottici e ha un andamento del tutto originale a partire dall'*incipit* del prologo: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. «([…] in principio era il Verbo, e il Verbo era presso di Dio, e il Verbo era Dio)». La tradizione afferma che l'apostolo scrisse il suo vangelo nella vecchiaia a Efeso, dove ospitò la madre di Gesù, contro chi negava la divinità del nazareno, per dimostrare la sua origine divina. Cfr. M. CRAVERI, *I vangeli apocrifi* cit., p. 34.

[173] Cfr. A. HARNACH, *Marcion, Das Evangelium von fromden Gott*, Leipzig 1920, pp. 34 ss.

[174] Il Manicheismo è una religione fondata dai Mani tra il 216 ed il 227 d.C. ed affonda le proprie radici nello gnosticismo. Secondo questa dottrina, alle origini dei tempi il re delle tenebre invase il regno del re della luce. Da allora, il mondo e gli uomini furono costituiti da una mescolanza di luce e tenebra, spirito e materia, bene e male. La salvezza si sarebbe raggiunta solo con la separazione dei due principi opposti e ritornando all'originaria condizione di purezza: i seguaci pertanto dovevano rinunciare alla carne, al sangue e al vino, praticare la castità ed evitare tutte le azioni contrarie al principio della luce. Cfr. S. PAHOR LABIB, *Coptic gnostic papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*, Cairo 1956, pp. 75 ss.; J.M. ROBINSON, *The Coptic Gnostic Library Today*, in *New Testament Studies* 14,3, Cambridge 1968, pp. 88 ss.; D. DONNINI, *Breve storia delle religioni*, Roma 1981, p. 45; M. CRAVERI, *I vangeli apocrifi* cit., p. 3.

abbandonate senza rimedio; solo una piccola parte è stata riconosciuta dalla Chiesa universale come veritiera ed attendibile.

2) Letteratura apocrifa greco-romana

Diverso è il discorso da fare per quanto riguarda la letteratura apocrifa[175] dal IV secolo d.C. in poi. Essa intanto non riguarda più, in linea di massima, l'interpretazione del messaggio cristiano ma particolarmente la persona di Gesù e anche quella di sua madre Maria. Fin dai primi anni del cristianesimo sono cominciati dibattiti circa un importante problema teologico: Gesù è un essere divino generato da Dio, un uomo adottato da Dio al momento del battesimo, un'emanazione di Dio o ancora un'apparenza fittizia presa da Dio per rivelarsi agli uomini? Il Con-cilio di Nicea del 325 d.C. affermò l'ientità di sostanza tra Dio e Gesù (generato ma non creato). Più tardi nel Concilio di Costantinopoli del 381 d.C., si aggiunseche, a formare un'unica persona con Dio e Gesù fosse lo Spirito Santo.

L'identità di Gesù con Dio aprì una grave questione: come può, si chiede Nestorio, patriarca di Costantinopoli, Maria, in quanto madre di Gesù, considerarsi madre di Dio? Può Dio essere generato? L'obiezione non venne considerata fino al 431 d.C. quando il Concilio di Efeso decretò che Maria fosse «Θεοτόκος, "*deipara*", madre di Dio».

Fu così che il suo culto cominciò ad avere uno sviluppo straordinario: si istituirono le feste dell'Annunciazione, della "Purificazione", della "Dormizione",

---

[175] Cfr. M. NEANDER, *Apocrypha, hoc est narrationes de Christo, Maria, Josepho, cognatione et familia Christi, extra Biblia*, Basel 1564, pp. 64 ss.; J. GRYNAEUS, *Monumenta SS. Patrum orthodoxographa,* Basel 1568, pp. 12 ss.; N. GLASER, *Apocripha*, Hamburg 1614, pp. 28 ss.; J. CHUEDONIUS, *Pseudo Novum Testamentum, exhibens Pseudovangelia, Acta, Epistolas, Apocalypses,* Helmstädt 1699, pp. 85 ss.; J.A. FABRICIUS, *Codex Apocryphus Novi Testamenti*, 1-2, Hamburg 1703, pp. 122 ss.; 3, Hamburg 1719, pp. 113 ss.; C.C. SCHMID, *Corpus omnium veterum apocryphorum extra Biblia*, Hadamar 1804, pp. 67 ss.; A. BIRCH, *Auctarium codicis apocryphi Novi Testamenti Fabriciani*, 1, Copenaghen 1804, pp. 33 ss.; J.C. THILO, *Codex Apocryphus Novi Testamenti*, Leipzig 1832, pp. 98 ss.; G.A. GILES, *Codex Apocryphus Novi Testamenti*, London 1852, pp. 76 ss.; C. TISCHENDORF, *Acta apostolorum Apocrypha*, Leipzig 1851, pp. 24 ss.; ID., *Evangelia Apocrypha adhibitis plurimis codicibus graecis et latinis*, Leipzig 1853 (2 rist. 1876), pp. 56 ss.; ID., *Apocalypses Apocriphae*, Leipzig 1866, pp. 123 ss.; A. RESCH, *Agrapha. Aussercanonische Evanglienfragmente*, Leipzig, 1889, (II rist) 1906, pp. 121 ss.; L. CONRADY, *Die Quelle der kanoschen Kindhetsgeschichte Jesus*, Göttingen 1900, pp. 340 ss.; A. HARNACK, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur*, Leipzig 1897, pp. 27 ss.; ID., *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900, pp. 98 ss.; ID., *Die Mission und Aufbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1902, pp. 65 ss.; ID., *Marcion* cit., pp. 34 ss.; E. ENNEKHE, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1904, pp. 12 ss.; M.R. JAMES, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1924, pp. 102 ss.; M. BOVER, *La Asunción de Maria*, Madrid 1947, pp. 44 ss.; G. BONACCORSI, *Vangeli apocrifi*, Firenze 1948, pp. 89 ss.; M. ERBETTA, *op. cit.*, 3, pp. 12 ss.; M. CRAVERI, *I vangeli apocrifi* cit., pp. 38 ss.; G. VERMES, *Gesù l'ebreo*, Roma 1983, pp. 44 ss.; A. GUIDA-E. NORELLI, *op. cit.*, pp. 14 ss.; A. PUIG I TÀRRECH, *I vangeli apocrifi. Traduzione,* in *Traduzioni e commenti*, 2 vol., Cinisello Balsamo 2010-2012, pp. 45 ss.; S. VENTURINI, *Il libro segreto di Gesù. I codici nascosti della resurrezione. I tre giorni che hanno cambiato il mondo*, Roma 2011, pp. 44 ss.; J. RATZINGER, *op. cit*., 2, pp. 12 ss.; 2, cit., pp. 11 ss.; 3 cit., pp. 10 ss.; R. GIACOBBO, *op. cit*., pp. 15 ss.

dell'"Assunzione", della "Natività di Maria". Un tale fervore produsse anche una serie di apocrifi intesi alla sua glorificazione nei quali sono stati trattati i temi dell'annunciazione, del fidanzamento di Maria con Giuseppe, della visita ad Elisabetta, del viaggio a Betlemme, per risalire fino alla nascita ed all'infanzia[176].

Una prosecuzione dei vangeli sulla natività di Maria, che con questi costituiscono un unico *corpus*, è rappresentata dai vangeli dell'infanzia di Gesù[177].

Il silenzio dei vangeli canonici sulla fanciullezza di Gesù[178] è colmato dagli apocrifi con il racconto di ogni sorta di miracolo; secondo Smith Lewis[179] essi sono spesso inopportuni, perché fanno apparire Gesù come un piccolo dio vendicativo e prepotente. Soprattutto le redazioni arabe ed armene sono ricche di elementi leggendari. Pure nei confronti di questi testi l'atteggiamento della Chiesa è ambivalente: non li accetta ma ne accoglie molti particolari[180].

Fabricius[181] si è fermato con dovizia sulla serie di apocrifi che riferiscono la discesa di Gesù all'inferno, legati ad una rielaborazione degli avvenimenti relativi al processo, alla morte e alla resurrezione.

Tuttavia come egli osserva non si tratta di una ricostruzione storica attendibile di alcuni aspetti della passione e quindi di un ampliamento rispetto ai vangeli canonici ma di una continuazione fantasiosa e ancor meno attendibile dello stesso racconto.

In tale contesto un rilievo particolare assumono gli scritti che attengono alla riabilitazione di Pilato e dei Romani, scagionandoli da ogni responsabilità per la condanna di Gesù, operata anche dagli evangelisti canonici per evidenti ragioni di opportunità, cioè per non offendere l'ambiente, anche abbastanza suscettibile, in cui si andava delineando la nuova religione.

Già dai primi secoli i Padri della Chiesa si erano stupiti della mancanza di qualsiasi documento ufficiale di Pilato che informasse il governo di Roma circa un processo che per i cristiani era di primaria importanza.

Dopo più di quattro secoli si tentò di colmare la lacuna. Esiste, infatti, un ampio *Ciclo di Pilato*: *Sentenza di Pilato*, *Anafora di Pilato*, *Paradosis di Pilato*, *Lettere*

---

[176] Questi apocrifi non hanno avuto soltanto un intento apologetico, la vita di Maria offre spunti per esortazioni alla castità, all'umiltà, alla carità, alla fede. E la Chiesa mentre ufficialmente non li ha riconosciuti, d'altro canto ne ha accettato il loro valore di scritti edificativi e tacitamente molti particolari: le date di nascita e di morte di Maria, i nomi e le vicende dei suoi genitori, l'età senile di Giuseppe con tutte le complicazioni dei fratelli o fratellastri di Gesù. Sono di questo parere E.A.W. BUDGE, *The History of the Blessed Mary and History of the Likeness of Christ*, 2. voll., London 1899, pp. 167 ss.; ID., *Legends of our lady Mary the perpetual virgin and her mother Hanna*, London 1922, pp. 48 ss.; H.P. DANIEL ROPS, *Les Evangiles de la Vierge*, Paris 1948, pp. 19 ss., in vari passaggi dei loro scritti.

[177] Cfr. A. SMITH LEWIS, *Apocrypha syriaca*, Cambridge 1894, 1896, 1900, 1902, pp. 40 ss.; ID., *Apocrypha arabica*, Cambridge 1902, pp. 87 ss.; C. MICHEL-P. PEETERS, *Evangiles Apocryphes*, 2 vol., 1911 e 1914, pp. 37 ss.

[178] Cfr. J. RATZINGER, *op. cit*., 1, pp. 88 ss.

[179] Cfr. A. SMITH LEWIS, *Apocrypha syriaca* cit., pp. 44 ss.; ID., *Apocrypha arabica* cit., pp. 63 ss.

[180] Cfr. H. DANIEL ROPS, *op. cit*., pp. 51 ss.; A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1963, p. 129; p. 283.

[181] Cfr. J.A. FABRICIUS, *op. cit.*, 1-2, pp. 44 ss.

di Pilato a Erode, *Lettere di Pilato a Tiberio*, *Vendetta del Salvatore*, *Morte di Pilato*, *Guarigione di Tiberio*[182]. Solo in uno di questi resoconti Pilato non è visto con simpatia. Altrimenti tutto l'odio si riversa sugli Ebrei, popolo deicida, e uno di questi vangeli, la *Vendetta del Salvatore*, si ispira addirittura alla distruzione di Gerusalemme compiuta da Tito nel 68 d.C.

Come dicevo esordendo nonostante la pretesa di questi scritti di autenticare molte invenzioni come documenti storici, l'elemento fantasioso che vi predomina ne scalfisce la credibilità.

Ne va comunque giustificata la buona fede nel momento in cui risultano mossi non dall'intento di fornire narrazioni fiabesche e vellità eretiche volte a divulgare verità in contrasto con la tradizione della Chiesa ma solo dalla volontà di compendiare i racconti evangelici canonici a scopo moralistico. Così è stato anche per gli apocrifi scritti negli anni del primo Medioevo; essi tentarono di fornire materiale capace di confortare una massima tra i fedeli.

Più tardi, soprattutto durante i grandi moti ereticali dei secoli XI e XIII furono divulgati altri testi religiosi, predisposti con l'intenzione di denunciare la corruzione della Chiesa e la sua deviazione dai precetti evangelici. Ma questi hanno avuto poca fortuna, circoscritta per lo più alle sette che se ne fecero promotrici. Per contro con l'Umanesimo si è instaurata un'attenta tradizione di studi sulla letteratura apocrifa, inaugurata nel 1552 con la pubblicazione a Basilea di uno dei Vangeli di Maria in traduzione latina di Guillaume Postel, il quale l'aveva scoperto e chiamato *Protovangelo*[183], convinto che si trattasse del più antico fra tutti gli scritti neotestamentari.

3) Il Protovangelo di Giacomo

Il *Protovangelo di Giacomo*[184] viene di norma collocato al primo posto nel

[182] Si tratta di una complessa raccolta che ebbe vasta risonanza nel Medioevo, di origine antica ma di tradizione sostanzialmente indipendente dai vangeli canonici. Cfr. M. NEANDER, *op. cit*.,pp. 64 ss.; M. CRAVERI, *I vangeli apocrifi* (con un saggio di Geno Pampaloni), Torino 1969, pp. 380-381; L. MORALDI (a cura di), *Tutti gli apocrifi del Nuovo Testamento*, Casale Monferrato 1994, pp. 386-750.

[183] Cfr. G. POSTEL, *Protovangelion, sive de natali bus Jesu Christi et ipsius matris Virginis Mariae, sermo historicus divi Jacobi minoris, ex graeco in latinum translatum*, Basel 1552, pp. 44 ss. Questa denominazione è stata data all'apocrifo dallo studioso, ma in realtà i manoscritti originari portano titoli come "*Racconto storico sulla nascita della Santissima Madre di Dio e semprevergine Maria*", "*Nascita di Maria*", "*Santa Madre di Dio e gloriosissima Madre di Gesù Cristo*". La datazione degli scritti si presume risalga al IV secolo d.C. e ciò sembrerebbe essere confermato dall'utilizzo nei documenti dell'attributo *θεοτόκος* ("Madre di Dio"), prerogativa della quale si incominciò a discutere solo a partite dal IV secolo d.C., per cui le copie di questo scritto non possono verosimilmente essere collocate in epoca anteriore. Sul punto cfr. più diffusamente E.A.W. BUDGE, *The History* cit., pp. 44 ss.; ID., *Legends of our lady Mary* cit., pp. 78 ss.; H.P. DANIEL ROPS, *op cit*., pp. 129 ss.; M. BOVER, *La Asunción* cit., pp. 67 ss.

[184] Cfr. G. POSTEL, *op. cit*., pp. 77 ss.; E. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, Paris 1910, pp. 22 ss.; E. PISTELLI, *Il Protovangelo di Giacomo*, Lanciano 1919, pp. 14 ss.; G. ROTUNNO-E. BARTOLETTI, *Il Protovangelo di Giacomo*, Venezia 1950, pp. 96 ss.; E. STRYCKER, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*, Bruxelles 1961, pp. 67 ss.; A. CERINOTTI, *Vangeli Apocrifi* cit., p. 13;

gruppo dei vangeli apocrifi della natività di Maria e dell'infanzia di Gesù, non solo per i numerosi particolari che offre sulla nascita di Gesù e sulla vita di Maria ma soprattutto perché ha costituito il modello di altre composizioni del genere.

Poiché l'Autore dichiara di chiamarsi Giacomo, comunemente il *Protovangelo* viene attribuito a Giacomo il Minore fratello del Signore[185], e perciò la sua composizione è ritenuta non posteriore all'anno 150 d.C. ed è considerato più un testo extracanonico che un apocrifo, essendo stati accettati tacitamente dalla Chiesa, molti particolari della vita di Maria come dati storici.

Ma contro questa tesi suggestiva, che fa del Protovangelo uno dei più antichi documenti cristiani, quasi coevo ai vangeli canonici, e secondo Ludwig Conrady[186] persino precedente a Luca e a Matteo, esistono validi argomenti.

Innanzitutto manca qualsiasi testimonianza sicura prima del VI secolo d.C. Un accenno lo si trova in Origene[187], il quale menziona un *Vangelo di Giacomo il Minore*, fratello di Gesù; ciò non dimostra che si tratti proprio del testo che si possiede sotto questo nome e anche il fatto che, verso la metà del II secolo d.C., Giustino[188] già parli di una grotta come luogo in cui nacque Gesù non è sintomatico del fatto che egli abbia conosciuto lo scritto in questione.

È nel *Commentario all'Exaemeron* di Eustachio di Antiochia che il *Protovangelo* viene esplicitamente citato e descritto per la prima volta. Ma come è stato accertato da Revillout[189] tale commentario è ben posteriore al IV secolo d.C., cui veniva originariamente fatto risalire.

Oltre al silenzio della Patristica intorno al *Protovangelo* vi è poi il fatto significativo che se ne posseggono oltre venti manoscritti in lingua greca e numerose versioni orientali ma nessuna in latino. Ciò significa che la Chiesa occidentale

---

M. CREVERI, *I Vangeli Apocrifi* cit., p. 5.

[185] Proclamando nel V secolo d.C. il dogma della verginità di Maria, la Chiesa ha categoricamente negato la possibilità che Gesù non fosse figlio unico. Non sono di questo parere R. EISENMAN, *James, the brother* cit., pp. 116 ss.; p. 3; ID., *Maccabees,* cit., pp. 4-6; ID., *The Historical* cit., pp. 51 ss.; M. BAIGENT-R. LEIGH, *op. cit*., pp. 183 ss.; E. AMANN, *op. cit.*, pp. 167 ss. Secondo questi studiosi numerosi documenti attesterebbero che Gesù ebbe dei fratelli, il più importante dei quali fu Giacomo, detto il Giusto. Alla morte di Cristo, Giacomo divenne il nuovo capo carismatico della comunità di Gerusalemme, che nella tradizione più tarda sarà riconosciuta con il nome della Chiesa delle origini. Per lo più Giacomo appare come un intransigente conservatore del cristianesimo nelle sue forme primordiali. Ed è contrapposto a Paolo, che rappresenta il primo cristiano "eretico" i cui insegnamenti, sono considerati una lampante deviazione. Giacomo è vissuto veramente ed ha svolto un ruolo più importante di quanto in genere gli venga riconosciuto: fu il principale capo dell'opposizione anti romana, tanto che la sua lapidazione causò la sollevazione contro Roma (Giuseppe Flavio, *Antiquit.* 20,19 racconta che il Sinedrio convocò Giacomo il fratello di Gesù chiamato Cristo ed alcuni suoi amici. Accusati di aver violato la legge vennero riconosciuti colpevoli e furono lapidati). Di certo vi è che Giacomo fu il più fedele custode del *corpus* di insegnamenti originari del Maestro, l'esponente della purezza dottrinale e della rigorosa adesione alla legge.

[186] Cfr. L. CONRADY, *op. cit.*, pp. 20 ss.; P.G. BONACCORSI, *op. cit.*, pp. 15 ss.

[187] Vd. ORIGENES, *Commentarium in Evangelium Matthaei* 10,17.

[188] Vd. JUSTIN NEAPOLIS, *Cum Tryphone Judueo Dialogus* 78,5.

[189] Cfr. E. REVILLOUT, *Apocryphes coptes du Nouveau Testament,* Paris 1876, pp. 124 ss.; R. REITZENSTEIN, *Die Vorgeschicte der christlichen Taufe,* Leipzig 1929, pp. 65 ss.

abbia tardato molto ad accogliere l'apocrifo con le sue notizie intorno a Maria, il che non sarebbe avvenuto se le stesse fossero state ritenute provenienti da un fratello di Gesù.

Infine, la scarsa conoscenza della geografia palestinese e delle usanze locali ha persuaso gli studiosi a ritenere improbabile che vi fosse un originale del *Protovangelo* scritto in lingua aramaica. Come osserva Craveri[190], viene meno la tesi di Conrady[191], secondo cui il *Protovangelo* sarebbe stato addirittura la fonte dei vangeli canonici di Luca e Matteo, per quanto riguarda il racconto dell'annunciazione e della natività e, appare molto incerta anche l'opinione di Culmann[192] secondo cui il *Protovangelo*, Luca e Matteo deriverebbero da una tradizione orale comune.

In base all'attenta ricostruzione di Harnack[193], il *Protovangelo* si compone di tre parti distinte e non essendo un'opera organica è impensabile ritenere che sia stata scritta da un solo autore:

1. Γέννα Μαρίας (1-18,1): nascita e vita di Maria fino alla nascita di Gesù;

2. *Apocryphum Iosephi* (18,2-21): commozione e ansia di Giuseppe (raccontate in prima persona) in cerca di una levatrice; constatazione da parte della stessa della verginità di Maria;

3. *Apocryphum Zachariae* (22-25): aggiunta che non si trova in tutti i manoscritti, con il racconto della strage degli innocenti e dell'uccisione del sacerdote Zaccaria.

Molto probabilmente ciascuna sezione ha avuto all'inizio una sua vita autonoma ed è stata successivamente assemblata alle altre, grazie a quell'elemento comune rappresentato, soprattutto per le prime due, dall'intento apologetico insito nel culto della Madonna. E ciò è avvenuto, verosimilmente, a partire dal IV secolo d.C., quando cominciò a diffondersene l'uso. Di conseguenza, alla luce di tali considerazioni, il *Protovangelo di Giacomo* non può che essere ascritto a quell'epoca[194].

Esso dunque non è la fonte di Luca, anzi al contrario dipende proprio da esso. Il sobrio racconto che viene fornito dall'evangelista sull'annunciazione a Maria e sulla nascita di Gesù, è servito di base per arricchirne la leggenda con elementi biblici e nello stesso tempo con invenzioni fantasiose, onde spostare l'interesse della comunità cristiana da Gesù, che fino ad allora era stato il protagonista della letteratura neotestamentaria, a Maria, e di riflesso anche a Giuseppe, che nel *Protovangelo di Giacomo* acquistano rilievo di personaggi principali[195].

---

[190] Cfr. M. CRAVERI, *I vangeli apocrifi* cit., p. 6.

[191] Cfr. L. CONRADY, *op. cit.*, pp. 20 ss.

[192] Cfr. O. CULMANN, *Kindheitse vangeli*, in E. ENNEKHE, *Neutestamentliche Apokryphen*, 3, Tübingen 1959, pp. 67 ss.

[193] Cfr. A. HARNACK, *Die Chronologie* cit., pp. 15 ss.

[194] Cfr. M. CREVERI, *I vangeli apocrifi* cit., pp. 6 ss.; per qualche riflessione cfr. B. LUCREZI, *La dannazione di Giuda*, Napoli 2014.

[195] Cfr. G. BRUNET, *Les Evangiles Apocryphes*, Paris 1849, pp. 234 ss.; R. CLEMENTS, *Die geheimgehaltenen oder sogenannten apocryphen Evangelien*, Stuttgard 1850, pp. 34 ss.; R. HOFMANN, *Das Leben Jesu nach den Apocryphen*, Leipzig 1853, pp. 13 ss.; 2, 1876, pp. 44 ss.; B.H. COWPER, *The Apocryphal Gospels*, London 1867, pp. 67 ss.; 2, 1878, pp. 68 ss.; WALKER, *Apocryphal Gospelsand revelations*,

4) Il Vangelo di Giuda

L'incessante lavoro degli studiosi[196] sugli scritti apocrifi è stato premiato nel corso degli anni da scoperte interessanti, a volte addirittura sensazionali. Tra il 1897 ed il 1905 vennero ritrovati in Egitto alcuni frammenti di papiri che riportavano massime di Gesù. I testi erano molto danneggiati e la loro difficile lettura diede adito a svariate congetture. Solo in questi ultimi anni è stato possibile identificarli con passi di vangeli apocrifi già noti[197]: dalla fine dell'Ottocento ad oggi, pur vertendo le ricerche degli esperti prevalentemente sulla protoletteratura cristiana, non è diminuito l'interesse per i *Vangeli dell'infanzia*, i *Vangeli di Maria* e i cicli della passione, della resurrezione e della discesa all'inferno[198].

Ma vi è di più. Nell'ultimo ventennio tre importanti scoperte archeologiche hanno costretto gli studiosi a modificare gli orientamenti critici assunti in precedenza, incrementando un acceso dibattito.

Nel 1945 a Nag Hammâdi, presso Khenoboskion, nell'Alto Egitto, gli scavi hanno portato alla luce un'intera biblioteca gnostica, contenente testi di vangeli e altre opere finora completamente ignorate[199].

Nel 1947 sono stati rinvenuti a Qumrân, nei pressi del Mar Morto dei rotoli contenenti commenti biblici e il *Manuale di Disciplina* di una setta religiosa, gli esseni, contemporanea al primitivo cristianesimo, di cui si parlerà più dettagliatamente in seguito e che, come potrà vedersi, presenta numerosi punti di contatto con la primitiva comunità cristiana.

Ma la scoperta più clamorosa avvenne negli anni Settanta, quando alcuni contadini trovarono, nei pressi di Al Minia, in Medio Egitto, celato in una caverna, un codice su papiro, oggi designato come *Codex Tchacos*, la cui terza parte con- tiene il c.d. *Vangelo di Giuda*[200]. Dopo diverse peripezie esso fu pubblicato per la

---

Edinburgh 1890, pp. 55 ss.; C. MICHEL, *Evangiles Apocryphes*, 1, Paris 1911, pp. 134 ss.; 2, 1924, pp. 156 ss.; E. GONZALES BLANCO, *Los Evangelios Apócrifos*, 1, Madrid 1934, pp. 144 ss.; F. AMIOT, *Evangiles Apocryphes*, Paris 1952, pp. 236 ss.; M. TESTUZ, *Nativité de Maria*, Paris 1958, pp. 89 ss.

[196] Cfr. G. BRUNET, *op. cit.*, pp. 34 ss.; R. CLEMENTS, *op. cit.*, pp. 67 ss.; R. HOFMANN, *op. cit*., pp. 240 ss.; B.H. COWPER, *op. cit.*, pp. 22 ss.; A. WALKER, *op. cit.*, pp. 76 ss.; C. MICHEL, *op. cit*., pp. 24 ss.; E. GONZALES BLANCO, *Los Evangelios* cit., pp. 16 ss; F. AMIOT, *op. cit*., pp. 320 ss.; J. JEREMIAS, *Le parole* cit., pp. 24 ss.; M. CRAVERI, *Gli studi sovietici* cit., pp. 1-2; ID., *I vangeli apocrifi* cit., pp. 34; L. CONRADY, *op. cit.*, pp. 20 ss.; A. SMITH LEWIS, *Apocrypha syriaca* cit., pp. 96 ss.; ID., *Apocrypha arabica* cit., pp. 90 ss.; C. MICHEL-P. PEETERS, *op.cit*., pp. 19 ss.; H. DANIEL ROPS, *op. cit*., pp. 48 ss.; A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos* cit., pp. 283 ss.; J.A. FABRICIUS, *op. cit.*, pp. 1-2; 44 ss.

[197] Cfr. per tutti J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte* cit., pp. 24 ss.

[198] Cfr. A. SMITH LEWIS, *Apocrypha syriaca* cit., pp. 96 ss.; ID., *Apocrypha arabica* cit., pp. 90 ss.; C. MICHEL-P. PEETERS, *op. cit*., pp. 19 ss.; H. DANIEL ROPS, *op. cit.*, pp. 48 ss.; E.A.W. BUDGE, *The History* cit., pp. 99 ss.; ID., *Legends of our lady Mary* cit., pp. 22 ss.

[199] Cfr. per tutti M. CRAVERI, *I vangeli apocrifi* cit., pp. 38 ss.

[200] T. CHURTON, *The kiss of death* (tr. it., *L'ultimo vangelo*), Milano 2006, pp. 12 ss.; B. ISCARIOTA, *Il Vangelo secondo Giuda*, Milano 2007, pp. 14 ss.; J.M. ROBINSON, *The secrets of Judas* (trad. it., *I segreti del Vangelo di Giuda*), Milano 2007, pp. 12 ss.; P. ELAINE-L. KAREN KING, *Il vangelo ritrovato di Giuda*, Milano 2007, pp. 15 ss.

prima volta nel 2006 dalla National Geographic Society di Washington[201].

Il testo è nella traduzione copta ma con tutta probabilità fu composto in greco, verosimilmente intorno alla metà del II secolo d.C., come viene confermato da Ireneo di Lione, il quale, nella sua opera *Contro le Eresie*, scritta verso il 180 d.C., riferiva di un vangelo di Giuda. Anche Wurst[202] nel suo saggio assume la possibilità che la menzione di Ireneo e degli altri dopo di lui, sia da identificare con una versione del *Codex Tchacos* che probabilmente risale alla prima parte del IV secolo d.C.[203].

Se la datazione è esatta bisogna dedurne che per circa milleseicento anni il messaggio contenuto in tale scritto sia rimasto celato.

Nei vangeli del *Nuovo Testamento* Giuda Iscariota è ritratto come il traditore di Gesù, colui che consegna il Maestro alle autorità romane; c'è poco in lui, che riesca a porlo in relazione con la sua buona novella.

Nel *Vangelo di Luca*[204] si dice che Satana entra in Giuda e lo spinge alla sua deprecabile azione mentre in quello di Giovanni, Gesù stesso si rivolge ai dodici discepoli e dice che uno di loro, appunto Giuda, è un demonio.

La fine di Giuda, secondo il *Nuovo Testamento* è ignominiosa quanto le sue azioni. Accetta dalle autorità di Gerusalemme denaro insanguinato per tradire il Maestro, quindi finisce con l'impiccarsi (in Luca) o con il ventre squarciato, andando incontro a una morte agghiacciante (negli *Acta Apostolorum*). Nell'arte cristiana Giuda è sempre raffigurato mentre tradisce il Maestro con un bacio; il bacio di Giuda.

Per contro nell'apocrifo il personaggio è un eroe; è la figura più vicina a Gesù che non ha tradito, essendogli stato chiesto di tradire sulla base di un improcrastinabile progetto salvifico. Non artefice ma vittima del suo stesso tradimento e della dannazione che ne conseguì.

Kasser, Meyer e Wurst[205] si chiedono: ma se Giuda non avesse commesso il

---

[201] Dopo essere stato rinvenuto, il papiro fu acquistato e venduto da commercianti antiquari, poi nascosto e portato attraverso tre continenti, subendo in ogni fase danni che lo ridussero in buona parte in frammenti. Nel 2001 Rodolphe Kasser, professore emerito presso la Facoltà di Arti dell'Università di Ginevra unitamente al conservatore Florence Darbre e dal 2004 assieme a Gregor Wurst, professore di storia del Cristianesimo presso la Facoltà di Teologia cattolica dell'Università di Augsburg, in Germania, iniziò una delicata, minuziosa e precisa opera di ricomposizione e di restauro del papiro.

[202] Cfr. G. WURST, *Das Bemafest der ägyptischen Manichäer. Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 8*, Altenberge 1995, pp. 11 ss.

[203] Anche se la datazione con il carbonio 14 permette una lieve anticipazione del codice. Sul punto cfr. R. KASSER-M. MEYER-G. WURST, *Il vangelo di Giuda*, Novara 2006, p. 10; U. WILCKENS, *op. cit*., pp. 122 ss.; M. HENGEL-A.M. SCHWEMER, *op. cit*., p. 345; M. REISER, *op. cit*., p. 234; T. SÖDING, *Geist in Buchstaben* cit., pp. 35-50; A. PUIG I TÀRRECH, *op. cit*., pp. 45 ss.; J. RINGLEBEN, *op. cit*., pp. 24 ss.; K. HEINZ MENKE, *op. cit*., pp. 78 ss.; A. AMATO, *op. cit*., pp. 23 ss.; R. CANTALAMASSA-R. PENNA-G. SEGALLA, *op. cit.*, pp. 56 ss.; L.D. CHRUPCALA, *op. cit*., pp. 23 ss.; F. RINALDO, *op. cit.*, pp. 11 ss.; J. RATZINGER, *op. cit*., 1, pp. 12 ss.; 2, cit., pp. 11 ss.; 3, cit., pp. 10 ss.; R. PENNA, *Gesù di Nazareth* cit., pp. 88-97; R. GIACOBBO, *op. cit*., pp. 15 ss.

[204] Vd. ORIGENES, *Homiliae in Lucam* 1.

[205] Cfr. R. KASSER-M. MEYER-G. WURST, *op. cit*., p. 16.

tradimento più esecrato della storia, Gesù sarebbe stato condannato alla crocifissione per poi risorgere e salire al cielo? Il sacrificio compiuto per la salvezza degli uomini avrebbe avuto luogo senza il bacio rivelatore nell'Orto del Getsemani?

Il *Vangelo di Giuda* cerca di dare a tale proposito delle risposte esaurienti, partendo dall'analisi, in un'ottica completamente inedita, della figura dell'uomo che si vendette per trenta denari ed ipotizzando che egli fosse, non un traditore ma il vero catalizzatore della rivelazione, una pedina fondamentale nel piano divino, un discepolo convinto di agire in modo utile e positivo[206].

Nel testo, inoltre, è differente anche la figura di Gesù. Egli è un salvatore non per la carne mortale[207] che porta su di sé ma per l'anima che vi riposa; la vera dimora di Gesù non è il mondo terreno, imperfetto, ma il mondo divino della luce e della vita.

Per Gesù la morte non è una tragedia, né è un male necessario per guadagnare il perdono dei peccati. Qui, diversamente dal *Nuovo Testamento*, egli sorride spesso delle debolezze dei discepoli e in genere dell'umanità. La morte, in quanto abbandono ad un'altra dimensione non deve essere motivo di paura né di timore. Lungi dall'essere un'occasione di tristezza, essa è il mezzo attraverso cui si viene liberati al fine di poter fare ritorno ad una dimora celeste: Giuda, tradendolo, ha agevolato il ricongiungimento alla sua natura divina.

Si deduce che anche il *Vangelo di Giuda* appartenga al novero dei vangeli gnostici, rientranti nella categoria della proto letteratura cristiana[208].

Composto probabilmente verso la metà del II secolo d.C., molto verosimilmente sulla base di idee e fonti precedenti, il testo è rappresentativo di una forma primitiva di spiritualità che enfatizza la γνώσις, ossia la conoscenza: la conoscenza mistica, quella di Dio e dell'essenziale unicità di sé con Dio.

Un approccio così diretto, come quello che si trova nella spiritualità gnostica, non richiede intermediari di sorta (Dio, dopo tutto, è lo spiritio e la luce interiore per cui non poteva non essere avversata dalla Chiesa primitiva e dagli eresiologi in seno alla stessa).

Sicchè il vangelo gnostico di Giuda restituisce il colpo, accusando i capi e i membri della Chiesa nascente di ogni genere di comportamento ripugnante.

I cristiani rivali non sono altro che servi del Dio che governa il mondo terreno, la cui esistenza rispecchia i loro modi disgustosi.

È menzionato Seth, personaggio ben noto nella *Genesi*, con cui si conclude nel senso che gli esseri umani con la nozione di Dio appartengano alla sua generazione.

Questa forma particolare di pensiero gnostico è spesso definita dagli studiosi

---

[206] Cfr. R. KASSER-M. MEYER-G. WURST, *op. cit.*, pp. 16 ss.; T. CHURTON, *op. cit.*, pp. 22 ss.; B. ISCARIOTA, *op. cit.*, pp. 7 ss.; J.M. ROBINSON, *op. cit.*, pp. 12 ss.; P. ELAINE-L. KAREN KING, *op. cit.*, pp. 10 ss.

[207] Cfr. R. KASSER-M. MEYER-G. WURST. *op. cit.*, p. 16.

[208] Cfr. S. PAHOR LABIB, *op. cit.*, pp. 75 ss.; J.M. ROBINSON, *op. cit.*, pp. 44 ss.; D. DONNINI, *Breve storia delle religioni* cit., pp. 45; M. CRAVERI, *I vangeli apocrifi* cit., 3; R. KASSER-M. MEYER-G. WURST, *op. cit.*, pp. 5 ss.

proprio come sethiana[209]. Nella narrazione della *Genesi*, Seth, terzo figlio di Adamo ed Eva, nasce dopo la tragica vicenda fratricida di Caino ed Abele, rappresentando un nuovo inizio per l'umanità.

Il fatto di appartenere alla sua generazione, dunque, nel vangeo di Giuda e nei libri sethiani dello stesso tipo equivale a far parte dell'umanità illuminata. E tale è la buona novella di salvezza.

Nella parte centrale del vangelo, Gesù insegna a Giuda i misteri dell'universo. Nel suo vangelo, come in altri vangeli gnostici il Cristo è prima di tutto un Maestro e un rivelatore di sapienza e conoscenza, non un salvatore che muore per i peccati del mondo. Il problema fondamentale della vita umana non è il peccato ma l'ignoranza e la via migliore per affrontarlo non è quella della fede ma quella della conoscenza[210].

La rivelazione che Gesù impartisce a Giuda mostra una teologia e una cosmologia ancora piuttosto complesse contenenti pochi elementi cristiani: Gesù dice a Giuda che all'inizio vi era una divinità infinita, completamente trascendente e che, attraverso una serie di emanazioni e creazioni, i cieli si sono colmati di luce e gloria divina.

La divinità è elevata al punto che nessun termine finito la può descrivere adeguatamente; persino la parola Dio, risulta inadeguata per farlo. Il mondo, invece, è dominato da un governatore inferiore, da un Dio creatore chiamato Nabro (ribelle) o Yaldabaoth, maligno e abietto[211]. Da qui i problemi terreni e la necessità di ascoltare parole di sapienza, diventando consci di una più profonda luce interiore. Si è migliori di questo mondo, spiega Gesù, perché appartenenti a quello divino. Se egli è figlio del divino lo è anche l'uomo.

Inoltre riecheggia nel vangelo la convinzione platonica secondo la quale ogni persona ha la sua stella e che il destino di ciascuno è legato al proprio astro. Anche Giuda ha il suo. Verso la fine del testo, poco prima che si trasfiguri e riceva l'illuminazione in un nembo lucente, Gesù gli dice: «leva gli occhi e osserva la nube e la luce in essa, e le stelle intorno. La stella che indica la via è la tua stella»[212].

---

[209] Cfr. W.A. CRUM, *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939, pp. 23 ss.; J. DORESSE, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics: An Introduction to the Gnostic Coptic Monuscripts Discovered at Chenoboskion*, New York 1960 (ult. rist. 1997), pp. 23 ss.; J. JONAS HANS, *The Gnostic religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston 1963, pp. 56 ss.; N. BROX, *Offenbarung, Gnosis und gnosticher Mythos bei Irenäus von Lyon*, Salzburger 1966, pp. 45 ss.; M. KRAUSE-L. PAHOR, *Gnostische und hermetische Scriften aus Codex II und VI, Deutschen Archäologishen Instituts Kairo*, Glückstadt 1971, pp. 24-65; A. LAYTON BENTLEY, *The Gnostic Scriptures: A New Translation with Annotations and Introductions*, Doubleday 1987, pp. 26 ss.; P. ELAINE, *Gnostic Judaism, and egyptian Christianity*, Minneapolis 1990, pp. 51 ss.; I. CULIANU, *The Tree of Gnosis: Gnostic Mithology from Early Crystianity to Modern Nihilism*, San Francisco 1992, pp. 55 ss.; H. MACCOBY, *Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil*, New York 1992, pp. 11 ss.; L. KING KAREN, *What is Gnosticism?*, Cambridge 2003, pp. 23 ss.; C. MARKSCHIES, *Gnosis: An Introducion*, Londra 2003, pp. 26 ss.; M. MAYER, *The Gnostic Discoveries: The Impact of the Nag Hammadi Library*, San Francisco 2005, pp. 87 ss.; ID., *The Gnostic Gospels of Jesus: The Definitive Collection of Mystical Gospels and Secret Books about Jesus of Nazareth*, San Francisco 2005, pp. 23 ss.

[210] Nel *Vangelo di Giuda* Gesù insegna la nozione che può sdradicare l'ignoranza e condurre alla conoscenza di sé e di Dio.

[211] Cfr. R. KASSER-M. MEYER-G. WURST, *op. cit.*, pp. 112-113.

[212] Cfr. R. KASSER-M. MEYER-G. WURST, *op. cit.*, pp. 141-142.

Per concludere, in contrasto con i vangeli del *Nuovo Testamento*, Giuda Iscariota è presentato come una figura interamente positiva, un modello di comportamento per tutti coloro che aspirano a essere discepoli di Gesù. Egli non ha fatto nulla che il Maestro non gli abbia chiesto, ascoltandolo e rimanendogli fedele. Si rivela amato discepolo e suo amico. Se da un punto di vista dottrinale il *Vangelo di Giuda* risulta piuttosto inattendibile, da un punto di vista strettamente processuale pur non aggiungendo molto allo stato di quanto è conosciuto, fornisce la conferma di elementi di una qualche utilità circa la *delatio* sofferta dal nazareno e le convulse vicende in cui si consumano i suoi ultimi giorni di vita.

5) I Vangeli di Pietro e di Nicodemo

Altri due testi mi sembrano particolarmente interessanti: il vangelo di Pietro[213]

[213] Nei primi mesi del 1887 gli scavi condotti dall'archeologo francese Eugène Grébaut, non lontano dal Cairo, portarono alla luce i resti della città di Akhmim. Nella tomba di un monaco, nel cimitero cristiano, fu rinvenuto un manoscritto greco risalente al VII o VIII secolo d.C. Delle sessantasei pagine di cui si compone, la prima contiene una decorazione a forma di croce mentre dalla seconda alla dodicesima è conservato un frammento ormai identificato come il vangelo di Pietro; nelle altre pagine sono conservati un frammento dell'Apocalisse di Pietro, due passi del primo libro di Enoch e un frammento degli atti di san Giuliano. Il testo fu pubblicato per la prima volta a Parigi nel 1892 nelle *Mémoires publiées par les membres de la mission archéologique française au Caire*. L'opera fu divisa in quattordici capitoli nell'edizione di Robinson e in sessanta versetti in quella di Harnack, comunemente seguita. Esistono altri tre brevi frammenti greci che sono accostati al codice del Cairo: di questi solo il P. Oxy 2949, datato al II-III secolo d.C. e conservato ad Oxford, attiene quasi certamente al vangelo di Pietro, riproducendone parzialmente il versetto 2, 3: «[...] Si trovava là Giuseppe, l'amico di Pilato e del Signore. E allorché vide che lo avrebbero crocifisso, andò da Pilato e gli chiese il corpo del Signore per la sepoltura». La datazione del vangelo di Pietro è fatta risalire intorno al periodo 150-190 d.C., stante la sua dipendenza dai vangeli sinottici e da Giovanni, costituendo la lettera del vescovo Serapione riportata da Eusebio il termine *ante quem*. Chi invece non presta fede a questa testimonianza, tende a spostarne in avanti la data di composizione, a motivo della forte intonazione antigiudaica, la quale ne prova la scrittura lontano dalla Palestina e che la rottura con gli ambienti ebraici si fosse già consumata. Altri studiosi, come W.J.D. CROSSAN, *The Cross That Spoke: The Origins of the Passion Narrative*, San Francisco 1988, lo ritengono invece una fonte molto antica. Secondo C. MAURER, *Das Petrusevangelium*, in *E. Hennecke, Neuetestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1959, sarebbe «un tardo sviluppo del materiale tradizionale dei quattro vangeli canonici» mentre per KAESTLI, *op. cit.*, conterrebbe «espressioni desunte indifferentemente dall'uno o dall'altro dei Vangeli canonici, senza particolari motivi dottrinali che giustifichino tale scelta. I ritocchi e le aggiunte servono soltanto, nelle intenzioni dell'autore, a convalidare e a colorire meglio il racconto canonico». Anche J. DI GIRI, fa risalire il vangelo di Pietro ai primissimi decenni del cristianesimo, *Les nouvelles hypothèses sur les origines du christianisme. Enquête sur les recherches recente*, Paris 2011, p. 177 «L'Évangile de Pierre attribue la crucifixion de Jésus aux Juifs et non pas aux Romains, ce qui paraît invraisemblable: seul le pouvoir romain pouvait condamner à mort». L'argomento risponde alla natura tematica degli scritti neotestamentari, in genere, e alla loro visione, in particolare, nei confronti del popolo ebraico, nonché alla fase storica caratterizzata dall'opposizione al giudaismo ortodosso ufficiale e dal desiderio di legittimarsi presso l'autorità romana. Vi apparirebbero addirittura tracce di docetismo. L'esistenza del vangelo di Pietro è attestata diverse volte nella letteratura cristiana antica ma, in tutti i casi tranne uno, il testo non è citato né se ne racconta la nascita. Per uleriori approfondimenti rinvio a M. MIGLIETTA, *I.N.R.I.* cit., pp. 9 ss.; 183 ss., limitandomi a segnalare l'esistenza di un reperto archeologico, del VI-VII secolo d.C., pubblicato

ed il vangelo di Nicodemo[214], entrambi redatti, in origine, tra la fine del I e l'inizio del II secolo d.C., ossia, significativamente, nell'ambito di uno scorcio temporale non molto distante dai vangeli canonici, che, pertanto, possono essere ricondotti ad una comune esperienza circa la progressiva analisi dell'effettiva portata storica e sociale delle comunità cristiane primitive. Il vangelo di Pietro, o quello che ne resta, testimonia, tra l'altro, una componente femminile originaria. Più complessa è, invece, la realtà riferita dal vangelo di Nicodemo (noto anche come *Gesta Pilati*). Si tratta, in realtà, di un complesso di testi strettamente apparentati, giunti sino ai nostri giorni grazie a due redazioni greche della prima parte (A e B): una sempre in lingua greca, l'altra (nota anche come *Discesa di Cristo agli Inferi*),

---

nel 1904, il quale dimostrerebbe come il vangelo di Pietro, seppure ignorato a lungo, dal V secolo d.C. continuò a circolare. Si tratta di un *ostrakon* raffigurante un uomo barbuto, che regge una croce e ha un gesto di preghiera: sopra la testa è scritto in greco "san Pietro Evangelista" mentre sul rovescio appare la scritta "veneriamolo, riceviamo il suo vangelo". Esso dunque fu conosciuto dai primi secoli del cristianesimo fino all'inizio del Medioevo, quantomeno in alcune parti della Chiesa. Sull'argomento cfr. per tutti a U. BOURIANT, *Fragments du texte grec du livre d'Énoch et de quelques écrits attribués à saint Pierre*, in *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, 9, 1, Paris, 1892, pp. 93-147; J. ARMITAGE ROBINSON-M.R. JAMES, *The Gospel according to Peter, and the Revelation of Peter: Two Lectures on the Newly RecoveredFragments together with the Greek Texts*, London, 1892; A. LODS, *Evangelii secundum Petrum et Petri Apocalypseos quae supersunt*, Paris 1892; A. VON HARNACK, *Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus*, in *Texte und Untersuchungen der altchristlichen Literatur* 9-2, Leipzig 1893; Cfr. MAURER, *op. cit*.; G.D. CROSSAN, *The Cross* cit., W. SCHNEEMELCHER, *New Testament Apocrypha, 1, Gospels and Related Writings*, Westminster 2003, pp. 216-227; B.D. EHRMAN, *I Cristianesimi perduti. Apocrifi, sette ed eretici nella battaglia per le Sacre Scritture* Roma 2005; P. FOSTER, *The Gospel of Peter. Introduction, Critical Edition and Commentary*, Leiden 2010; T.P. HENDERSON, *The Gospel of Peter and Early Christian Apologetics*, Tübingen 2011.

[214] È un apocrifo con attribuzione pseudoepigrafa a Nicodemo, discepolo di Gesù (evidentemente il pavido "dottore" di *Gv.* 3, 1-20, incontratosi con il Maestro nel segreto della notte). Datato al II secolo d.C., è scritto in greco. Similmente ad altri vangeli apocrifi (*Vangelo di Gamaliele, Vangelo di Pietro*) riporta la morte del nazareno discolpando Pilato. Al *doctor legis* si attribuisce dunque il merito di avere scritto, o fatto scrivere, in ebraico i fatti relativi alla passione e alla resurrezione ddel nazareno che sarebbero poi stati tradotti in greco. A parte il tono drammatico, tipico della tradizione apocalittica, ed in buona parte apologetico (in particolare nei confronti di Nicodemo e dell'altro personaggio chiave, Giuseppe d'Arimatea) il testo, se ben interpretato, fornisce elementi utili per una più esatta ricostruzione del processo contro Gesù di Nazareth. Infatti l'*Evangelium Nicodemi* non si esaurisce nella sezione riguardante la messa a morte e gli argomenti della resurrezione (i cosiddetti *Acta o Gesta Pilati* 1-11) o nella sezione del vangelo vero e prorio (12-16) ma si estende ad una terza sezione, fatta di manoscritti noti come *Descensus Christi ad inferos* (17-29). Cfr. T. ORLANDI, *Vangelo di Nicodemo*, Parte seconda, Traduzione dal copto e commentario, Milano 1966; R. GOUNELLE, «*Perché, secondo il Vangelo di Nicodemo, Cristo è sceso agli Inferi?*», in J.D. KAESTLI-D. MARGUERAT (a cura di), *Il mistero degli apocrifi*, Milano 1996, pp. 84 ss.; A. COLLURA, dagli "*Acta Pilati*" all'"*Evangelium Nicodemi*", dall'"*Evangelium Nicodemi*" a "*Sens et razos d'una escriptura*". Sulla fonte principale del "*Vangelo occitano di Nicodemo*", in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, 5,8/1, 2016, pp. 37-72 cui rinvio. Cfr. anche M. ERBETTA, *op. cit*., 2, pp. 7 ss.; pp. 232-234; M. MIGLIETTA, *Rapporti tra autorità nella Palestina d'epoca tiberiana particolarità e confermerelative al processo a Gesù in fonti apocrife*, in *Cultura giuridicae Diritto vivente* (2014), pp. 12 ss.

corredata da due versioni latine (nuovamente identificate con le stesse prime lettere dell'alfabeto)[215].

Non potendovi indugiare, ne sottolinierò i dati che più degli altri confermano quanto vado dicendo, ovvero che i sommi sacerdoti e gli scribi «[…] *tennero consiglio e andarono da Pilato ad accusare Gesù di Nazareth* (κατηγοροῦντες τοῦ ᾽Ιησοῦ) *di molte azioni malvagie*» (*vang. Nicod*., vers. gr. A, 1,1).

L'uso di κατηγορέω non consente di interpretare l'azione dei massimi esponenti della nazione ebraica in termini che non siano quelli di un formale atto di accusa, cui segue, a maggior ragione, l'addebito del crimine (nella sua struttura plurioffensiva καὶ λέγει ἑαυτὸν εἶναι υἱὸν θεοῦ καὶ βασιλέα) nonché la sfida del magistrato romano al prevenuto (Pilato chiamò a sé Gesù e gli domandò che cosa gli addebitassero τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν).

L'attestazione del Sinedrio (καταμαρτυρέω) è sintomatica, per l'appunto, della dimensione solenne dell'accusa[216].

6) Il mistero degli esseni ed i Rotoli del Qumrân

Nel 1947 un pastore di Qumrân[217] sul Mar Morto trovò per caso in una grotta una serie di antichissimi manoscritti chiusi in giare di terracotta.

---

[215] In questa sede non posso fare cenno ai numerosi problemi che Miglietta riconduce ad un'autentica *crux desperationis*, circa la datazione dei singoli vangeli canonici, anche in rapporto a quella degli aprocrifi nonché alla prevalenza cronologica, o meno, di Giovanni sui sinottici (greci). Rimando sul punto a chi se n'è occupato ex professo C. VON TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha*, Lipsia 1853, pp. 203-300 e 312-367; Cfr. anche M. ERBETTA, *op. cit.*, 2, pp. 239-251; V. FUSCO, *Le prime comunità cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini*, Bologna 1995; J.D. KAESTLI-D. MARGUERAT (a cura di), *op. cit.*; J.D. CROSSAN, *The Birth of Christianity. Discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus*, Edimburgh 1999; P. PIOVANELLI, *Preand post-canonical Passion Stories. Insights into the Development of Christian Discourse on the Death of Jesus*, in Apocrypha 14 (2003), pp. 99-128; J.D. KAESTLI, *Gli scritti apocrifi cristiani. Per un approccio che ne valorizzi la diversità ed i legami con la Bibbia*, in J.D. KAESTLI-D. MARGUERAT (a cura di), *op. cit*., pp. 39 ss.; M. PESCE., *Le parole dimenticate di Gesù*, Milano 2004; E.R. VAN VOORST, *Gesù nelle fonti extrabibliche. Le antiche testimonianze sul maestro di Galilea*, Cinisello Balsamo 2004; R.E. BROWN, *La morte del Messia* cit., pp. 20 ss.; E. PRINZIVALLI (a cura di*), L'enigma Gesù. Fonti e metodi della ricerca storica*, Roma 2008; P. STEFANI (a cura di), *I vangeli gnostici*, Brescia 2011; F. TESTAFERRI, *I vangeli sconosciuti. I vangeliapocrifi e il Gesù storico*, Assisi 2011; B.D. EHRMAN, *op. cit.*, pp. 50 ss.; E. BORGHI, *Gli apocrifi delNuovo Testamento*. Per leggerli oggi, Padova 2013; N. DENZEY LEWIS, *I manoscritti di Nag Hammadi. Una biblioteca gnostica del IV secolo*, Roma 2014; D. GARRIBBA-M. VITELLI (a cura di), *La tradizione di Gesù - le tradizioni su Gesù*, Trapani 2014; H. KOESTER, *Da Gesù ai Vangeli*, Brescia 2014.

[216] Cfr. M. MIGLIETTA, *I.N.R.I*. cit., pp. 140 ss., ID., *Rapporti tra autorità nella Palestina* cit., pp. 12 e ss.

[217] Qumrân era una località abitata da una comunità essena sulla riva occidentale del Mar Morto, nell'attuale Cisgiordania, vicino alle rovine di Gerico. Il sito fu costruito tra il 150 a.C. e il 130 a.C. e vide varie fasi di occupazione finché, nell'estate del 68 d.C., Tito, al comando della legione *X Fretensis*, la distrusse. Ai piedi del Wadi Qumrân esistono alcune antiche rovine che sono considerate resti di una fortificazione romana, anche se in un primo momento non sono state prese in considerazione dagli archeologi. Dopo la scoperta dei *Rotoli del Mar Morto* questo sito archeologico fu notevolmente rivalutato. Ben presto gli studiosi riconobbero che gli edifici erano appartenuti a una comunità religiosa ebraica. Si pensò subito che ne fossero stati i membri a nascondere i rotoli nelle grotte fra i vicini dirupi.

Da allora in poi molti ricercatori hanno indagato su questi testi che rivestono un'importanza fondamentale per capire la storia delle origini del cristianesimo[218].

Vi si fa riferimento al gruppo religioso degli esseni[219] che con molta probabilità si diffuse in Palestina all'epoca di Cristo con l'intento di contenere e neutralizzare l'espansionismo romano.

Capire chi fossero, aiuta a far luce sull'origine cristiana di molti popoli e sulla stessa figura storica di Gesù[220].

---

[218] Cfr. R.H. EISENMAN, *Maccabees* cit., pp. 4 ss.; ID., *James the Just* cit., pp. 3 ss.; ID., *The Historical* cit., pp. 51 ss.; ID., *The Dead Sea Scrolls Uncovered Element*, Shaftesbury 1992, pp. 17 ss.; M. BAIGENT-R. LEIGH, *op. cit*., pp. 174 ss.; W.H. BROWNLEE, *A Comparison of the Convenanters of the Dead Sea Scrolls with pre Cristian Jewish Sects*, in *The Biblical Archeologist* 8 (1950), pp. 50 ss.; ID., *The Servant of the Lord in the Qumrân Scrolls 1*, in *Bulletin of the American Schools of Oriental research* 132 (1953), pp. 8 ss.; ID., *Muhammad edh Deeb's Own Story of His Scroll Discovery*, in *Journal of Near Eastern Studies* 15 (1956), pp. 236 ss.; ID., *Edh Deeb's Story of His Scroll Discovery*, in *Reveue de Qumrân* 3,2 (1962), pp. 483 ss.; ID., *Some New Facts Concerning the Discovery of the Scrolls of 1Q*, in *reveue de Qumrân* 4,15 (1963), pp. 417 ss.; ID., *The Meaning of the Qumâan Scrolls for the Bible*, Oxford 1964, pp. 23 ss.; A. DUPONT SOMMER, *The Dead Sea Scrolls: A Preliminary Survey*, Oxford 1952, pp. 24 ss.; ID., *The Jewish Sect of Qumrân and the Essenes*, London 1954, pp. 78 ss.; ID., *Les écrits ésséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris 1959, pp. 123 ss.; ID., *The Essene Writings from Qumrân*, Oxford 1961, pp. 34 ss.; M. BURROWS, *The Dead Sea Scrolls of St Mark's Monastery*, New Haven 1950-51, pp. 136 ss.; ID., *The Dead Sea Scrolls*, London 1956, pp. 65 ss.; F. BRUCE, *Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls*, London 1956, pp. 44 ss.; M. BAILLET, *Fragments du document de Damas, Qumrân, grotte 6*, in *reveu biblique* 63 (1956), pp. 513 ss.; J.M. ALLEGRO, *The Treasure of the Copper Scroll*, London 1960, pp. 27 ss.; ID., *The Sacred Mushroom and the Cross*, London 1970, pp. 44 ss.; ID., *The Dead Sea Scrolls*: *A reapprisal*, Harmondsworth 1975, pp. 49 ss.; ID., *The Dead Sea Scrolls and the Christian Myth*, Abbot 1979, pp. 82 ss.; P. BARADON, *Another Settlement of the Judean Desert Sect at Ein elghuweir on the Shores of the Dead Sea*, in *Bulletin of the American Schools of Oriental research* 227 (1977), pp. 1-18; L. MORALDI, *I Manoscritti di Qumrân*, Milano 1986, pp. 9 ss.; P.R. CALLAWAY, *The History of the Qumrân Community*, Sheffield 1988, pp. 44 ss.; D. DONNINI, *Cristo una vicenda storica da riscoprire*, Bolsena 1994, pp. 12 ss.; C.P. THIEDE, *Il papiro Magdalen. La comunità di Qumrân e le origini del vangelo*, Casale Monferrato 1997, pp. 67 ss.; ID., *Nuove ipotesi su Gesù*, Cesena 1998, pp. 22 ss.; ID., *Gesù e i Manoscritti del Mar Morto*, Pavona 2007, pp. 23 ss.; R. GIACOBBO, *op. cit*., pp. 10 ss.

[219] In realtà non ci sono notizie certe sugli esseni, i quali sono marginalmente ricordati da PHILO (20 a.C.-50 d.C.), GAIUS PLINIUS SECUNDUS (24-79 d.C.) e soprattutto da TITUS FLAVIUS JOSEPHUS (37/38-103 d.C.), in contesti non privi di contraddizioni. Né tantomeno sono richiamati *expressis verbis* nei *Rotoli del Qumrân*. Il fatto che però vi siano dei punti di contatto tra le figure descritte nei frammenti del Mar Morto e gli esseni, per come riportati dagli storici richiamati, farebbe desumere che si tratti della stessa corrente.

[220] Cfr. A. DUPONT SOMMER, *The Jewish Sect of Qumrân and the Essenes*, New York 1956, pp. 24 ss.; ID., *The Essene* cit., pp. 48 ss.; N. CASERTA, *Gli esseni e le origini del Cristianesimo*, Napoli 1978, pp. 87 ss.; A. MEUROIS-D. GIVAUDAN, *L'altro volto di Gesù: memorie di un Esseno*, Torino 1986, pp. 44 ss.; E.M. LAPERROUSAZ, *Gli esseni. Secondo la loro testimonianza diretta*, Brescia 1988,pp. 27 ss.; J. DUHAIME, *Gli esseni del Qumrân*, Milano 1997, pp. 90 ss.; F.M. HASSNAIN, *Sulle traccedi Gesù l'esseno. Le fonti storiche, buddhiste, islamiche, sanscrite e apocrife*, Torino 1997, pp. 67-87; D. FLUSSER, *La setta di Qumrân. Alla scoperta degli esseni*, Casale Monferrato 1998, pp. 123-136; M. CENTINI, *Qumrân. La spiritualità degli esseni*, Como 1999, pp. 67 ss.; L. GUSELLA, *Esperienze di comunità nel giudaismo antico: esseni, terapeuti, Qumrân*, Firenze 2003, pp. 90 ss.; C. GAMBARO, *Il Mistero degli esseni, I figli della Luce*, Firenze 2008, pp. 223-235.

Perché si possa tentare di ricostruire la storia della comunità essenica, a proposito della quale sono state proposte ipotesi sensazionali ma anche roventi polemiche è necessario richiamare fatti e protagonisti di un certo scenario politico e sociale.

Resasi indipendente dalla Siria per la vittoriosa insurrezione degli Asmonei contro Antioco IV Epifane (215 circa-163 a.C.), la Giudea venne governata da questa dinastia ebraica. Gli Asmonei, soprannominati da uno dei capostipiti maccabei, furono però ben presto travagliati da violenti contrasti interni. Nel 105 a.C. alla morte di Ircano I, il maggiore dei suoi cinque figli, Aristobulo I, fece imprigionare la madre e tre dei fratelli. Tuttavia il potere di Aristobulo I durò un anno soltanto e alla sua morte la vedova Salomè Alessandra liberò dal carcere e sposò il cognato Alessandro Janneo, con cui regnò fino al 76 a.C., non senza problemi con i farisei, strenui difensori dell'ortodossia religiosa ebraica.

Da ciò si desume che all'origine delle posizioni contrapposte al mondo giudaico vi fu la resistenza armata suscitata dalla famiglia dei maccabei contro la dominazione siriaca di Antioco IV Epifane. Questi aveva prescritto ai suoi sudditi di formare tutti un solo popolo e di abbandonare ognuno le proprie leggi: tutte le genti accettarono l'editto del re. Come ricorda Marco (1,41-43) molti Israeliti accolsero il suo culto, sacrificarono agli idoli e profanarono il sabato. Per contrastare il processo di ellenizzazione[221], che aveva evidentemente trovato terreno fertile nel popolo di Israele, si assistette nell'affermazione del movimento degli asidei ("pii", "devoti").

Nella seconda metà del II secolo a.C. un Maestro di Giustizia, che faceva parte di tale movimento, fondò a sua volta la "Comunità della Nuova Alleanza". I suoi membri vennero, però, perseguitati e costretti ad emigrare a Damasco in attesa dell'avvento di un nuovo Maestro di Giustizia, collegato alla comparsa di un messia (la parola dall'aramaico significa "unto"). Ritornati in Palestina, gli adepti si sarebbero quindi ritirati in un monastero nei pressi di En Feskaha sulle rive del Mar Morto[222].

Ed è in questo contesto che si inseriscono gli esseni.

Esseno è un termine di incerta etimologia, secondo alcuni[223] deriverebbe da "*asya*" che in aramaico significa medico. Tale interpretazione troverebbe conferma nelle parole di Giuseppe Flavio che li ricorda capaci di guarire corpo e mente[224].

È sempre Giuseppe Flavio a fornire elementi utili per tracciare un quadro più

---

[221] Cfr. M. HENGEL, *Giudaismo ed ellenismo. Studi sul loro incontro*, Brescia 2001, pp. 23 ss.

[222] Cfr. C. GAMBARO, *op. cit*., pp. 16 ss.

[223] Cfr. A. DUPONT SOMMER, *The Jewish Sect of Qumrân and the Essenes* cit., pp. 16 ss.; ID., *The Essene* cit., pp. 12 ss.; N. CASERTA, *op. cit*., pp. 4 ss.; A. MEUROIS-D. GIVAUDAN, *op. cit*., pp. 19 ss.; E.M. LAPERROUSAZ, *op. cit*., pp. 18 ss.; J. DUHAIME, *op. cit*., pp. 27 ss.; F.M. HASSNAIN, *op. cit*., pp. 17 ss.; D. FLUSSER, *La setta di Qumrân* cit., pp. 19 ss.; M. CENTINI, *Qumrân* cit., pp. 25 ss.; L. GUSELLA, *op. cit*., pp. 3 ss.; C. GAMBARO, *op. cit*., p. 20.

[224] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell*. 2,136.

preciso di alcune loro peculiarità, che pare costituissero, tra le sette religiose, quella di maggiore importanza. Gli adepti avevano fama di sapere interpretare in modo corretto le leggi e di praticare la temperanza, tenendosi lontano da qualsiasi tipo di piaceri e di passioni. Ogni evento è determinato dal fato, cui è assegnato un certo ruolo, pur ritenendo frutto di una libera scelta l'agire nel bene o nel male; l'anima è immortale ma soltanto quella dei buoni passa in un secondo corpo mentre a quella dei malvagi spetta l'eterno castigo. È disapprovata, poi, ogni tipo di ricchezza individuale, mettendo in pratica una sorta di comunità dei beni; gli esseni godevano di buona salute ed erano longevi perché conducevano una vita all'insegna della semplicità. All'interno della comunità, i membri erano divisi in quattro categorie, che tenevano conto dell'anzianità raggiunta nella regola[225].

Dalle notizie tramandate da Giuseppe Flavio emerge insomma il quadro di un gruppo disciplinato da norme. Si tratterebbe di un ordine di tipo religioso dalle caratteristiche ascetiche, soprattutto per la consuetudine di alcune pratiche relative alla formazione spirituale dei singoli individui che vivevano momenti in comune quali i pasti e le preghiere.

Al di là delle testimonianze flaviane, a partire dal rinvenimento dei manoscritti del Mar Morto si è incrementato un acceso dibattito.

La critica storica presenta gli esseni unendo le informazioni fornite dalle poche fonti del I secolo d.C. con quelle presenti nei *Rotoli* ma gli esperti del settore restano cauti[226].

Dal 1947 al 1958 sono state scoperte nell'area di Qumrân undici grotte le quali hanno restituito circa novecento rotoli, alcuni dei quali frammentari. Alla scoperta causale del 1947 sono seguite ricerche mirate, che hanno consentito di portare alla luce nuovi manoscritti: di tal guisa gli specialisti hanno messo in discussione non solo alcuni presupposti dottrinali del cattolicesimo ma anche aspetti fondamentali dell'interpretazione storica di Gesù[227].

Secondo Donnini[228] il sospetto che almeno una parte di quanto scoperto sia

---

[225] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell*. 2,160-161.

[226] Cfr. R.H. EISENMAN, *Maccabees* cit., pp. 4 ss.; ID., *James the Just* cit., pp. 3 ss.; ID., *The Historical* cit., pp. 51 ss.; ID., *The Dead Sea Scrolls* cit., pp. 17 ss.; M. BAIGENT-R. LEIGH, *op. cit*., pp. 174 ss.; A. DUPONT SOMMER, *The Jewish Sect of Qumrân and the Essenes* cit., pp. 16 ss.; ID., *The Essene* cit., pp. 12 ss.*;* N. CASERTA, *op. cit*., pp. 4 ss.; A. MEUROIS-D. GIVAUDAN, *op. cit*., pp. 19 ss.; E.M. LAPERROUSAZ, *op. cit*., pp. 18 ss.; J. DUHAIME, *op. cit*., pp. 27 ss.; F.M. HASSNAIN, *op. cit*., pp. 17 ss.; D. FLUSSER, *La setta di Qumrân* cit., pp. 19 ss.; M. CENTINI, *Qumrân* cit., pp. 25 ss.; L. GUSELLA, *op. cit*., pp. 3 ss.; C. GAMBARO, *op. cit*., pp. 20 ss.

[227] Cfr. D. DONNINI, *Breve storia delle religioni* cit., pp. 45 ss.; ID., *Gesù e i Manoscritti del Mar Morto* cit., pp. 11 ss.; R.H. EISENMAN, *Maccabees* cit., pp. 4 ss.; ID., *James the Just* cit., pp. 3 ss.; ID., *The Historical* cit., pp. 51 ss.; ID., *The Dead Sea Scrolls* cit., pp. 17 ss.; M. BAIGENT-R. LEIGH, *op. cit*., pp. 174 ss.; A. DUPONT SOMMER, *The Jewish Sect of Qumrân and the Essenes* cit., pp. 16 ss.; N. CASERTA, *op. cit*., pp. 4 ss.; A. MEUROIS-D. GIVAUDAN, *op. cit*., pp. 19 ss.; E.M. LAPERROUSAZ, *op. cit*., pp. 18 ss.; J. DUHAIME, *op. cit*., pp. 27 ss.; F.M. HASSNAIN, *op. cit.,* pp. 17 ss.; D. FLUSSER, *La setta di Qumrân* cit., pp. 19 ss.; M. CENTINI, *Qumrân* cit., pp. 25 ss.; L. GUSELLA, *op. cit*., pp. 3 ss.; C. GAMBARO, *op. cit*., p. 20.

[228] Cfr. D. DONNINI, *Gesù e i Manoscritti del Mar Morto* cit., pp. 11 ss.

stata di fatto tenuta nascosta all'opinione pubblica può essere più che fondato. Del resto non si può negare che la Santa Sede abbia profondamente influito sugli studi successivi, condizionandone l'indirizzo interpretativo.

A parere di altri studiosi la presenza fra i manoscritti del Mar Morto di documenti relativi a un movimento religioso[229], non proverebbe che tale movimento avesse sede nell'area geografica dei ritrovamenti. Le rovine che vi si trovano potrebbero non essere quelle di un monastero ma, come è stato ipotizzato, di un albergo per viaggiatori e mercanti[230].

Tornando ai testi di Qumrân, questi risalirebbero ad un periodo compreso tra il 14 ed il 33 d.C., secondo quanto è stato stabilito dagli studi paleografici e facendo ricorso alla datazione con carbonio 14.

Per quanto concerne i testi qumrânici la maggior difficoltà è rappresentata dall'attribuzione di un volto storico a figure che nei testi sono indicate come "Maestro di Giustizia", "Uomo di Menzogna", "Sacerdote Empio". Benché alcuni[231] si attengano al fatto che non ci sia traccia esplicita di Gesù e dei cristiani primitivi in nessuno dei manoscritti, altri si sono dichiarati favorevoli ad un'identificazione dei personaggi di Qumrân con quelli delle tradizioni neotestamentarie[232], sollevando una bufera fra gli esegeti del *Nuovo Testamento*.

Comunque, anche all'interno dell'ipotesi cristiana, le posizioni non sono unanimi: basti ricordare che c'è chi[233] ha visto nel "Maestro di Giustizia" l'apostolo Giacomo e nell' "Uomo di Menzogna" san Paolo, e chi invece ha visto nel primo Giovanni Battista e nel secondo lo stesso Gesù di Nazareth[234].

L'immagine che la comunità di Qumrân offre di se stessa, leggendo i manoscritti, è quella di un'élite che si ritira nel deserto, di cui il paesaggio appare spesso, nell'*Antico Testamento* come nel *Nuovo Testamento*, quale luogo dell'anima: la siccità corrisponde a spiritualità pura; il deserto favorisce l'astrazione fuori dal continuo divenire del campo vitale ed esistenziale.

Gli esseni si preparavano così nel deserto per raggiungere gli angeli ai fini di

---

[229] Cfr. per tutti G. SCHOLEM, *op. cit.*, pp. 68 ss.

[230] Cfr. D. DONNINI, *Breve storia delle religioni* cit., pp. 45 ss.; ID., *Gesù e i Manoscritti del Mar Morto* cit., pp. 11 ss.; Cfr. R. H. EISENMAN, *Maccabees* cit., pp. 4 ss.; ID., *James the Just* cit., pp. 3 ss.; ID., *The Historical* cit., pp. 51 ss.; ID., *The Dead Sea Scrolls* cit., pp. 17 ss.; M. BAIGENT-R. LEIGH, *op. cit*., pp. 174 ss.; A. DUPONT SOMMER, *The Jewish Sect of Qumrân and the Essenes* cit., pp. 16 ss.

[231] Cfr. R.H. EISENMAN, *Maccabees* cit., pp. 4 ss.; ID., *James the Just* cit., pp. 3 ss.; ID., *The Historical* cit., pp. 51 ss.; ID., *The Dead Sea Scrolls Uncovered Element*, Shaftesbury 1992,pp. 17 ss.; M. BAIGENT-R. LEIGH, *op. cit.*, pp. 174 ss.; W.H. BROWNLEE, *A comparison* cit., pp. 50 ss.; ID., *The Servant* cit., pp. 8 ss.; A. DUPONT SOMMER, *The Dead Sea Scrolls* cit., pp. 43 ss.;
M. BAILLET, *op. cit.*, pp. 513 ss.

[232] Cfr. J.M. ALLEGRO, *The Treasure of the Copper Scroll* cit., pp. 60 ss.; ID., *The Sacred Mushroom and the Cross* cit., pp. 17 ss.; ID., *The Dead Sea Scrolls* cit., pp. 79 ss.; P. BARADON, *op. cit*., pp. 11 ss.; L. MORALDI, *I Manoscritti di Qumrân* cit., pp. 9 ss.; P.R. CALLAWAY, *op. cit.*, pp. 19 ss.; D. DONNINI, *Gesù e i Manoscritti del Mar Morto* cit., pp. 40 ss.

[233] Cfr. M. BAIGENT-R. LEIGT, *op. cit*., pp. 195 ss.

[234] Cfr. D. DONNINI, *Gesù e i Manoscritti del Mar Morto* cit., pp. 194 ss.

una concorde e definitiva guerra santa contro le forze del male e della corruzione, incarnate dalla figura satanica di Belial.

Nel testo noto come *Regola della guerra*, variamente datato dagli studiosi tra il 70 e il 4 a.C., se ne profetizza la vittoria: «verità e giustizia risplenderanno per tutti i confini del mondo, illuminando senza posa fino a quando saranno finiti tutti i tempi stabiliti per le tenebre. Ed al tempo stabilito per Dio, la sua eminente maestà risplenderà per tutti i tempi determinati in eterno per la pace e la benedizione, la gloria, la luce, la gioia, e i giorni lunghi per tutti i figli della luce»[235].

Ciò che contraddistingue la regola della comunità è l'amore per tutti i figli della luce e l'odio per tutti i figli delle tenebre, nei confronti dei quali Dio non mancherà di mostrare la propria vendetta.

Il patto stabilito con Dio comporta di eseguire puntualmente i suoi ordini e di non avere esitazioni «alcun timore e terrore e prova e tentazioni da parte di coloro che si trovano sotto l'impero di Belial», per le quali non è prevista alcuna misericordia. Alcuni passi della regola della comunità rendono l'idea di quella che sarà stata la struttura gerarchica interna agli esseni: si dice espressamente, per esempio, che in ogni luogo in cui saranno presenti dieci uomini del consiglio non dovrà mancare un sacerdote, di fronte al quale essi prenderanno posto, ognuno secondo il proprio grado; il sacerdote quindi benedirà a tavola il cibo e il vino dolce.

Dopo aver stabilito diverse e minuziose punizioni per i trasgressori della regola, in un altro passo si precisa che il consiglio sarà costituito da dodici uomini e tre sacerdoti perfetti.

Un'altra parte importante dei rotoli di Qumrân è costituito dal *Documento di Damasco*[236]. Ad occuparsene è stato soprattutto Jean Gilet[237], il quale ha individuato, oltre alla primitiva setta degli esseni che andrebbe collocata negli ultimi decenni del II secolo a.C., una successiva comunità organizzatasi su nuovi presupposti: sopiti gli entusiasmi del periodo della sua istituzione, i membri si sarebbero dedicati soprattutto alla formulazione di scrupolosi precetti morali.

Dall'analisi del testo quamrânico si evince che il tema dell'alleanza con Dio, costituisca il fondamento di tale organizzazione, così come lo era per il popolo ebraico: chiunque entra nel consiglio della comunità entra nel patto di Dio sotto gli occhi di tutti i generosi e con giuramento si obbliga sulla sua vita a convertirsi alla legge di Mosè. Si tratta, dunque, di un impegno senza ritorno, la cui trasgressione implica la pena di morte.

Tra i manoscritti di Qumrân sono stati rinvenuti componimenti di carattere poetico, gli *Inni di ringraziamento*, così definiti per il caratteristico *incipit* ti ringrazio o Signore[238].

---

[235] Cfr. D. DONNINI, *Gesù e i Manoscritti del Mar Morto* cit., pp. 194-198.

[236] Cfr. J.T. MILIK, *Les petites grottes de Qumrân*, Oxford 1963, pp. 628-687.

[237] Cfr. J. GIBLET, *Pénitence*, in *Dictionnaire de la Bible, Supplement* VII (1963), Paris, pp. 35 ss.

[238] Cfr. J. GNILKA, *Die essenischen Tauchbader und die Johannestaufe*, in *RQ* 2 (1961), pp. 185 ss.; W.D. DAVIES, *The setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964, pp. 44 ss.; ID., *The Sermon of the Mount*, Cambridge 1966, pp. 29 ss.

Si tratta di una celebrazione incondizionata di *Adonai* da parte degli appartenenti al gruppo, riconoscenti per essersi mantenuti integri, nonostante il contatto con gli empi, per essere stati guidati nell'individuare la via per l'assemblea dei "figli del Cielo", per essere sfuggiti agli inganni di Belial, per aver mantenuto il cuore stabile sui sentieri della giustizia «della gloria, della felicità senza fine che non cesseranno mai».

Negli inni qumrânici il tono visionario e apocalittico di alcuni passi tradisce un senso di profondo smarrimento da parte degli adepti, di cui è difficile rintracciare le motivazioni.

In un significativo frammento si fa cenno all'imminente arrivo del messia per i tempi di sventura, secondo un'affermazione già presente nel *Deuteronomio* (7,12).

L'assenza di riferimenti alla comunità essenica nel *Nuovo Testamento* non può che lasciare perplessi, tanto più se si ammette che Gesù possa aver avuto contatti con alcuni dei suoi componenti, o addirittura, esserne stato egli stesso membro[239].

Chi propende per una sua appartenenza alla corrente ipotizza manomissioni e lacune nei vangeli e ne rivede la storia, in particolare nella parte relativa al processo a morte, basandosi sulla missiva che un esseno di Palestina spedì a un suo confratello alessandrino[240].

Vi si dice che la venuta di Gesù fu predetta a Maria da un esseno, da lei scambiato per l'arcangelo Gabriele. La confraternita non avrebbe mai perso di vista ul bambino, dopo la nascita, onde proteggerlo in segreto. Giuseppe, un uomo dalla grande esperienza e profondamente devoto, fu convinto a fargli da padre fino a quando non fosse stato pronto per il noviziato. La comunità avrebbe poi supportato la famiglia nel momento della fuga in Egitto.

Mi sembra evidente che si tratti di una versione che intende dare un'interpretazione razionale al concepimento di Gesù e alla funzione di Giuseppe nella sua infanzia.

Anche la sua crocifissione assume dei risvolti particolari.

Giuseppe di Arimatea e Nicodemo, pur in preda a un senso di frustrazione per il fatto che Gesù voleva soffrire fino in fondo per la propria fede e comunque stupiti che fosse già morto dopo meno di sette ore dalla crocifissione, in seguito al terremoto raggiunsero la croce. Scoperto che era ancora vivo, esperti com'erano nell'arte medica, in quanto segretamente adepti esseni, gli praticarono le cure del caso, e lo adagiarono nel sepolcro nuovo di Giuseppe, mettendo una grande pietra di fronte all'entrata perché il vapore prodotto dall'aloe e da altre erbe potesse avere maggiore efficacia.

Dopo trenta ore dalla presunta morte il corpo ebbe una lieve ripresa. Assieme a Giuseppe e a Nicodemo sopravvennero altri ventiquattro esseni che condussero Gesù a casa loro, vicino al calvario; lo rifocillarono, tenendolo nascosto e vestendolo con abiti da lavoro in modo che sembrasse un giardiniere, lo curarono ulte-

[239] Sul punto cfr. soprattutto F.M. HASSNAIN, *op. cit*., pp. 17 ss. e bibliografia ivi contenuta.
[240] Cfr. F.M. HASSNAIN, *op. cit*., pp. 34 ss.

riormente e infine lo spostarono in un altro centro della comunità.

Le donne che il primo giorno della settimana andarono a visitare il sepolcro, recando degli aromi per ungere il cadavere, videro che la pietra era stata ribaltata e che l'interno era vuoto. Mentre non sapevano che cosa pensare, ecco due uomini presentarsi in vesti risplendenti. Prese dallo spavento chinarono a terra la faccia ma essi le rassicurarono: «*Perché cercate fra i morti colui che è vivo? Non è qui, è risorto* (*Lc.* 24,2-6)».

Il racconto è sostanzialmente analogo in tutti e quattro i Vangeli canonici.

Marco però (16,5) parla di un solo personaggio vestito di bianco e ciò farebbe pensare ad un giovane esseno. Sarebbero stati sempre gli esseni a consigliare a Gesù di riposare e a portarlo successivamente, durante la notte, a Masada, per dargli riparo nella vallata selvaggia. Successivamente Gesù si sarebbe messo in viaggio, avrebbe conosciuto Paolo a Damasco, sei anni e quaranta giorni dopo la sua presunta morte ed avrebbe proseguito il viaggio in Oriente, assumendo il nome di Yuzu Asaph per non farsi riconoscere. Con tale nome sarebbe morto in Kashmir vecchissimo, all'età di centoventicinque anni.

Tale versione è fornita anche da Hassnain[241], il quale individua un collegamento diretto tra Gesù e gli esseni, che passa tra l'altro attraverso la scoperta dei Rotoli del Qumrân: si ripete che essi credevano in un "Maestro di Giustizia", il quale sarebbe venuto a spiegare la saggezza di tutti i profeti precedenti. Sarebbe stato l'"Unto" e avrebbe inaugurato un nuovo ordine. I *Rotoli del Mar Morto* offrono, quindi, la possibilità di comprendere a fondo il retroterra del *Nuovo Testamento*: molti insegnamenti che i vangeli attribuiscono a Gesù, in realtà appartengono ad una tradizione più antica.

Purtroppo i manoscritti non sono stati interpretati inequivocabilmente dagli studiosi e vi sono state molte esitazioni ad attribuirli agli esseni di cui gli scrittori classici (Giuseppe Flavio, Filone Alessandrino e Plinio il Vecchio) rassegnano il profilo. Peraltro anche il movimento islamico degli ahmadis afferma che Gesù non sarebbe morto in croce ma, come si è detto, fuggito in India, dove avrebbe vissuto ancora a lungo prima di spegnersi di vecchiaia a Srinagar nel Kashmir all'età di centoventi anni[242].Qui ancora oggi si trova un famoso monumento indicato come la tomba di Yuz Asaf, identificato proprio con Gesù di Nazareth.

Gli ahmadis sostengono che il nazareno sarebbe stato guarito dalle ferite della crocifissione grazie ad un unguento prodigioso e poi si sarebbe spostato in Oriente per predicare il vangelo alle tribù perdute di Israele.

È vero che sono state trovate tracce di tribù semitiche fino agli estremi confini orientali dell'impero persiano ma mentre la crocifissione è un dato storico, attestato da fonti cristiane e non cristiane, non esiste alcun documento autentico che accenni

---

[241] Cfr. F.M. HASSNAIN, *op. cit*., pp. 57 ss.

[242] Cfr. V. MESSORI, *Dicono che è risorto. Un'indagine sul sepolcro vuoto*, Torino 2000, pp. 89 ss.; G. SEGALLA, *Sulle tracce di Gesù* cit., pp. 89 ss.; S. GIBSON, *The final days of Jesus. The archeological evidence*, New York 2009, pp. 248-260; M. CENTINI, *La tomba vuota. Indagine sulla morte di Cristo*, Bologna 2010, pp. 27 ss.; R. GIACOBBO, *op. cit*., pp. 286-296.

anche lontanamente a un viaggio in Kashmir a tanti chilometri da Gerusalemme[243].

Un'altra leggenda molto simile vuole che Gesù abbia attraversato tutta l'Asia per morire nel nord del Giappone, nel villaggio di Shingo[244].

Secondo questa tradizione, nata intorno al 1930, egli vi era già stato verso i vent'anni ma poi era tornato in Giudea per portare a compimento la propria missione. Sarebbe riuscito a salvarsi dalla croce grazie a uno scambio di persona con un fratello più giovane, di nome Isikuri ed avrebbe deciso di tornare in Giappone. Qui si sarebbe dedicato alla coltivazione del riso, avrebbe messo su famiglia e sarebbe morto all'età di centosei anni.

Allo stato delle fonti non saprei dire con un effettivo margine di sicurezza se vi siano stati dei reali collegamenti tra gli esseni e Gesù, tra tale gruppo e le manifestazioni originarie del cristianesimo. Certo è che i tempi erano maturi per innestare sull'*Antico Testamento* le basi concettuali di quello nuovo e che gli esseni abbiano dato un contributo determinante in questo senso con un preciso richiamo alla rinuncia dei beni terreni, all'austerità, alla vita semplice e al primato dello spirito sulla materia.

7) Osservazioni conclusive

Riassumendo molto brevemente, credo che la rassegna dei testi proposti, principalmente di quelli evengelici, sia capace di condurre se non alla quiete di un risultato quanto meno alla felice sintesi proposta da Cinzio Violante[245], accolta di recente da Miglietta[246].

I vangeli non vanno letti come verbali processuali o come relazioni più o meno esatte «in quanto gli autori si proponevano di trasmettere ai lettori, per i quali scrivevano, la conoscenza del Cristo necessaria alla salvezza e a questo fine manipolavano le loro fonti senza preoccuparsi della cronologia (procedimento che, così inteso, sarebbe ingenuo ed ingiusto qualificare menzognero poichè – aggiungerei – le apparenti contraddizioni si risolvono considerando i singoli elementi entro il rispettivo contesto colto nella sua ispirazione, secondo moderne tendenze dell'esegesi biblica, piuttosto che combinando e rielaborando i dati di fatto esterni».

Né bisogna pensare di trarre da essi un narrato univoco, riferito ad una sola fonte; ipotesi peraltro non da escludere del tutto se è vero quanto scrive Lucien Cerfaux[247], anch'egli seguito da Miglietta[248].

Lo studioso ha ragionato circa un racconto originario sulla morte di Gesù di Nazareth (un «rudimentale racconto della Passione») che cominciava con l'arresto nel Getsemani. Questa sarebbe stata la trama:

---

[243] Cfr. V. MESSORI, *Dicono che è risorto* cit., pp. 89 ss.
[244] Cfr. S. GIBSON, *op. cit.*, pp. 256 ss.
[245] Cfr. C. VIOLANTE, *La critica della ragione storica di H. I. Marrou*, in *Prefazione a H.I. Marrou. La conoscenza storica*, Bologna 1966, pp. 12 ss.
[246] Cfr. M. MIGLIETTA, *I.N.R.I.* cit., pp. 21 ss.
[247] Cfr. L. CERFAUX, *op. cit.*, pp. 223 ss.
[248] Cfr. M. MIGLIETTA, *I.N.R.I.* cit., pp. 13 ss.

1) preliminari *a)* ultima cena *Mc.*14,1-2 e paralleli; *b)* tradimento di Giuda *Mc.* 14,10-11 e paralllei; *c)* ultima cena *Mc.* 14,17-*Mt.* 26,20; *d)* istituzione della liturgia cristiana *Mc.* 14,22-25 e paralleli;
2) martirio *a)* annuncio della fuga dei dodici *Mc.* 14,26-28 e *Mt.* 26,30-32; *b)* arrivo di Giuda *Mc.* 14,43-46; *c)* tentativo di resistenza alla cattura *Mc.* 14,22-25 e paralleli;
3) il processo *a)* Gesù davanti al Sinedrio *Mc.* 14,53-64; *b)* gli scherni *Mc.* 14,65; *c)* davanti a Pilato *Mc.* 15,1-4; *d)* sentenza di morte *Mc.* 15,15; *e)* preparativi dell'esecuzione *Mc.*15,16-20 e *Mt.* 27,27-31; *f)* esecuzione e morte *Mc.* 15,20-37; *g)* elementi teologici *Mc.* 15,38-39; *h)* testimoni *Mc.* 15,40.

L'inserimento nella dialettiva neotestamentraia di tre tendenze teologiche fondamentali (cristologica, apologetica ed esortativa) avrà di certo ampliato, con connotazioni peculiari, l'ambito del racconto primigenio senza però scalfirne il valore essenziale, che non a caso rimane confermato, più o meno direttamente, dalla lettura degli altri testi esaminati, sia letterari che giuridici; il tutto, al di fuori di qualsiasi sospetto apologetico, anzi, come accade per le fonti di tradizione rabbinica, in un contesto del tutto speculare.

II

LA PALESTINA ROMANA: DINAMICHE INTERNE E CONFLITTI RELAZIONALI

1. Brevi cenni sull'organizzazione romana delle province: *la Palestina dagli Asmonei agli Idumei*

Nel suo significato storico il termine provincia[249] applicato al potere di un magistrato, designa la sfera di competenza che in concreto gli viene assegnata a prescindere dal fatto che detta competenza abbia o meno una base territoriale.

Il termine è riferito per lo più a magistrati muniti di *imperium*:

i consoli ed i pretori. Così i termini provincia *consularis* o provincia pretoria, indicano la sfera di competenza in cui si estrinseca rispettivamente l'ufficio del console o quello del pretore.

In prosieguo di tempo il termine assume una connotazione più ampia fino a significare la sfera di competenza di un magistrato fuori dall'Italia[250]. Sulla scorta di principi propri dei regni ellenistici, che a loro volta li mutuavano dai grandi imperi orientali, anche a Roma cominciò ad intendersi per provincia, non solo il potere del magistrato ma la circoscrizione territoriale ed amministrativa in cui detto potere viene ad esercitarsi: in questa accezione la parola è usata per tutta l'epoca imperiale.

Lo studio dell'organizzazione romana delle province, deve tenere conto di tre

---

[249] Cfr. D. FAORO, *Praefectus, procurator, praeses. Genesi delle cariche presidiali equestri nell'Alto Impero Romano*, in *Studi Udinesi sul Mondo Antico, SUSMA* 8, Milano 2011 (soprattutto pp. 94 ss.); O. LICANDRO, *Aegyptum imperio populi romani adieci. L'Egitto e la sua prefettura fra conservazione e innovazione nella politica augustea*, Napoli 2008; ID., *Diritto romano. I. Storia costituzionale di Roma*, Torino 2014; F. COSTABILE, *Temi e riflessioni sulla storia politica e costituzionale di Roma antica*, Soveria Mannelli 1990; G. VALDITARA, *Diritto pubblico romano*, Torino 2013; P. CERAMI-G. PURPURA, *Profilo storico-giurisprudenziale del diritto pubblico romano*, Torino 2007; P. DE FRANCISCI, *Storia del diritto romano* 2, Roma 1929, pp. 45 ss.; ID., *Sintesi storica del diritto romano*, Roma 1968, pp. 326; V. ARANGIO RUIZ, s.v. *Proconsole*, in *Enciclopedia Italiana* 28 (1935), pp. 291; ID., *Storia del diritto romano*, Napoli 1985, pp. 116-132; PH. HOROVITZ, *Le principe de crèation des provinces procuratoriennes*, in *Rev. belge de Phil. et d'Hist.*, 13 (1939), pp. 47-65; 219-237; G.I. LUZZATTO, *Epigrafia giuridica greca e romana*, Milano 1942, pp. 99 ss.; ID., *La riscossione tributaria in Roma e l'ipotesi della proprietà-sovranità*, in *Atti Congresso internazionale di diritto romano di Verona*, 4 (1951), pp. 65 ss.; ID., s.v. *Provincia (diritto romano*) in *NNDI* 14 (1956), pp. 378 ss.; P. ROMANELLI, *Le province e la loro amministrazione. Guida allo studio della civiltà romana antica*, Napoli 1952, 1, pp. 333 ss.; ID., *Storia delle province romane dell'Africa*, Napoli 1959,pp. 5 ss.; E. VOLTERRA, *Nuovi documenti per la conoscenza del diritto vigente nelle province romane*,in *Iura* (1963), pp. 29 ss.; G. GROSSO, *Lezioni di storia del diritto romano*, Torino 1965, pp. 251 ss.;TH. MOMMSEN, *Le province romane da Cesare a Diocleziano*, 3, Firenze 1970 (tr. E. De Ruggiero),pp. 44 ss.; F. DE MARTINO, *Storia della costituzione romana*, Napoli 1972, pp. 47 ss.; A. BURDESE, *Manuale di diritto pubblico romano*, Padova 1986, pp. 187 ss., 198; R. ORESTANO, s.v. *Procurator (procuratores)* in *NNDI* 28 (1939), pp. 247 ss.

[250] Per tutti cfr. TH. MOMMSEN, *Le province* cit., pp. 44 ss.

periodi successivi: dall'origine di tale sistema organizzativo con l'annessione della Sicilia e della Sardegna fino ad Augusto; da Augusto a Diocleziano e da questi alla caduta dell'impero.

Nella fase embrionale l'ordinamento delle terre provinciali difetta di una gestione giuridicamente definita tra poteri centrali e diramazioni periferiche. La città stato sta diventando impero e non sa come adeguare i suoi organi e la sua costituzione a tale trasformazione.

Un momento decisivo di questa evoluzione è la promulgazione della *Lex Sempronia de provinciis consularibus* del 123 a.C.[251] e della *Lex Pompeia* del 52 a.C.[252], le quali istituirono e variamente modificarono la promagistratura, per la quale in veste di proconsoli o di propretori sono inviati nelle province, su deliberazione del senato, coloro che già hanno rivestito tali cariche nell'*Urbe*.

Da tale istituto deriva anche quello della *prorogatio imperii*.

Spesso il promagistrato è seguito da un questore con funzioni quasi identiche a quelle degli edili cittadini (Gai 1,6).

Come scrive Giuseppe Ignazio Luzzatto[253], Roma nell'amministrare le province seguì un criterio "contigente" rispettoso delle particolarità del luogo in cui man mano andava imponendosi.

Nel regolamentare i suoi rapporti con i territori conquistati non sempre fu adottato il principio dell'incorporazione del nuovo territorio in quello dello Stato; in alcuni casi rimase in vita lo Stato nazionale, soprattutto quando tale sopravvivenza era suggerita da ragioni di opportunità che ne avrebbero facilitato l'amministrazione. Le *civitates stipendiariae* sono quelle sottomesse con la forza: la loro condizione è determinata unilateralmente da Roma la quale ne sottolinea la soggezione con l'imposizione dello *stipendium*.

Le *civitates liberae* godono di un riconoscimento della loro autonomia che però è unilaterale e quindi sempre revocabile.

Le *civitaes liberae et immunes* sono favorite da un regime fiscale più vantaggioso (l'immunità) che scaturisce da un'espressa previsione dello statuto della provincia, dalle leggi o da senatoconsulti successivi.

Infine le *civitates federatae* sono quelle che legittimano la loro autonomia attraverso un *foedus* con il conquistatore che può stringerlo *aequum* oppure *iniquum*.

A partire dal principato e per tutta l'epoca imperiale in conseguenza delle mutate condizioni politiche, si distinse nettamente tra due tipi di province: le senatorie e le imperiali[254] e questa distinzione si riflette non solo nell'amministrazione

---

[251] Cfr. T.R SHANNON BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*,1, New Jork, 1951.

[252] Cfr. di recente C. STEEL, *La "lex Pompeia de provinciis" del 52 a.C.: una riconsiderazione*, in *Zeitschrift für Alte Geschichte* Bd. 61, H.1(2012), pp. 83-93.

[253] Cfr. G.I. LUZZATTO, *Epigrafia giuridica* cit., p. 378.

[254] Le fonti distinguono tra *Provinciae Populi Romani* e *provinciae Cesaris* (vd. GAI, 2,21; STRABO, 17,3,25. LUCIUS CASSIUS COCCEIANUS 43,12,3-7). Strabone precisa che l'imperatore si riservava il controllo delle province non *pacatae*, cioè di zone ancora non del tutto sottomesse o difficili da raggiungere e quindi più bisognose di stanziamenti militari. Restavano al senato le province *pacatae*.

delle stesse ma anche e soprattutto sul regime territoriale e sulla condizione del suolo. Le province senatorie (che coincisero in genere con quelle già esistenti nell'età repubblicana) continuano ad essere amministrate da promagistrati di nomina senatoria i quali rispondono solo di fronte al senato nonostante l'imperatore esercitasse un notevole controllo sulla nomina.

Alle province imperiali è invece preposto un legato (o *praeses*). Esso deriva il suo *imperium* da quello *proconsulare maius* del *princeps* che gli concede il titolo di *legatus Augusti pro praetore*.

Ad ogni modo l'autorità e l'ufficio del legato di Cesare e del proconsole del senato dovettero essere pressochè identici divergendo al più le forme dignitarie: i proconsoli ebbero per insegna della loro potestà prima dodici e poi sei fasci, i presidi non ne ebbero mai più di cinque. Mentre il governatore della provincia senatoria resta in carica per il periodo determinato dalla legge, il legato assume una carica indeterminata nel tempo. Inoltre fanno parte del seguito del legato un consiglio di *assessores*, *apparitores*, *scribae* e *viatores* per le mansioni ordinarie.

Il governatore delle provincie senatorie continua ad essere coadiuvato da un questore che invece manca nelle province imperiali dove è sostituito da due o più *procuratores* con funzioni non ben definite. I magistrati provinciali esercitano la giurisdizione civile, hanno un'ampia competenza amministrativa e finanziaria ed una *cognitio* penale teoricamente illimitata, non soggetta alla *provocatio ad populum* ma soltanto al potere d'appello all'imperatore.

Ed infatti nell'ordinamento giudiziario della provincia, la giurisdizione (sia civile che penale) è appannaggio del solo governatore il quale deve conoscere tutte le controversie che nella capitale sono deferite al pretore urbano ed al pretore peregrino perlomeno quando una delle parti sia cittadino romano.

Tali poteri sono circoscritti al territorio assegnato al magistrato investito.

Solitamente il magistrato competente per una causa è quello del territorio cui appartiene il convenuto in virtù del principio "*actor sequitur forum rei*" mentre il foro del convenuto può determinarsi con vari criteri tra i quali principalmente l'*origo* ed il *domicilium*[255].

Alcune province, denominate procuratorie, sono amministrate esclusivamente

---

Questo principio viene riportato anche da Dione Cassio il quale però lo interpreta come un espediente dell'imperatore per attribuirsi le regioni più importanti.

[255] Sul tema cfr. per tutti O. LICANDRO, *Domicilium habere. Persona e territorio nella disciplina del domicilio romano*, Torino 2004; ID., *Domicilium. Il principio dell'inviolabilità dalle XII Tavole all'età tardoantica. Lezioni di esegesi*, Torino 2009, cui rinvio integralmente. Solitamente il magistrato competente per una causa è quello del territorio cui appartiene il convenuto in virtù del principio *actor sequitur rei*. Il foro del convenuto può determinarsi con vari criteri tra i quali principalmente l'*origo* ed il *domicilium*. Il *forum originis* è quello della patria del convenuto la quale si determina sulla base della nascita da un padre che ad essa appartiene o dalla madre in caso di figli illegittimi. Quanto alla competenza per domicilio, questa è in generale del magistrato del luogo in cui il soggetto ha deciso di stabilire il centro dei suoi affari. Cfr. per tutti B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, Milano 1989, pp. 102 ss.; TH. MOMMSEN, *Disegno del diritto pubblico romano*, Milano 1943 (tr. P. BONFANTE), p. 342.

da governatori appartenenti all'ordine equestre. Esse sono rette da uno statuto speciale che le distingue sia dalle imperiali che dalle senatorie. Per Mommsen[256] le medesime presero il posto degli Stati vassalli e l'imperatore quello dei precedenti e, dei quali anzi fu considerato successore. Philippe Horovitz[257] però ha fatto rilevare come altri fattori ne motivarono la nascita e tra questi una in particolare ovvero la più che difficile governabilità causata dall'anomalia della posizione geografica e dalla precarietà delle condizioni di vita.

Roma succedette in Palestina ad altri grandi imperi che già vi si erano avvicendati, dal persiano a quello di Alessandro Magno e dei vari regni ellenistici sorti dopo Alessandro[258].

---

[256] Cfr. TH. MOMMSEN-J. MARQUARDT, *Manuel des antiquitès Romaines*, Paris 1984, 3, p. 283. In questo senso anche R. ORESTANO, *Procurator* cit., pp. 89 ss.

[257] Cfr. PH. HOROVITZ, *op. cit.*, pp. 51 ss.

[258] La storia più antica della nazione ebraica è nota attraverso il *Pentateuco*. Qui si narra che il patriarca Abramo, muovendo da Ur dei Caldei, si diresse lungo il corso dell'Eufrate fino ad Harran e da qui in Palestina, la terra promessagli dal suo Dio. Giuseppe, un discendente di Abramo, trasferitosi in Egitto (dove lo raggiunse prima la famiglia, poi il popolo), diede inizio al soggiorno degli Ebrei in terra straniera, conclusosi con la fuga guidata da Mosè quando questi li liberò da un faraone crudele (forse Ramses II, 1301-1234) che li opprimeva. Mosè attraverso il Mar Morto ricondusse gli Ebrei in Palestina (dopo aver ricevuto la legge sul Sinai) e qui morì lasciando a succedergli Giosuè. Con il ritorno dall'Egitto si chiude la fase più antica della storia ebraica che seppure attestatadal solo racconto biblico è oggi riconosciuta come autentica da buona parte della critica storica. La riconquista della Palestina ad opera dei successori di Mosè si compì in fasi diverse delle quali l'ultima va circoscritta al XIII secolo a.C. con l'annientamento delle popolazioni preesistenti che furono tutte debellate, salvo il permanere di qualche isolata fortezza cananea e di una fascia costiera in mano ai Filistei. Gli Ebrei si organizzarono allora in dodici Tribù, vi fecero confluire le famiglie deidiversi clan e si raccolsero intorno ad un santuario centrale con sede in Silo. La tribù dei Leviti esercitò il sacerdozio. Il sistema è stato giustamente paragonato alle anfizionie greche (sul punto cfr.
M. GHIRETTI, *op. cit.*, pp. 751-766). Nei momenti di pericolo, alcuni capi locali, i giudici (spesso scelti tra gli anziani di ciascun clan) assunsero il comando delle tribù (tra questi Barac, Gedeone, Sansone). Successivamente, Saul (1020-100 a.C.) dopo aver guidato le tribù alla vittoria contro i Filistei, sull'esempio degli Stati confinanti, instaurò la monarchia. A Saul seguì David (1000-961 a.C.) che, già capo di un piccolo regno vassallo dei Filistei, portò lo Stato ebraico al massimo apogeo estendendolo a quasi tutta Palestina ed alla Siria. La capitale fu trasferita a Gerusalemme dove un grande Tempio accolse l'arca dell'alleanza e tutta la classe sacerdotale che (sia pure per breve tempo) venne annessa alla corte reale. Il successore di David, Salomone (960-922 a.C.) mantenne tutti i poteri, ma la pressione fiscale, l'accentrarsi dell'assolutismo e la decadenza religiosa prepa- rarono la crisi, che degenerò alla morte del re, con la divisione dello Stato in due parti, Israele a nord, con capitale Samaria e Giuda a sud con capitale Gerusalemme. Samaria cadde nel 722 a.C. sotto i colpi di Sargon II, Gerusalemme nel 586 a.C. con Nabucodonosor, che distrutta la città deportò in Babilonia i suoi strati più alti. Nell'esilio gli Ebrei non scomparvero e nel 538 a.C. Ciro dopo aver conquistato Babilonia, con un editto li autorizzò al ritorno. La comunità fu risistemata daipersiani Esdra e Neemia che nulla restituirono dell'antica indipendenza né mutarono atteggiamento Alessandro Magno ed i diversi sovrani dei regni ellenistici che lo seguirono. Per la storia d'Israele cfr. J. FELTEN, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento*, Torino 1932, pp. 34 ss.; A. MOMIGLIANO, *Ricerche sull'organizzazione della Giudea sotto il dominio romano*, in *Annali della Scuola Superiore di Pisa* 2,3 (1934), pp. 347-396; U. HOLZMEISTER, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento*, Torino 1950, pp. 44 ss.; F.M. ABEL, *Historie de la Palestine*, Paris 1952, pp. 29 ss.; G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, Torino 1964, 121 ss.; M. SORDI, *Il Cristianesimo e Roma*, Bologna 1956, pp. 57

Piccolissima nazione, con un territorio limitato alle colline giudaiche, senza accesso al mare ed esclusa dalle principali vie di commercio, "la terra promessa" si ambientò pacificamente sia nel contesto politico persiano che in quello ellenistico e vi sopravvisse (nonostante le ingerenze straniere) amministrata da un sommo sacerdote e dal suo consiglio.

Nel 175 a.C. l'ascesa di Antioco IV Epifane (175-164 a.C.) al trono dell'impero seleucide con capitale Antiochia e la sua politica filoellenistica, imposta agli Ebrei coercitivamente[259], provocò diverse ribellioni capeggiate dagli Asmonei[260], una famiglia sacerdotale come si è già detto chiamata spesso Maccabei a causa del soprannome (il martellatore) attribuito a Giuda, il suo membro più illustre. Questi nel 164 a.C. (pur senza liberare la capitale dalla guarnigione seleucida) riuscì ad occupare il Tempio di Gerusalemme riconsacrandolo al culto giudaico.

Attraverso una serie di operazioni diplomatiche Giuda si garantì allora l'appoggio di Roma, la quale mossa pure dall'astio che la contrapponeva ai re di Siria (basti pensare alle guerre d'Oriente contro Antioco III) accettò di concludere un trattato di amicizia, un *foederum aequum*, con il quale i Romani e gli Ebrei s'im-

---

ss.; L. D'ERCOLE, *La struttura giuridica d'Israele dalle origini ad Adriano*, in *SDHI* 31 (1965), pp. 246 ss.; ID., *La rilevanza dell'ordinamento dogmatico culturale e dell'ordinamento morale nella struttura organica d'Israele*, in *SDHI* 32 (1966), pp. 185 ss.; G. FOHRER, *Storia d'Israele,* Brescia 1980, pp. 67 ss.; E. SCHÜRER, *op. cit*., pp. 237-267; E.E. VARDIMAN, *La grande svolta. La Giudea tra ellenismo e primo Cristianesimo*, Milano 1987, pp. 87 ss.; M. HENGEL, *Gerusalemme al tempo di Gesù, ricerche di storia economica e sociale per il periodo neotestamentario,* Roma 1989, pp. 48 ss.; ID., *L'ellenizzazione della Giudea nel I secolo d.C.*, Brescia 1993, 28 ss.; R. KASSER-M.MEYER-G. WURST, *op. cit*., p. 10; U. WILCKENS, *op. cit*., pp. 122 ss.; M. HENGEL-A.M. SCHWEMER, *op. cit*., p. 345; M. REISER, *op. cit*., p. 234; T. SÖDING, *Geist in Buchstaben* cit., pp. 35-50; A. PUIG I TÀRRECH, *op. cit*., pp. 45 ss.; J. RINGLEBEN, *op. cit*., pp. 24 ss.; K. HEINZ MENKE, *op. cit*., pp. 78 ss.; A. AMATO, *op. cit.*, pp. 23 ss.; R. CANTALAMASSA-R. PENNA-G. SEGALLA, *op. cit*., pp. 56 ss.; L.D. CHRUPCALA, *op. cit.*, pp. 23 ss.; F. RINALDO, *op. cit.*, pp. 11 ss.; J. RATZINGER, *op. cit*., 2, pp. 12 ss.; *op. cit*., 2, pp. 11 ss.; *op. cit*., 3, pp. 10 ss.; R. PENNA, *Gesù di Nazareth* cit., pp. 88-97; R. GIACOBBO, *op. cit*., pp. 15 ss.

[259] Il malcontento raggiunse il culmine quando alcuni membri dell'aristocrazia sacerdotale approvando la politica del re, permisero la realizzazione di un γυμνάσιον, istituzione tipicamente greca, dove i giovani venivano educati alla pratica degli esercizi fisici, che svolgevano nudi. Questa rendeva evidente un'importante differenza tra la cultura greca e quella ebraica che prevedeva la circoncisione, tanto è che alcuni Giudei si spinsero fino a ricorrere a dei rimedi per cancellare le tracce di ciò che si considerava il segno dell'alleanza con Dio (1 *Maccabees* 1,14). La violenta reazione ebraica indusse il re ad imporre l'ellenizzazione con la forza. Di ritorno da una campagna in Egitto, egli per risollevare l'esercito dalle spese della guerra mise mano addirittura al tesoro del Tempio. Ne conseguì una immediata insurrezione degli Israeliti che però ebbero la peggio. Il Tempio fu profanato e dopo avervi insediato una guarnigione si sacrificò alla divinità pagana di Baal Shamem, altra denominazione di Zeus Olimpico (è questo l'abominio della desolazione predetto dal profeta Daniele). Inoltre il re perseguitò con la morte la venerazione del sabato e delle altre festività (*Maccabees* 1,14; *Maccabees* 5,11-14; *Antiquit*. 12,2,34 e 13,218). Cfr. per tutti A. MOMIGLIANO, *Tradizione maccabaica*, Roma 1934, pp. 11 ss.

[260] La famiglia che ha come capostipite Mattatia (II a.C.) detenne il potere civile e religioso della Palestina fino alla conquista romana (63 a.C.). Gli ultimi Asmonei con Ircano II furono uccisi da Erode nel 30 a.C.

pegnavano a soccorrersi vicendevolmente nel caso di conflitti esterni[261].

Il regno di Giudea, vassallo dei Romani faceva parte di un'area geografica più vasta chiamata nelle fonti bibliche terra d'Israele ("*Eretz Yisrael*").

Il termine Giudea indicò in senso stretto il distretto amministrativo di Gerusalemme, mentre in senso più ampio, usato dai Romani, tutte le regioni che componevano il regno di Erode: Giudea, Samaria, Idumea, Galilea, Perea, Batanea, Gaulanitide, Auranitide e Traconitide.

Giuda Martello guadagnò al suo popolo la libertà religiosa ma non quella politica. Tale traguardo fu raggiunto dopo alterne vicende, solo nel 143 a.C. con Simone (o forse addirittura già con il predecessore Gionata), il quale venne riconosciuto sommo sacerdote e signore indipendente dagli stessi Seleucidi che ritirarono la guarnigione da Gerusalemme.

Quando nel 140 a.C. il popolo con i titoli di sommo sacerdote e re dei Giudei gli riconobbe anche il diritto di trasmettere tali cariche ai discendenti, Simone instaurò la dinastia degli Asmonei, legittimata anche da Roma.

Il figlio di Simone, Giovanni Ircano (135-105 a.C.) dopo essere stato costretto a sottomettersi nuovamente al regno siriaco, nel 129 a.C. riguadagnò l'indipendenza e ingrandì il territorio di Giuda annettendovi l'Idumea e la Samaria.

La politica di Ircano non trovò però consenso presso il popolo e negli ambienti più squisitamente religiosi. I farisei tradizionalmente conosciuti come gli interpreti più severi della legge, rimproverarono spesso ai dinasti Asmonei la brama di potere d'ispirazione profana.

Ad Ircano succedette Aristobulo (104-103 a.C.) che durante il suo brevissimo regno riuscì a conquistare la Galilea, costringendola alla circoncisione (quindi ad una conversione forzata al giudaismo ed al re).

Il successore Alessandro Ianneo (103-77 a.C.) ampliò ulteriormente il territorio dello Stato estendendolo, con la Perea, al di là del Giordano. Ciò non impedì che l'avversione contro gli Asmonei sfociasse in una lunghissima rivolta. A tal riguardo la tradizione aneddotica tramanda episodi di violenza e di crudeltà inaudite, di innumerevoli crocifissioni di ribelli cui il re assistette banchettando.

Erede di Alessandro fu la sua vedova Salomè Alessandra (77-67 a.C.) che promuovendo una politica dialettica tra le diverse etnie dello Stato riuscì ad equilibrare le posizioni delle opposte matrici religiose: i farisei e gli scribi rientrarono a far parte del Sinedrio. La regina affidò l'ufficio del sommo sacerdote al figlio

[261] Cfr. M.F. CURSI, «*Amicitia» e «societas» nei rapporti tra Roma e gli altri popoli del Mediterraneo*, in *Index* 41 (2013), pp. 195-227. Il rapporto non era comunque paritario poiché solo Roma poteva in caso di conflitto decidere quali dovevano essere le relazioni della Giudea con gli altri alleati Romani e in caso di guerre che riguardavano la provincia era sempre Roma a riservarsi ogni decisione. Questi primi rapporti permettono comunque di individuare le più remote tracce della politica internazionale di Roma nel Mediterraneo. Cfr. TH. LIEBMANN FRANKFORT, *Rome et le conflit Judéo-sjrien 164-161 avant notre ere*, in *Antiquité classique* 37 (1968), pp. 115 ss. e D. PIATTELLI, *Ricerche intorno alle relazioni politiche tra Roma e l'ἔθνος των Ἰουδαίων, dal 161 a.C. al 4 a.C.* in *BIDR* 74 (1971), pp. 219-340.

Ircano II il quale secondo il diritto avrebbe dovuto ereditare anche il trono.

Ma Aristobulo suo fratello ne contestò la successione ingenerando una guerra intestina per la quale si rese necessario l'intervento dei Romani. Entrambi i fratelli cercarono l'appoggio di Pompeo, il quale rispose agli appelli conquistando Gerusalemme e sottraendo parte del territorio recentemente recuperato (63 a.C.).

Il triumviro riconobbe Ircano II sommo sacerdote ed etnarca (capo della nazione, un titolo inferiore a quello di re) ed insediò un idumeo[262], Antipatro, come una sorta di governatore militare. Quest'ultimo a sua volta assegnò ai figli, Fasael ed Erode (poi noto come il "Grande"), il governo della Giudea e della Galilea.

Cessò così l'indipendenza della Palestina maccabaica.

Ircano II divenuto principe cliente pagava il tributo a Roma appoggiandone la politica e le azioni militari nel Mediterraneo orientale.

Quando nel 48 a.C. Cesare[263] conquistò l'Oriente mediterraneo, confermò tutti i diritti concessi allo Stato ebraico ed elargì altri privilegi: ridusse le imposte, istituì tribunali autonomi competenti per tutti i reati fatta eccezione per la rivolta armata contro Roma, pose fine alla leva degli Ebrei nell'esercito romano e ritirò le legioni dalla Giudea. Ircano II conservò la carica di sommo sacerdote e di etnarca mentre Antipatro ebbe la cittadinanza romana in forma ereditaria e fu nominato epitropo della Giudea. I figli di Antipatro furono confermati strateghi della Galilea e di Gerusalemme. Non stupisce allora la lenta fine della teocrazia asmonea che, nell'incapacità di arrestare il massiccio affermarsi del governo idumeo, dovette cedere alla svolta laica da questo imposta con l'ausilio di Roma. Né vi pose freno il fatto che Ircano II continuava ad esercitare il sommo ufficio.

2. Governo delle province e tradizione repubblicana

Narra Cassio Dione che alla divisione delle province in senatorie ed imperiali, già presente nel 27 a.C. (53,12,4-7; 53,32,5), si accompagnò nel 23 a.C. il conferimento ad Augusto, una volta deposto il consolato, di un *imperium* proconsolare vitalizio suscettibile di venire esercitato anche all'interno del pomerio e, a fianco di esso, di un potere superiore a quello dei magistrati e promagistrati operanti nelle

[262] Gli Idumei o Edomiti (dal nome grecizzato, Idumea, dei luoghi da cui provenivano) abitavano l'Edom antica regione palestinese a sud est del Mar Morto. La Bibbia li fa discendere da Esaù o Edom (il rosso) ricordandone le lotte sanguinose con gli affini Ebrei.

[263] Dei decreti di Cesare informa Giuseppe Flavio (*Antiquit.* 14,127-136). Sul punto si sono fermati H.G. KIPPENBERG e G.A. WEWERS, *Testi giudaici per lo studio del Nuovo Testamento*, Brescia 1987, pp. 26 ss., i quali scrivono: «[…] Essi furono promulgati in occasione di un rinnovamento del vecchio trattato di alleanza «[…] A differenza dei trattati del II secolo le clausole di tali decreti regolano taluni rapporti interni dello stato giudaico. Lo *status* vassallatico del sommo sacerdote fu abolito sotto il profilo giuridico, ma venne politicamente mantenuto in vita in quanto era l'autorità romana a conferire la sanzione definitiva alle leggi che riguardavano in modo specifico i Giudei, la successione dei sommi sacerdoti, la legittimità della loro nomina, l'esenzione dal tributo nell'anno sabbatico, ed il pagamento della decima al sommo sacerdote. La validità dello *status* giuridico di cui godevano i Giudei come *etnos* veniva riconosciuta oltre i confini della Giudea in tutto l'impero».

regioni extraitaliche. Con ciò si è in presenza, come osserva De Martino[264], di un *imperium proconsulare maius* di carattere unitario, estraneo alla tradizione repubblicana e fondato sul comando militare, a sua volta valutato come circostanza giustificativa dell'assunzione (prevista in origine come temporanea) da parte del *princeps* del diretto controllo delle province considerate «malsicure e sottoposte a rischi, in quanto confinanti con popolazioni nemiche ovvero suscettibili di dar vita nel proprio seno a qualche consistente tentativo di sovversione»[265] e nelle quali, di conseguenza, avevano sede apprezzabili contingenti stanziali.

L'esercizio dell'*imperium proconsulare maius* veniva, in tal modo, a diversificarsi su base territoriale, esplicandosi nelle province senatorie in termini di potere di controllo e di orientamento e dando luogo nelle province imperiali ad una diretta attività di governo.

Le prime continuavano ad essere amministrate da ex consoli ed ex pretori che, nominati per un anno, assumevano indistintamente il titolo di proconsole e, con esso, i poteri inerenti all'esercizio dell'*imperium* nella regione.

I governatori delle seconde, scelti dal *princeps* a tempo indeterminato, venivano invece designati, in formale ossequio all'antico collegamento tra pretura e comando militare, quali *legati Augusti pro praetore*: la loro posizione era dunque di mandatari del *princeps*, personalmente dotati dell'*imperium* in vista dell'esercizio di attività belliche: circostanza, questa, che doveva risaltare dal loro abbigliamento esteriore[266], idoneo a riflettere in modo immediato i correlativi poteri di *coercitio*, suscettibili di esplicarsi anche nei confronti dei cittadini romani in armi.

Particolari distretti, contigui a province e, talvolta corrispondenti al territorio degli Stati annessi (e nei quali il *princeps*, secondo una pratica sconosciuta all'età repubblicana, aveva assunto sulla propria persona l'insieme delle attribuzioni che avevano fatto capo ai precedenti sovrani) erano invece amministrati da vicari speciali di rango equestre, denominati *praefecti* con riferimento alle loro competenze di carattere militare e, a partire, forse, dall'età di Claudio, *procuratores*, con una titolatura che meglio evidenziava le concomitanti funzioni svolte in materia finanziaria.

In questa situazione si trovò la Giudea allorché nel 6 d.C., confinato Archelao a Vienna ed assegnati i suoi territori al fisco imperiale[267], ne assunse il governo «Coponio, dell'ordine equestre, provvisto di ogni autorità su tutti i Giudei»[268] «avendo ricevuto dall'imperatore poteri estesi fino a comprendere quello di mettere a morte»[269].

Analoga carica di *praefectus Iudaeae* rivestì tra il 26 ed il 36 d.C. Ponzio

---

[264] Cfr. F. DE MARTINO, *op. cit*, p. 146.
[265] Vd. LUCIUS CASSIUS COCCEIANUS, *Historia Romana* 52,12,2; 53,12,1; 13,1; cfr. anche STRABO, *Gheographika* 17,3,25.
[266] Vd. LUCIUS CASSIUS COCCEIANUS, *Historia Romana* 15,5-7.
[267] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* 2,111.
[268] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* 18,1,1.
[269] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* 2,8,117.

Pilato, che Tacito[270] indica come *procurator* secondo la nuova denominazione generatasi al suo tempo.

Tralasciando per il momento il particolare potere disciplinare conferito ai *legati* e ai *praefecti* nei confronti dei soldati posti ai loro ordini) è da osservarsi come le funzioni giurisdizionali che i governatori di nomina augustea erano chiamati a svolgere nei confronti delle popolazioni locali e dei cittadini romani soggiornanti *in loco*, si esplicavano, con ogni verosimiglianza, senza sostanziali divergenze rispetto alla corrispondente attività dei *proconsules* nelle province senatorie.

Sul punto dicono poco le fonti giuridiche, le quali, riflettendo una realtà più tarda, mirano a delinearne una disciplina unitaria in relazione ai soggetti che, in quanto *provinciae regentes*, venivano ricompresi nel *nomen* generale di *praesides*, estraneo al primo secolo d.C.

Così stando le cose, è lecito supporre che, in tale epoca, il governo provinciale continuasse a modellarsi sulla fisionomia assunta in epoca repubblicana.

Si impone perciò, anche a questo proposito, uno sguardo retrospettivo.

Il termine provincia richiamava tradizionalmente il campo operativo coincidente con attività specifiche deferite al titolare dell'*imperium* per sorteggio, tramite *senatus consultum* (il cui intervento in questo campo si collega ad un potere di coordinamento dell'attività dei magistrati superiori consolidatosi a favore del senato nel secondo secolo a.C.) e, in casi particolari, mediante provvedimento legislativo.

La nozione territoriale di provincia si è perciò tradotta in un adattamento semantico e concettuale, determinato dal fatto che il termine fosse usato, ad un certo punto, per indicare prima il teatro di specifiche operazioni belliche e poi l'ambito regionale extraitalico in cui ad uno dei *praetores* eletti ogni anno[271] era assegnato il compito di esercitare in modo continuativo (nei limiti, almeno, concessi dalla possibile concorrenza di altri incarichi[272]) un complesso di funzioni nelle quali si manifestava concretamente l'esercizio della sovranità romana.

Al senato faceva dunque capo, nel quadro della sua ordinaria competenza in materia di politica estera, la preventiva procedura finalizzata a stabilire i confini del territorio, gli ordinamenti di massima e la condizione di singole collettività, assegnando ad apposita commissione il compito di attuare tali direttive (*Lex provinciae*).

L'*imperium* invece destinato ad esplicarsi in territorio *militiae* e, quindi, senza i condizionamenti esterni che intervenivano in ambito italico, costituì sempre il fondamento dell'attività dei pretori provinciali nonché, in seguito, dei proconsoli e dei propretori che le accresciute esigenze fecero subentrare al loro posto, mediante proroghe dell'*imperium* connesso alle magistrature assunte in precedenza.

---

[270] Vd. PUBLIUS CORNELIUS TACITUS, *Annales* 15,44; PHILO, *legatio ad Caium* 38,299.

[271] Il cui numero a partire dal 227 a.C., venne proprio per questo incrementandosi (D. 1,2,2,32 Pomponius *l. S. enchir*) «… ita duodecim praetores, sex aediles sunt creati. Divus deinde Augustus sedecim praetoresconstituit. Post deinde divus Claudius duos praetores adiecit qui de fideicommisso ius dicerent, ex quibus unum Divus Titus detraxit: et adiecit Divus Nerva qui inter fiscum et privatos ius diceret. Ita decem et octo praetores in civitate ius dicunt)».

[272] Vd. TITUS LIVIUS PATAVINUS, *Ab Urbe condita* 40,43,2-3.

L'adempimento dei compiti essenziali del governatore, consistenti nella difesa della provincia dai nemici esterni e nella tutela del suo ordine interno, presuppose, da un lato, il comando dei contingenti militari romani o alleati stanziati sul territorio (utilizzabili non solo nelle campagne belliche vere e proprie ma anche per reprimere iniziative di carattere sovversivo o a volte, comunque, a turbare gravemente l'ordine costituito) e, dall'altro, l'esplicazione di un'ordinaria attività di giustizia, suscettibile di forme e contenuti mutevoli.

Nei confronti dei cittadini romani la giurisdizione incontrava il limite della *Lex Porcia*[273] consistente nel divieto di metterli a morte o sottoporli a fustigazione: precetto, questo, tradizionalmente inteso nel senso dell'obbligo per il magistrato di astenersi da tali sanzioni, limitandosi a far trasferire a Roma il reo perché solo lì fosse sottoposto a giudizio. Il vincolo veniva invece a collidere con l'autonomia riconosciuta in varie forme alle collettività locali.

Le fonti non forniscono, a questo proposito, precise informazioni né risulta plausibile supporre l'esistenza di situazioni differenziate, collegabili non solo alla *Lex provinciae* ed alla condizione delle singole *civitates* ma anche all'applicazione di criteri disomogenei, in quanto riconducibili in larga misura alla sensibilità del governatore, pur legittimato ad esplicare nei confronti dei peregrini una *coercitio* in teoria illimitata[274]: ciò a prescindere dai casi nei quali egli non avesse ravvisato l'esigenza di un proprio diretto intervento, teso a salvaguardare la sicurezza della provincia. Quest'ultima circostanza, spesso trascurata è, in effetti, fondata su una distinzione tutt'altro che cristallina e merita dunque di venire approfondita.

3. La matrice etica della Palestina: giudaismo di base ed etnie separatiste

Nel mondo mediterraneo la maggior parte dei popoli venerarono esseri soprannaturali: li adoravano con sacrifici e diversi tipi di purificazione.

Sul piano etico quasi tutti punirono l'assassinio, il furto, la rapina e l'adulterio. Anche gli Ebrei fecero propri tali precetti. Ad essi però rimane peculiare l'aspetto totalizzante della sfera dell'etica religiosa, la quale assorbe e regolamenta anche quasi tutte le manifestazioni del vivere civile.

Senza alcuna pretesa di completezza e rimandando sul punto alla vasta letteratura in materia, i punti basilari dell'ebraismo si possono riassumere con Sanders[275] nei principi che seguono:

---

[273] Vd. MARCUS TULLIUS CICERO, *De republica* 2,54.

[274] Vd. MARCUS TULLIUS CICERO, *Ad Quintum fratrem* 1,2,5.

[275] Cfr. E.P. SANDERS, *Gesù e il giudaismo* cit., pp. 50 ss. Per qualche spunto cfr. anche F. LUCREZI, *A proposito del processo di Gesù: deicidio, colpa, espiazione*, in *Labeo* 36 (1990), pp. 125-132. Mi limito ad insistere sul carattere prevalentemente pratico della religione ebraica, il quale non è stato favorevole alla formazione di dogmi e di sistemi teologici; solo nel Medioevo sotto l'influsso del pensiero greco ed arabo si è sviluppata un'attività di ricerca e di sistemazione dottrinale il cui massimo esponente è Maimonide (1135-1204 d.C.). A lui si deve la formazione di un canone in tredici articoli: 1) l'esistenza di Dio; 2) la sua unità; 3) la sua spiritualità ed incorporeità; 4) la sua eternità; 5) il dovere di adorare soltanto lui; 6) la verità della profezia; 7) la superiorità della profezia di Mosè; 8) la divinità della *Torah*; 9) l'immutabilità della *Torah*; 10) l'onniscienza di Dio; 11) l'esi-

1) MONOTEISMO

I Giudei affermano l'esistenza di un solo Dio, Jahweh, che ha creato il mondo e continua a governarlo. Molti credono anche in altri esseri soprannaturali, come gli angeli e i demoni. Paolo che rappresenta l'opinione ebraica comune su questi argomenti, considera le divinità pagane alla stregua di demoni

> ἀλλ' ὅτι ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύουσιν, οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι[276].

e chiama Satana (il dio di questo mondo) il capo dei demoni[277]

> ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ.

Ciò non porta comunque ad una negazione del monoteismo, alla fine tutti gli altri poteri devono sottoporsi a Dio l'unico che deve essere venerato

> εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδῷ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν, δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος[278]
> ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων[279].

2) L'ELEZIONE DIVINA E LA LEGGE

Jahweh, ha scelto Israele ed ha stabilito un patto con il popolo ebraico.

Il popolo s'impegna a obbedire a Dio e Dio s'impegna a guidare e proteggere il popolo. I tre momenti più importanti nella storia di questo patto sono la chiamata

---

stenza di compenso e punizione per le azioni umane; 12) la futura venuta del messia; 13) la risurrezione dei morti. Per l'etica giudaica e la sua storia, anche in rapporto al cristianesimo nel mondo greco romano cfr. E.P. SANDERS, *Paolo e il giudaismo palestinese*, Milano 1986, pp. 44 ss.; ID., *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, Milano 1989, p. 178; ID., *Gesù e il giudaismo*, Milano 1992, pp. 65 ss.; F. MUßNER, *op. cit*., pp. 111 ss.; M. HENGEL, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr*., Leiden 1976, pp. 211-230; G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments. Band I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels*, München 1992, pp. 87 ss.; U. WILCKENS, *op. cit*., pp. 122 ss.; M. HENGEL-A.M. SCHWEMER,*op. cit*., p. 345; M. REISER, *op. cit*., p. 234; T. SÖDING, *Geist in Buchstaben* cit., pp. 35-50; A. PUIG I TÀRRECH, *op. cit*., pp. 45 ss.; J. RINGLEBEN, *op. cit*., pp. 24 ss.; K. HEINZ MENKE, *op. cit*., pp. 78 ss.; A. AMATO, *op. cit*., pp. 23 ss.; R. CANTALAMASSA-R. PENNA-G. SEGALLA, *op. cit.*, pp. 56 ss.; L.D. CHRUPCALA, *op. cit*., pp. 23 ss.; F. RINALDO, *op. cit*., pp. 11 ss.; J. RATZINGER, *op. cit*., 1, pp. 35-57; PENNA, *Gesù di Nazareth* cit., pp. 88-97; R. GIACOBBO, *op. cit*., pp. 15-71.

[276] Vd. PAULUS, *Epistula ad Corinthios* I.10,20.

[277] Vd. PAULUS, *Epistula ad Corinthios* II.2,4,4.

[278] Vd. PAULUS, *Epistula ad Corinthios* I.15,24-26.

[279] Vd. PAULUS, *Epistula ad Philippenses* II,10.

di Abramo (*Genesi* 17), l'esodo dall'Egitto (*Esodo* 14) e la rivelazione della legge a Mosè sul monte Sinai (da *Esodo* 19,16 fino alla fine del *Deuteronomio*).

3) PENTIMENTO, PUNIZIONE E PERDONO

Chi trasgredisce la legge è tenuto alla riparazione. Se le mancanze nuocciono agli altri, bisogna pentirsi ed offrire sacrificio. Le trasgressioni che non danneggiano altre persone (lavorare inavvertitamente di sabato) richiedono solo il pentimento.

Chi non si pente è vittima della punizione divina che si manifesta per esempio nella malattia ma se i malanni vengono accettati come castigo di Dio si è ancora degni dell'antica alleanza.

In genere la stessa concezione si applica alla nazione nel suo insieme.

L'allontanarsi dalla legge è causa di calamità collettive come fu per l'esilio in Babilonia.

I fatti costitutivi dell'alleanza (la chiamata di Abramo, l'esodo e la consegna della legge) conferiscono ad Israele il suo carattere peculiare ma la rivelazione e l'azione di Dio a vantaggio del suo popolo non finiscono con Mosè.

Dio ha accordato agli Ebrei la Palestina e successivamente ha parlato loro attraverso i profeti garantendone la redenzione.

Nel I secolo il concetto cambiò tanto da essere inteso da alcuni come un fattore nazionale individuale, cioè al momento della morte, da altri come un grande evento che avrebbe trasformato il mondo, esaltato Israele sulle altre nazioni e costretto i pagani a convertirsi.

I principi rassegnati costituiscono la base dell'ortodossia (corretta opinione) ebraica sulla quale si fonda l'ortoprassi (corretta prassi) anch'essa riassumibile nelle regole che seguono:

1) L'adorazione di Dio (obbligo imposto dal secondo dei dieci comandamenti che proibisce di servire altri dei (*Esodo* 20,4; *Deuteronomio* 5,8).

Ciò significa soprattutto che gli atti di culto devono essere compiuti nel Tempio di Gerusalemme dove ogni maschio ebreo è tenuto a recarsi, secondo il precetto della Bibbia, tre volte l'anno, durante le feste di pellegrinaggio.

I Giudei pagano la tassa al Tempio per finanziare i sacrifici che vengono offerti a vantaggio di tutta la comunità.

Il culto ebraico tuttavia non è confinato al Tempio.

Il *Deuteronomio* (6,4-6) richiede che i Giudei ripetano i comandamenti due volte al giorno (quando ti coricherai e quando ti alzerai);

2) La circoncisione sui neonati maschi. È quanto richiede al popolo l'alleanza stabilita da Dio con Abramo (*Genesi* 17);

3) Il rispetto del sabato (terzo comandamento, *Esodo* 20,8-11; *Deuteronomio* 5,12-15).

Appartengono al culto di Dio, la Pasqua, in cui il sacrificio degli agnelli è connesso all'esodo dall'Egitto, il digiuno espiatorio del Kippur ed il riposo del sabato.

La Bibbia riferisce il giorno del riposo all'intera famiglia, ai servi, agli stranieri che vivono nelle città ebraiche ed al bestiame.

Tutto il popolo di Dio si riunisce nelle sinagoghe per pregare e meditare la

legge. Il giorno del riposo è esteso all'anno sabatico (ogni sette anni anche la terra deve riposare per cui ci si astiene dalla semina) ed al giubileo;

4) Le purificazioni ed il divieto dei cibi impuri ed abominevoli (*Levitico* 11; *Deuteronomio* 14). Il maiale e i crostacei sono i due più noti alimenti proibiti dalla Bibbia, ma ce ne sono molti altri.

Prima di entrare nel Tempio ci si deve purificare (*Levitico* 11,15; *Numeri* 19). I processi corporei più direttamente connessi con la vita e con la morte devono essere tenuti ben separati da quello che è santo ed immutabile.

Nonostante l'elaborazione di questi principi non mancarono le difficoltà interpretative delle diverse letture delle contrastanti correnti religiose (riconducibili a fazioni etniche e politiche differenti) tra le quali come si è detto su tutte s'imposero quelle dei sadducei, dei farisei, degli esseni e dei terapeuti.

Rappresentati nel Sinedrio, i sadducei derivano il loro nome da Sadoc, l'influente sacerdote del regno di Davide altrimenti conosciuto, quando questi morì, come uno dei più accaniti sostenitori di Salomone nella corsa tra i pretendenti alla successione.

Già da allora i discendenti di Sadoc esercitarono il sacerdozio in Gerusalemme distinguendosi come una classe conservatrice di estrazione aristocratica e benestante che si adoperò sempre per una pacifica collaborazione con i Romani.

I sadducei riconoscono solo la *Torah* scritta rifiutandone l'interpretazione tradizionale e tutta la lettura che gli scribi (gli studiosi della legge) promossero nel corso dei secoli.

Essi non credono che Dio intervenga nelle storie e nelle vicende dell'uomo ed attribuiscono il bene ed il male all'effetto esclusivo delle libere scelte dell'individuo.

Sul piano escatologico negano la fede nella risurrezione dei corpi e nella ricompensa per la vita futura nonché la presenza di spiriti e di angeli[280].

La dottrina quasi unanimemente ritiene che durante il periodo romano un certo numero di sommi sacerdoti fosse sadduceo.

Giuseppe Flavio però riporta informazioni dirette solo di Anano, che ricoprì l'ufficio nel 62 d.C. (quando mandò a morte Giacomo, fratello del Signore) e militò tra i fautori della rivolta contro Roma[281].

Invece la corrente farisaica, nata a quanto pare nel periodo asmoneo (prima del

[280] Come osserva E. SCHÜRER, *op. cit.*, pp. 491 ss., i sadochiti divennero una vera e propria classe con la riforma deuteronomica, quando furono vietati i sacrifici fuori dalla capitale e ritenuti legittimi solo quelli offerti tramite il gruppo sacerdotale ereditario di Gerusalemme nella capitale stessa. Dal punto di vista della dogmatica lo storico non esclude che seppure i sadochiti non rifiutassero i profeti, ritenessero comunque canonico soltanto il Pentateuco: «[…] I sadducei ponevano l'accento sulla libertà umana, se dobbiamo credere alle affermazioni in merito di Giuseppe, è possibile cogliere in questo atteggiamento un affievolirsi delle motivazioni religiose: i sadducei preferivano l'uomo lasciato a se stesso, rifiutando l'idea che negli atti umani in quanto tali si avesse un intervento divino". Di questo stesso parere è anche R. MEYER, S*addoukaios* in *Theological Dictionary of the New Testament* 11 (1993), pp. 1110-1126, quando scrive: «[…] il sadduceismo appare quindi come un atteggiamento dottrinale che, pur senza negare teoricamente l'esistenza di Dio, finisce in un ateismo pratico […]».

[281] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* 20,199.

135 a.C.), fu costituita in gran parte, ma non esclusivamente da laici[282] e come quella dei sadducei era rappresentata nel Sinedrio.

Sociologicamente non è corretto annoverare i farisei tra le classi privilegiate della Palestina, sono persone del popolo che vivono essenzialmente del lavoro manuale e dell'insegnamento popolare, peraltro non supportato dalla preparazione intellettuale degli scribi, cioè di quei maestri di pensiero laici che già dal tempo dei sadducei avevano contrapposto una loro lettura delle scritture a quella della classe sacerdotale.Tuttavia l'interesse comune per una più corretta interpretazione, identificò sempre di più i farisei con gli scribi fino a renderne praticamente impossibile la distinzione.

Come si è visto la prima apparizione dei farisei, in qualità di gruppo autonomo, risale alla rivolta maccabaica, quando gli *hasidìm* (i pii) sostennero il movimento di Giuda[283].

Dopo un periodo di eclissi, ritornarono in auge con la regina Alessandra[284] che ne permise, insieme agli scribi l'ingresso nel Sinedrio. Ai tempi di Erode si contavano circa seimila farisei (*Antiquit.* 17,42) mentre i sadducei erano quasi scomparsi.

Pochi anni dopo la morte di Gesù, soprattutto in seguito alla catastrofe del 70, essi rimasero l'unico partito alla guida della Palestina.

Agli inizi della rivolta contro Roma, essendosi deteriorati i rapporti tra il procuratore romano e la popolazione ebraica, solo i farisei poterono tentare di calmare la rivolta, poiché né i sacerdoti né gli anziani riuscivano ad imporre alcuna moderazione.

Dal punto di vista dogmatico i farisei concordano sull'ortodossia giudaica comune: credevano in un solo Dio, nell'elezione di Israele, nell'origine divina della legge, nel pentimento e nel perdono ed anche in qualche forma di esistenza dopo la vita, concetto questo che è difficile trovare con chiarezza nella Bibbia ebraica, dove l'unico riferimento sicuro è in *Deuteronomio* 12,2

---

[282] Il grande rilievo che le fonti antiche attribuiscono ai farisei va senza dubbio ricercato nel fatto che la tradizione rabbinica muove da un punto di vista esclusivamente farisaico. Ci devono essere stati anche degli scribi sadducei ma il loro lavoro non ha lasciato traccia nella storia. Per tutti E. SCHÜRER, *op. cit.*, 2, pp. 471; R. MEYER-A. WEISS, Φαρισαιος, in *Theological Dictionary of the New Testament* 14 (1996), pp. 859-956.

[283] Come si è detto i rapporti di amicizia con i dinasti Asmonei presto degenerarono, ed al tempo di Giovanni Ircano, la corrente dei farisei cominciò a distinguersi non senza rivalità da quella tradizionale dei sadducei. Le divergenze si aprirono a cruente ostilità durante il regno di Alessandro Ianneo. Cfr. G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele* cit., pp. 40 ss.

[284] Con la regina Alessandra i farisei vissero la loro migliore stagione. Come scrive Giuseppe Flavio in *Antiquit.* 13,408 «[…] la regina lasciò fare ogni cosa ai farisei e comandò che anche il popolo obbedisse loro; ella quindi aveva il nome di regina ma i farisei avevano il potere […]».
I sadochiti che finora avevano avuto la maggioranza nel consiglio del Gran Sinedrio, rimasero in netta minoranza, molti furono messi a morte o presero la via dell'esilio fino quasi a scomparire durante il regno di Erode.

ἀπωλείᾳ ἀπολεῖτε πάντας τοὺς τόπους ἐν οἷς ἐλ άτρευσαν ἐκεῖ τοῖς θεοῖς αὐτῶν οὓς ὑμεῖς κληρ ονομεῖτε αὐτούς ἐπὶ τῶν ὀρέων τῶν ὑψηλῶν καὶ ἐπὶ τῶν θινῶν καὶ ὑποκάτω δένδρου δασέος[285].

I farisei svilupparono altresì un consistente corpo di tradizioni non bibliche su come osservare la legge, spesso esasperandone l'applicazione formale.

Di tale rigore rimane la testimonianza di Giuseppe Flavio[286] quando osserva che praticavano i più alti ideali sia nel loro modo di vivere che nel loro modo di parlare.

Infine si conoscono i nomi di altre due correnti, quella degli esseni e dei Terapeuti. Dei primi si è detto, basti quindi qualche altro cenno.

Degli esseni parla Plinio il Vecchio[287]il quale ne riferisce un centro abitato poco dopo il 70 d.C. Gli studiosi li identificano con il gruppo di asceti da cui provengono i rotoli scoperti a Qumrân sul Mar Morto tra il 1947 ed il 1958.

Se l'identificazione è corretta si può discutere con certezza di questa comunità nella quale si sarebbero formati il Battista e lo stesso Gesù di Nazareth.

È opinione comune che gli esseni si ritirarono in meditazione intorno al 142 a.C. quando gli Asmonei presero il potere deponendo i sacerdoti sadochiti. Difatti molti dei quattromila uomini di Qumrân erano sadochiti e come tali ritenevano che il sommo sacerdozio dovesse appartenere esclusivamente alla famiglia di Sadoc il cui ultimo esponente fu Antioco Epifane (168 a.C.).

---

[285] Gli studiosi più recenti hanno sottolineato l'apertura della predicazione farisaica, accostandola al messaggio di Gesù, definito da qualcuno un rabbino fariseo. Sarebbe allora da sfatare lo stereotipo del fariseo fanatico della tradizione, certamente affermatosi dopo la caduta di Gerusalemme ed il concilio di Jammia, quando i maestri farisei dovettero riportare il popolo disperso ad una rigorosa osservanza della regola. Non dovette essere così il fariseismo delle origini, assai più vicino al cuore dei poveri ed alle reali esigenze degli ultimi. Con questo non si vogliono ridimensionare i punti di contrasto che dividono la predicazione di Gesù dalla dottrina farisaica. Per Gesù l'unico criterio di applicazione della legge non è più la legge quale assieme della tradizione orale (considerata dal fariseismo come sostanzialmente equipollente) ma l'amore verso Dio e verso il prossimo. In tal modo quale annunciatore della volontà di Dio egli si colloca al di sopra della legge e dell'interpretazione che ne dà il giudaismo farisaico. L'atteggiamento assunto verso tutta una serie di questioni (per le quali rinvio a J. WEISS, *op. cit.*, pp. 934-936) muove proprio dalla contestazione fondamentale di una troppo formale applicazione dei precetti di cui ne rimane esempio, la rigorosa prassi della santificazione del sabato.

[286] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* 18,15-41. Sembra ormai certo che la corrente di Qumrân, di cui i manoscritti del deserto di Giuda rivelano la vita e le idee sia proprio quella degli esseni e non quella degli zeloti (come qualcuno ha sostenuto, cfr. S. MAZZARINO, *Trattato di Storia romana*,Roma 1956, 2, pp. 570 ss.). Incerta è pure l'identificazione dei *Kittim* (presenti nei testi) con i Romani. Gli zeloti invece, furono membri di un partito politico religioso attivo in Palestina sin dallafine del I secolo a.C. dove si distinse per una tenace opposizione alle dominazioni straniere. Essi ebbero larga parte nell'insurrezione antiromana degli anni 66-70 d.C. resistendo a Masada fino al 73 d.C. Cfr. per tutti P. THIDE CARSTEN, *op. cit.*, pp. 124-143 e D. ROMANO, *op. cit.*, p. 72, cui rinvioper una più esauriente rassegna delle fonti e della dottrina interessata all'argomento.

[287] Vd. GAIUS PLINIUS SECUNDUS, *Naturalis Historia* 5,73 «[…] *infra hos Engada oppidum fuit…*».

I contrasti con gli Asmonei tornano nell'appellativo "leoncello furioso"[288] dato ad Alessandro Janneo e nel *Midrash di Abacuc*[289] che prendendo spunto dall'entrata di Pompeo in Gerusalemme (63 d.C.) riferisce parole che tradurrei così: «[…] gli ultimi sacerdoti di Gerusalemme, i quali accumuleranno ricchezze illecite saccheggiando i popoli; ma alla fine dei giorni le loro ricchezze e i loro ladrocini saranno dati all'esercito dei *kittim*, resto dei popoli.

Gli esseni risultano organizzati attorno ad un capo chiamato maestro di Giustizia assistito da dodici allievi. All'inizio della *Regola di Damasco*[290] si può leggere: Dio considerò le loro azioni poiché con tutto il cuore essi lo avevano ricercato e allora fece sorgere per essi un maestro di giustizia per guidarli secondo la via del suo cuore e per far sapere «alle future generazioni ciò che egli avrebbe fatto all'ultima generazione, quale congregazione di traditori»[291].

Robert Eisler[292] e Jacob Leib Teicher[293] hanno cercato di dimostrare che Giovanni Battista e Gesù furono maestri di giustizia ma lo stato delle fonti non è ancora tale da supportare una tale opinione. Certamente interessante sarebbe chiarire i lati più oscuri della cronologia evangelica e della passione attraverso il calendario di Qumrân sul quale, si è fermata con notevole impegno Annie Jaubert.

Stretti al principio di Zoroastro, che bisogna tenere lontana l'anima dalle preoccupazioni del corpo, gli esseni vivono in una febbrile attesa escatologica, appartandosi in villaggi campestri dove si dedicano al lavoro comune ed alle scienze naturali (in primo luogo alla medicina).

La letteratura essena rivela un'intensa esegesi della *Bibbia* ebraica e una ricchezza di regole proprie del gruppo in aggiunta a quelle della legge mosaica.

Nel 68 d.C. la comunità fu annientata dai Romani in marcia verso Gerusalemme.

Infine i terapeuti traggono origine dalla tradizione occidentale alessandrina e

---

[288] Vd. *Commentario di Hahum*, *4QpNah* 1,5.

[289] Vd. *Commentario di Abacuc*, *1QpHab*, 9,4-7, in *op. cit.*, p. 73.

[290] Il *Documento di Damasco* è una delle opere trovate in molti frammenti e copie nelle grotte del Qumrân e come tale è considerato parte dei manoscritti non biblici di Qumrân. Esso contiene un riferimento criptico ad un maestro di giustizia che viene trattato a seconda dei *Rotoli del Qumrân* come una figura del passato, del presente o del futuro. Il maestro di giustizia ha un ruolo im portante nel *Documento di Damasco*, ma nessun ruolo nella Regola della Comunità, un altro documento trovato tra i *Rotoli del Qumrân. Il Documento di Damasco* descrive la comunità che lo riguarda come privo di un capo nei venti anni precedenti alla venuta del maestro di giustizia il quale per primo ha stabilito la disciplina del gruppo. Solitamente gli storici collocano il maestro nel 150 a.C. circa, considerando che nel documento si riferisce che egli arrivò 390 anni (un periodo che difficilmente può essere preciso) dopo l'esilio babilonese. La correlazione testuale tra il *Documento di Damasco* e la Regola della Comunità non è risolta completamente, nonostante ci sia un accordo generale sul fatto che questi abbiano una connessione di tipo evolutivo. Cfr. M. BROSHI, *The Damascus document reconsidered*, Israel 1992, pp. 44 ss.; P.R. DAVIES, *The Damascus covenant: an interpretation of the "Damascus document",* Sheffield 1983, pp. 87 ss.; L. GINZBERG, *An Unknown Jewish Sect*, New York 1976, pp. 106 ss.

[291] Vd. *Regola della Comunità*, CD., I,4-12 che ho letto nella traduzione usata da D. ROMANO, *op. cit.*, p. 73.

[292] Cfr. R. EISLER, *Jesus basileus ou basileusas*, Heidelberg 1930, pp. 67 ss.

[293] Cfr. J.L. TEICHER, *The Dead Sea Scrolls*, in *Journal of Jewish Studies* 2 (1951), pp. 111-140.

particolarmente da quella pitagorica. Rivolti più alla contemplazione che non all'attività si distinguono dagli esseni non tanto per la speculazione metafisica quanto per il modo ancora più castigato di vivere.

4. Dall'eredità di Erode alla "procuratoria" romana di Giudea

La morte di Antipatro nel 43 a.C. (per avvelenamento) non scalfì le prerogative del dominio idumeo che ormai riposavano su basi solide. Antonio dopo avere sconfitto con Ottaviano i cesariti a Filippi (42 a.C.) confermò le posizioni di privilegio conquistate da Erode e da Fasaele e nel 41 a.C. nominò Erode tetrarca della Galilea e della Samaria e Fasaele tetrarca della Giudea; Ircano rimase sommo sacerdote.

Nel 40 a.C. i Parti invasero la Siria e imposero come re e sommo sacerdote di Giudea, Antigono figlio di Aristobulo. Ircano e Fasaele ne pagarono le conseguenze, il primo fu deportato in Babilonia, l'altro si uccise. Erode si mise in salvo fuggendo a Roma dove i triumviri lo riconobbero re (senza regno) di Giudea e dopo tre anni lo aiutarono a riconquistare Gerusalemme inaugurando un lungo periodo di reciproca amicizia. Assai scaltro il re idumeo approfittò spesso dei contrasti interni a Roma schierandosi sempre dalla parte del partito vincente, da quello di Antonio a quello di Ottaviano quando nel 30 a.C. questi ebbe la meglio ad Azio. Durante il suo lungo regno di trentatré anni[294], Erode eliminò nel sangue ogni opposizione pericolosa distinguendosi per un impegno tutto particolare nella ristrutturazione urbanistica e nell'abbellimento delle varie città domi nate. Una straordinaria attenzione egli dedicò alla ricostruzione del Tempio di Gerusalemme tra il 20 ed il 17 a.C.[295].

Ciò non lo avvicinò comunque al popolo giudeo che non cessò di considerarlo un estraneo anche a causa del regime di terrore in cui represse ogni voce discorde. Godette invece di un notevole credito presso la popolazione di estrazione greca del suo regno e, come già detto, presso i Romani che lo considerarono un "*socius et amicus populi Romani*"[296].

---

[294] Cfr. E. SCHÜRER, *op. cit.*, p. 372, divide il regno di Erode in tre momenti: dal 37 al 25 a.C. quando si consolida l'autorità sovrana; dal 25 al 13 a.C. quando l'amicizia con Roma ne favorisce il massimo splendore; dal 13 al 4 a.C. quando il re mostrerà tutte le sue debolezze avviando la Palestina ad una lenta decadenza. Salito al trono Erode eliminò ogni opposizione che avrebbe potuto ostacolare i suoi progetti: s'imparentò con la stirpe reale degli Asmonei sposando Marianne; uccise il vecchio sommo sacerdote Ircano (e nell'impossibilità di tenerlo per sè) ne affidò l'ufficio al cognato Aristobulo, il quale poco dopo fu soppresso per ordine di Erode stesso.

[295] La ricostruzione del Tempio fu eseguita tra il 20 ed il 17 a.C. Il sovrano ebbe cura che si procedesse secondo la legge, tanto è che il santuario fu tenuto nascosto durante tutto il periodo dei lavori, affinchè nessuno potesse vedere il *Sancta Sanctorum*. I tagliatori di pietra e gli scalpellini furono scelti solo tra le classi sacerdotali affinchè nessuna pietra fosse profanata. Altre opere urbanistiche di rilievo furono la costruzione della città di Sebaste (in onore di Augusto) nei luoghi della distrutta Samaria. Sulla costa fu costruita Porto Cesarea. A Gerusalemme fu innalzata la fortezza Antonia ed un'altra fortificazione fu eretta a Masada sul Mar Morto.

[296] Per tutti M.R. CIMMA, *Reges socii et amici Populi Romani*, Milano 1986, pp. 146 ss. dove la posizione dei *reges socii et amici* è affrontata dettagliatamente.

La rarità delle fonti giuridiche al riguardo non permette d'inquadrare la posizione di diritto del regno di Erode ed in genere degli altri regni ellenistici vassalli di Roma. Muovendo dalle fonti letterarie, le quali confortano una visione quasi esclusivamente politica della questione, è possibile rintracciare alcuni elementi che accomunano questi Stati vassalli: di regola il titolo regale veniva conferito tramite un espresso *placet* dell'imperatore (con o senza la conferma del senato); alla morte del sovrano il regno non passava *ipso iure* agli eredi ma i dinasti locali avevano la facoltà di decidere come credevano della loro successione (così fu nel caso di Erode).

Il potere dei re era limitato dall'obbligo fondamentale verso Roma di fornire truppe ausiliarie in caso di guerra e di proteggere i confini dell'impero; essi comunque non erano rappresentanti di Roma né suoi magistrati e la popolazione doveva essergli totalmente soggetta; l'*Urbe* controllava la condotta dei sovrani nei confronti dei sudditi ma non ne soffocava l'autonomia amministrativa e non considerava i territori governati *ager publicus populi Romani*.

A tale proposito Erode dovette godere di un potere più vasto rispetto a quello degli altri re locali se è vero quanto scrive Giuseppe Flavio circa la facoltà concessagli da Augusto di pretendere l'estradizione di un suddito anche oltre i confini del suo regno. Ed in tale posizione egli ottenne da Antonio la cittadinanza (mai persa) e da Augusto il riconoscimento che i legati di Siria prendessero atto del suo parere prima di decidere sui casi di frontiera.

Gli ultimi anni di Erode furono segnati da un notevole declino che ne indebolì il prestigio anche presso i Romani i quali tra le altre cose dovettero risolvere la difficile questione della sua successione quando nel 4 a.C. a 75 anni morì.

Entrambi i figli, Archelao ed Erode Antipa, si contesero il trono sulla base delle sue disposizioni di ultima volontà espresse in tre testamenti[297].

In un primo momento Archelao ebbe la meglio, anche grazie all'abilità diplomatica di Nicolao di Damasco che ne patrocinò la causa.

Augusto infatti eseguendo i testamenti ripartì il regno tra i tre figli di Erode assegnando la Giudea, la Samaria e l'Idumea ad Archelao con il titolo di etnarca e la promessa che lo avrebbe nominato re se ne fosse stato degno.

Il resto del territorio fu diviso in due tetrarchie, una per Erode Antipa cui toccarono la Galilea e la Perea, l'altra per Filippo cui andarono le zone più remote del regno.

[297] Il re aveva lasciato tre testamenti, il primo in favore di Antipatro e di Erode Antipa; il secondo redatto dopo aver fatto giustiziare Antipatro, disponeva a favore di Erode Antipa; il terzo istituiva erede Archelao, lasciando ad Antipa la Galilea. Filippo ed Antipa furono quindi insediati come tetrarchi (letteralmente capi di un quarto). La tetrarchia di Filippo dovette comprendere le regioni di Iturea, Batanea, Traconitide, Auranitide e Painas da lui trasformata in Cesarea di Filippo. Egli fece costruire anche Cesarea di Betsabea sul lago di Gennezaret. Il territorio di Antipa comprendeva la Galilea e la Perea, diviso dalla Decapoli indipendente. Le due tetrarchie seguirono destini assolutamente indipendenti da quello del regno di Archelao: per maggiori informazioni si rinvia a E. SCHÜRER, *op. cit.*, 2, p. 418 e p. 423.

5. La Giudea provincia romana: il prefetto di Roma nell'iscrizione di Cesarea

Gran parte degli eventi che portarono alla condanna a morte di Gesù di Nazareth furono ambientati nella Giudea ed in particolare a Gerusalemme. Archelao incontrò serie difficoltà con i sudditi a causa di alcune scelte operate dal padre poco prima di morire nonché per le particolarità etniche e sociali della Giudea che comprendendo Gerusalemme e la Samaria risultava la parte della Palestina più difficile da governare.

I Giudei furono sempre sensibili a ciò che accadeva a Gerusalemme ed in particolare alle grandi adunanze pubbliche che vi si svolgevano in occasione delle feste religiose che il più delle volte fornivano facili pretesti ad ogni tipo di sommossa.

Esisteva poi una sorta di antica ostilità tra i Giudei ed i Samaritani, ed anche questo era causa di disordini. Quando Augusto si convinse che Archelao come principe cliente non era adatto a governare la Giudea non affidò il territorio a un altro membro della famiglia reale, ma esiliato il re nelle Gallie nel 6 d.C. inviò al suo posto un rappresentante imperiale con ampi poteri di governo

> Φησὶ δὲ τὸν θεὸν καὶ παράδεισον πρὸς τὴν ἀνα τολὴν καταφυτεῦσαι παντοίῳ τεθηλότα φυτῷ:
> ἐν τούτοις δ' εἶναι καὶ τῆς ζωῆς τὸ φυτὸν καὶ ἄλλο τὸ τῆς φρονήσεως, ᾗ διεγινώσκετο τί εἴη τὸ ἀγαθὸν καὶ τί τὸ κακόν[298].

Divenuta provincia di Roma e fatta eccezione per l'effimera restaurazione della monarchia di Gerusalemme sotto Claudio negli anni 41-44[299] d.C., la Giudearimase da allora in poi sempre romana[300].

---

[298] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* 1,37.

[299] Tra il 41 ed il 44 d.C. fu re Agrippa I, nipote di Erode. Cfr. TH. MOMMSEN, *Le province* cit., p. 383.

[300] La soggezione della Giudea all'autorità del legato di Siria non sarebbe sostenibile, trattandosi piuttosto di una logica dipendenza della struttura militare della provincia giudaica, composta essenzialmente da truppe ausiliarie delle legioni romane più vicine e quindi preposte ad un eventuale intervento di supporto. Lo stesso Tacito, *Annales* 2,42 parla di *Suriae et Judaea* come di *provinciae* distinte: «[…] *provinciae Suria atquae Judaea fessae oneribus, deminutionem tributi orabant*. La Siria divenne provincia romana nel 64-63 a.C. quando Pompeo vittorioso nella guerra contro Mitridate re del Ponto, conquistò il regno seleucide. Scauro fu il primo governatore, *pro quaestore* 1,2, Firenze 1972, p. 583 e D. ROMANO, *op. cit*., p. 161. Soprattutto M. GHIRETTI, *op. cit.*, pp. 751-776 e J e *pro praetore* della nuova provincia. Le successive guerre civili tra Pompeo e Cesare impedirono al senato di controllare in maniera effettiva la Siria e Cesare una volta padrone del Mediterraneo orientale non ebbe il tempo di risistemare la regione. Così nel 40 a.C. i Parti ripresero l'offensiva e riuscirono a compromettere le posizioni romane d'Oriente. Solo dopo che Antonio e Ottaviano ebbero sconfitto a Filippi i cesaricidi, Roma si rioccupò della questione. Antonio incaricato di portare all'obbedienza le province orientali compì una campagna contro i Parti e grazie al suo legato Ventidio Basso riconquistò la regione. Quando nel 27 a.C. Augusto procedette alla ripartizione tra province senatorie e province imperiali, la Siria entrò a far parte di queste ultime sotto il governo di un *legatus Augusti pro praetore* di rango senatorio. Essa si confermò allora come una regione essenziale nel sistema di difesa dell'impero per la quale si rese necessario lo stanziamento di un gran numero di legioni. Sulla diversa ippotesi della dipendendeza della Giudea dalla Siria ho detto diffusamente *infra* ma in ogni caso rinvio a E. SCHÜRER, *op. cit.*, pp. 310-339; PH.

Il primo procuratore di Giudea fu Coponio, ma di questi e degli altri sei o sette che lo seguirono fatta eccezione per Ponzio Pilato si conosce poco più che il nome[301]. Da un'iscrizione scoperta a Cesarea nel 1961 riferita a quest'ultimo si può argomentare che dal 6 al 41 d.C. il funzionario imperiale ebbe il titolo di prefetto e solo in seguito (dal 44 al 66 d.C.) quello di *procurator*[302].

HOROVITZ, *op. cit.*, pp. 51-60, pp. 775-792. A. MOMIGLIANO, *Ricerche* cit., pp. 386 ss.; TH. MOMMSEN, *Storia di Roma antica* (trad.). P. LÉMONON, *Pilate et le gouvernement de la Judèe, textes et monouments. Ètudes bibliques*, Paris 1981, pp. 92 ss., non hanno mancato di rilevare la subordinazione della provincia di Giudea a quella di Siria, muovendo da non poche testimonianze. Tra queste il famoso censimento (forse due) quiritario, con il quale nel 6 d.C. Quirinio, legato di Siria, sistemò le ricchezze del regno di Archelao in vista della costituzione della nuova provincia. Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS *Antiquit.* 18,1

> Κυρίνιος δὲ τῶν εἰς τὴν βουλὴν συναγομένων ἀνὴρ τάς τε ἄλλας ἀρχὰς ἐπιτετελεκὼς καὶ διὰ πασῶν ὁδεύσας ὕπατος γενέσθαι τά τε ἄλλα ἀξιώματι μέγας σὺν ὀλίγοις ἐπὶ Συρίας παρῆν, ὑπὸ Καίσαρος δικαιοδότης τοῦ ἔθνους ἀπεσταλμένος καὶ τιμητὴς τῶν οὐσιῶν γενησόμενος,

Quirinio, senatore romano passato attraverso tutte le magistrature fino al consolato, persona estremamente distinta sotto ogni aspetto, giunse in Siria, inviato da Cesare affinché fosse il governatore della nazione e facesse la valutazione delle loro proprietà».

e soprattutto Luca in 2,1-5

> Ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. αὕτη ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας
> Κυρηνίου. καὶ ἐπορεύοντο πάντες ἀπογράφεσθαι, ἕκα- στος εἰς τὴν ἑαυτοῦ πόλιν. ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσὴφ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐκ πόλεως Ναζαρὲθ εἰς τὴν Ἰουδαίαν εἰς πόλιν Δαυὶδ ἥτις καλεῖται Βηθλέεμκ, διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυίδ, ἀπογράψασθαι σὺν Μαριὰμ τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ, οὔσῃ ἐγκύῳ.

«In quel tempo fu emanato un editto da Cesare Augusto per il censimento di tutto l'impero, questo primo censimento ebbe luogo quando Quirinio era governatore della Siria. Tutti andavano a farsi iscrivere ciascuno nella propria città. Anche Giuseppe salì dalla Galilea, dalla città di Nazareth, per recarsi in Giudea, nella città di David chiamata Betleemme, perché egli era della casa e della famiglia di David, per farsi iscrivere insieme con Maria sua sposa, che era incinta».
Lo stesso Coponio, primo procuratore di Giudea avrebbe raggiunto la sua regione al seguito di Quirinio (*Antiquit*. 18,1-2; *Talmud Yerushalmi* 2,117) il quale tra l'altro nel 12 d.C. rimosse il sommo sacerdote Joazar sostituendolo con Anano (*Antiquitat*., 17,399; 18,1; 18,27). Né sfuggono altre ingerenze della Siria nelle questioni giudaiche. Vitellio (35-39 d.C.) restituì i paramenti agli Ebrei e sostituì Caifa con Jonathan (*Antiquitat.* 15,405) inoltre rimosse Pilato deferendolo a Roma. Petronio (39-42 d.C.) dovette gestire la difficile situazione che venne a crearsi quando Caligola diede ordine di far erigere una sua statua nel Tempio di Gerusalemme. Cassio Longino (44-50 d.C.) soccorse Fado, governatore di Giudea, nella sommossa che questi aveva provocato sottraendo per un'ennesima volta i paramenti. Quadrato (50-60 d.C.) inviò il governatore di Giudea a giustificarsi di fronte all'imperatore. Gaio Cestio Gallo (63-66 d.C.) intervenne in Giudea portando le sue legioni in aiuto di Floro che stava fronteggiando la rivolta giudaica del 66 d.C. Per questo diverso orientamento cfr. per tutti J.P. LÉMONON, *op. cit.*, pp. 60-71; M. GHIRETTI, *op. cit.*, pp. 760 ss.

[301] Dal 6 al 41 d.C. i procuratori di Giudea furono: Coponio (6 d.C.), Ambirio (intorno al 10 d.C.), Annio Rufo (nel 13 d.C.), Valerio Grato (dal 15 al 26 d.C.), Ponzio Pilato (dal 26 al 35 d.C.), Marcello (nel 35 d.C.) e Morillo (dal 38 al 41 d.C.).

[302] Prima della scoperta di Cesarea si discuteva sul titolo esatto dei governatori della Giudea. Poiché

Né una tale precisazione si esaurisce in una distinzione meramente terminologica poiché a seconda della titolatura mutano le competenze ed i poteri attribuiti in Giudea al rappresentante romano.

Il *praefectus* è un funzionario più che altro militare[303]: con Cesare fu comandante di cavalleria facente parte del seguito del proconsole, con Augusto, fu ufficiale di rango equestre.

Invece il *procurator* nella tarda età repubblicana ed all'inizio del principato ebbe funzioni essenzialmente finanziarie e solo con Claudio si pensò di assegnare questo titolo esclusivamente a chi rivestiva la carica di governatore provinciale[304], svuotando così di significato la distinzione *praefectus-procurator*.

Quando con l'ampliarsi delle competenze amministrative del prefetto (militari, finanziarie, giurisdizionali) le due posizioni si unificarono, risultò più agevole anche l'inquadramento della carriera equestre che entrambe le cariche incentivavano[305].

La questione non è di poco momento, tanto è che vi ha dibatutto con dovizia Maurizio Ghiretti[306].

Come osserva lo studioso, è possibile dividere in due fasi gli studi relativi allo *status* amministrativo imposto dai Romani alla Giudea, già a partire dall'anno 6

---

né le fonti giuridiche ne quelle letterarie permettevano di distinguere esattamente tra *praefectus* e *procurator* (PHILO, *legatio ad Caium* 299,311,330; Giuseppe Flavio, in numerosi luoghi delle sue opere usa indifferentemente i termini *epitropos* ed *eparcos*; PUBLIUS CORNELIUS TACITUS, *Annales* 15,44,3; il *Nuovo Testamento* non usa quasi mai i termini *epitropos* o *eparcos* ma ricorre spesso a *egemon* di significato generico) veniva sostenuta l'ipotesi che per l'epoca posteriore a Claudio i governatori assumessero il titolo di *procurator* (da cui il nome delle province procuratorie). Nessuna soluzione veniva trovata per l'epoca precedente. Qui per tutti cfr. A.H. M. JONES, *Procurators and prefects in the Early Principate*, in *Studies in roman governement and law*, Oxord 1960, pp. 115-125; A.N. SHERWIN WITHE, *Procurator Augusti*, in *PBSR* 14 (1939), pp. 11-29.

[303] Come osserva PH. HOROVITZ, *op. cit.*, pp. 51-55, i prefetti furono inviati a governare quei territori di nuova conquista per i quali s'imponeva la consolidazione del dominio. I procuratori rimanevano indipendenti ed uguali, per mansioni attribuite, agli altri governatori dell'impero. Il titolo di prefetto, sotto Augusto, fu conferito anche al governatore dell'Egitto nonché ad alcune cariche cittadine quali il *praefectus vigilum*, il *praefectus annonae*, il *praefectus urbi* ed il *praefectus praetorio*. A tale carriera accedevano solo i membri dell'ordine equestre fatta eccezione per la prefettura dell'*Urbe* che invece veniva affidata ad un funzionario di rango senatorio. Con il consolidarsi della carriera equestre, la prefettura dell'Egitto e quella del pretorio rappresentarono il massimo grado cui la classe equestre potesse aspirare.

[304] Cfr. A.H.M. JONES, *Procurators* cit., p. 123, osserva che i procuratori all'inizio del principato erano agenti finanziari privati dell'imperatore e che solo con Claudio avrebbero assunto una rilevanza pubblica. L'imperatore avrebbe quindi innovato quella prassi costituzionale repubblicana, che né Augusto, né Tiberio avevano voluto scalfire, preoccupati com'erano di rispettare puntualmente (seppure nella forma) l'ordinamento repubblicano.

[305] I motivi per cui le due cariche furono unificate sono più di uno. Sia i prefetti che i procuratori provenivano dall'ordine equestre e ciò di fatto ingenerava confusioni. Quando i prefetti governatori oltre al controllo militare del territorio cominciarono ad avere anche funzioni amministrative, giurisdizionali e tributarie, essi di fatto vennero a ricoprire gli stessi compiti che nelle province imperiali erano assegnati ai procuratori. Da qui il passo verso l'assorbimento delle cariche fu breve. Una tale sisteggmazione avrebbe inoltre conferito un assetto organico alla carriera equestre.

[306] Cfr. M. GHIRETTI, *op. cit.*, pp. 760 ss.; soprattutto relativamente alla successione al trono di Erode.

d.C., quindi in seguito alla destituzione di Archelao[307], etnarca della regione: una che precede il ritrovamento della nota iscrizione recante il titolo ufficiale degli amministratori equestri della provincia[308], l'altra successiva.

[307] Erode Archelao (23 a.C.-18 d.C.) fu etnarca di Giudea dal 4 a.C. al 6 d.C. Figlio di Erode il Grande, re della Giudea, e di Maltace la samaritana, fu nominato successore al trono dal padre poco prima della sua morte avvenuta nel 4 a.C. Il suo regno ebbe inizio tra i disordini causati dalla crudeltà del genitore che aveva, poco prima di morire, condannato al rogo un gruppo di farisei colpevoli di aver abbattuto l'aquila d'oro romana eretta sulla porta del Tempio. Nonostante le rassicurazioni di Archelao che avrebbe dato ascolto alle richieste del popolo, giunta la Pasqua scoppiò una violenta rivolta che lo costrinse a ricorrere alla forza. L'intervento della guardia sedò la sommossa ma in tremila rimasero uccisi mentre il resto della folla si rifugiava sui monti fuori Gerusalemme. Partito per Roma onde ricevere la ratifica della successione da Augusto, dovette difendersi dalle accuse di *mala gestio* mossegli da Salomè, sorella del padre, e dal fratello minore Erode Antipa, i quali che chiedevano fosse rispettato il testamento originario di Erode il Grande, che prevedeva Antipa come successore al momento in cui era stato modificato, nell'imminenza della scomparsa del *de cuius*, quando la malattia ormai ne annebbiava il giudizio. Archelao, considerato dai parenti, responsabile della strage del Tempio, fu difeso da Nicola di Damasco che ne perorò la causa di fronte all'imperatore. Prima che Augusto deliberasse in merito, circa due mesi dopo la strage della Pasqua (maggio del 4 a.C.), una folla ebraica si radunò fuori della città con intenti bellicosi cingendo di fatto sotto assedio la legione romana comandata da Sabino, che in assenza di Archelao aveva di fatto assunto il potere provocando lo sdegno del popolo. Contemporaneamente scoppiarono disordini e rivolte nell'Idumea, nella Galilea e nella Perea, favoriti dall'incertezza della situazione. L'arrivo del legato della Siria, Publio Quintilio Varo (incaricato dal 7-6 a.C. al 4 a.C.), giunto con due legioni e contingenti di alleati in aiuto di Sabino, ristabilì la situazione. Augusto decise di affidare ad Archelao il titolo di etnarca e metà del regno comprendente tutta la Giudea, la Samaria e parte dell'Idumea, mentre ad Antipa andava la Galilea e la Perea col titolo di tetrarca. A Erode Filippo, figlio di Cleopatra e fratellastro di Archelao, concesse la Batanea, la Traconitide e l'Auranitide, mentre per gli altri parenti furono seguite alla lettera le disposizioni del testamento. Durante il proprio regno, Archelao faticò non poco per eliminare le bande di briganti che minacciavano le campagne. Egli conservò il regno fino al 6 d.C. quando Augusto, accogliendo le richieste degli Ebrei che ne denunciavano il malgoverno, decise di relegarlo, come si è detto, a Vienne (città della Gallia) incamerando il suo patrimonio e riducendo il suo territorio alla provincia di Siria. Il primo funzionario mandato da Augusto col titolo di prefetto (*cum iure gladii*) a reggere il distretto prefettizio fu Coponio. Cfr. per tutti M. GHIRETTI, *op. cit*., pp. 764 ss. Vd. STRABO, XVI, 765; TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell*. II, 11,117; *Antiquit*. XVII, 342-344, 355; XVIII, 1-2; CASS. DIO., LV, 27,6.

[308] L'iscrizione, risalente al I sec. d.C., fu ritrovata dalla missione archeologica italiana, diretta da Antonio Frova, nel corso degli scavi del teatro romano di Cesarea Marittima in Palestina (cfr. A. FROVA, *L'iscrizione di Ponzio Pilato a Cesarea. Rendiconti dell'Istituto Lombardo*, in *Accademia di Scienze e Lettere. Classe di Lettere e Scienze morali e storiche* 95, (1961), pp. 419-434). Databile verosimilmente al IV secolo d.C., la si legge nella sezione anteriore di un blocco calcareo di cm 82x68x21, in parte erasa e mutila nel lato sinistro. L'epigrafe era stata reimpiegata come gradino di una scala dell'orchestra e recava quattro linee di incisione integrabili, molto probabilmente, e secondo le varie ipotesi formulate, come segue: [dedica sacra o Caesariensibu(s) o Nauti] S TIBERIEVM | [-? PO]NTIVS PILATVS| [PRAEF]ECTVS IVDAE[A]E | [FECIT D]E[DICAVIT].Al di là delle diverse interpretazioni, sulle quali ritornerò, salvo riportarmi già da ora all'accurato studio di D. FAORO, *op. cit*., 102 ss., mi sembra che l'iscrizione di Cesarea chiarisca, una volta per tutte, l'esatta assegnazione della carica di Pilato in Giudea nel I sec. d.C., liquidando come anacronistico e generico l'uso di *procurator/praeses* riferito dalle fonti giudaiche, neotestamentarie e romane. Oltre alla prova della presenza tangibile in Giudea nel I sec. d.C., di un prefetto di nome Ponzio Pilato, il rinvenimento conferma il ruolo che egli svolse nella città di Cesarea Marittima quale sede

La scoperta che la stessa titolatura non fosse *procurator* bensì *praefectus,* come invece si è creduto fino ad allora, ha influenzato molte ricerche successive.

Le pubblicazioni anteriori al rinvenimento dell'iscrizione riferiscono, generalmente, la convinzione che la Giudea abbia avuto uno *status* provinciale procuratorio indipendente, sottoposto solo in casi, più o meno, eccezionali alla supervisione del legato di Siria[309].

Né si esauriscono in queste, le dinamiche relazionali giudaiche. Con poteri di certo affievoliti, sopravviveva a Gerusalemme l'autorità della massima autorità locale, il Gran Sinedrio: il collegio spiegò sempre un monito su tutte le comunità giudaiche che non mancarono di adeguarsi al peso morale che i suoi decreti assumevano nell'intera area della religione tradizionale.

In un tale coacervo di cointeressenze, non posso indugiare qui sulle perplessità di Otto Hirscfeld[310] a proposito del titolo attribuito al cavaliere preposto alla Giudea (e degli stretti rapporti fra il medesimo territorio e la Siria[311]) e di Pflaum[312] relativamente ad una certa indipendenza della regione in campo militare.

Fatto sta che dopo la scoperta dell'epigrafe, la dottrina maggioritaria si è rivolta, quasi esclusivamente, all'ipotesi che la Giudea, durante il governo dei primi imperatori, non fosse annoverata tra le province procuratorie ma fra i territori sottoposti ad amministrazione militare, perché retta da un prefetto[313].

---

del governatore romano e della guarnigione di stanza in provincia; ed ancora, riveste una singolare importanza il riferimento al non meglio identificato *Tiberieum*, sintomatico dell'esistenza di edifici dedicati al culto imperiale in sede provinciale. Cfr. J. FELTEN, *op. cit*., pp. 70-71 e p. 200; A.N. SHERWIN WHITE, *Procurator Augusti*, *Papers of the British School at Rome* (ns. 2), 1939, pp. 11-15; ID., *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford 1963; A.H.M. JONES, *Procurators* cit., pp. 115-125; S. BARTINA, *Poncio Pilato en una inscripción monumentaria palestinense,* in *Cultura Biblica* 19 (1962), pp. 170-175; B. LIFSHITZ, *Inscriptions latines de Césarée (Caesarea Palaestinae)*, I. *Le Tiberieum*, in *Latomus* 22 (1963), pp. 783-784; A. DEGRASSI, *Sull'iscrizione di Ponzio Pilato*, in *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche* 19 (1964), fasc. 3-4, pp. 59-65; E. WEBER, *Zur Inschrift des Pontius Pilatus*, in *Bonner Jahrbücher*171 (1971), pp. 194 ss.; C. GATTI, *A proposito di una rilettura dell'epigrafe di Ponzio Pilato*, in *Aevum* 1 (1981), pp. 13-21; J.P. LÉMONON, *op. cit.*, pp. 45-48 e pp. 50-58; R.L. VANN, *The Drusion: a candidate for Herod's lighthouse at Caesarea Maritima*, in *International Journal of Nautical Archaeology* 20 (1991), pp. 123-139; G. ALFÖLDI, *Pontius Pilatus und das Tiberieum von Caesarea Maritima,* in *Scripta Classica Israelica* 18 (1999), pp. 85-108; ID., *Zwei römische Statthalter im Evangelium: die epigraphischen Quellen. Il contributo delle scienze storiche allo studio del Nuovo Testamento*, in *Atti del Convegno Roma*, 2-6 ottobre 2002, Città del Vaticano 2005, pp. 216-242; ID., *L'iscrizione di Ponzio Pilato: una discussione senza fine?*, in *Iudaea Socia Iudaea Capta, Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli, 22-24 settembre 2011*, Pisa 2012, pp. 137 ss.

[309] Cfr. in generale A. LEWIN (a cura di), *Gli Ebrei nell'Impero Romano*, Firenze 2001; cfr. anche G. BRANDI CORDASCO SALMENA, *Critica ed anacritica* cit., pp. 229-270.

[310] Cfr. O. HIRSCHFELD, *Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten bis auf Diokletian*, Berlin 1905, p. 384.

[311] Cfr. O. HIRSCHFELD, *op. cit*., p. 408.

[312] Cfr. H.G. PFLAUM, *Essai sur les procurateurs equestres sous le Haut-Empire Romain*, Paris 1950, pp. 146-149; è riferito anche uno *status* semi autonomo della Giudea ben distinto dai territori amministrati dai prefetti (pp. 22-23).

[313] Cfr. H.G. PFLAUM, *Abrégé des procurateurs équestres* (adaptation française de Serge Ducroux

Fabrizio Fabbrini[314] ha affermato che l'ex etnarchia ebbe uno *status* intermedio fra la "prefettura autonoma" e la "prefettura annessa", in ciò, più o meno, seguito da altri studiosi, i quali hanno confermato, generalmente, l'indipendenza della struttura provinciale della Giudea, pur ammettendo un legame con la Siria, soprattutto militare[315].

Il testo dell'iscrizione ha comportato, dunque, il mutamento di molti giudizi; e poiché, come ancora osserva Maurizio Ghiretti[316], tante dinamiche giudaiche non sembrano sufficientemente chiarite, è bene riesaminare le fonti conosciute alla luce dei nuovi risultati che investono il settore delle amministrazioni provinciali equestri.

Gli elementi più interessanti, nonostante le critiche che vi muovono, sono costituiti principalmente dalle opere di Giuseppe Flavio relative agli avvenimenti succedutisi dal 6 d.C. in poi. In *Bell.* II, 117, lo storico narra che Augusto ridusse la Giudea a provincia, sottoposta all'autorità di un procuratore di censo equestre. Questo episodio è esposto in modo più ampio, ma non del tutto chiaro, nelle *Antiquitates*: precisamente nell'ultimo paragrafo del XVII libro, e nei primi due del successivo.

In *Antiquit*. XVII, 355 si legge che Augusto unì i territori già posti sotto Archelao alla provincia di Siria e che inviò l'ex console P. Sulpicio Quirinio per censire le proprietà in Siria e per liquidare i beni dell'etnarca deposto[317].

In *Antiquit*. XVIII, *1*, aggiunge che Quirinio giunse in Siria per governarla[318] e per censire le proprietà e in *Antiquit*. XVIII, 2, che insieme a Quirinio fu invitato Coponio, un cavaliere incaricato di governare i Giudei, e che un legato, essendo stata la Giudea unificata alla Siria, vi si recò per censirla e per vendere i beni di Archelao.

L'analisi di queste notizie, tradisce non poche contraddizioni; le perplessità emergono non solo dalla letteratura sinottica dei due passi paralleli ma anche dal confronto di *Antiquit*. XVII, 355 con *Antiquit*. XVIII, 2. La Giudea, che in *Bell.* II, 117 e nella prima parte di *Antiquit*. XVIII, 2, sembra appartenere alla categoria delle province procuratorie[319], in *Antiquit*. XVII, 355 e nella seconda parte di

sous la direction de Noël Duval), Paris 1974, p. 10 nt. 3, p. 53 nt. 2.

[314] Cfr. F. FABBRINI, *L'impero di Augusto come ordinamento sovrannazionale*, Milano 1974, p. 262.

[315] Cfr. M. GRANT, *The Jesus in the Roman World*, London 1973, p. 87; M. STERN, *The Province of Judaea in The Jewish People of the First Century*, Assen 1974, pp. 308-314; E.M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule*, Leiden 1976, p. 145; J.P. LEMON, *op. cit*., p. 35 e pp. 70-71. Relativamente agli interventi dei legati in Siria, P.A. BRUNT ritiene che fossero assolutamente normali (cfr. *Princeps and Equites in Journ of Rom*, in *Stud*. 63 (1983), pp. 42-75).

[316] Cfr. M. GHIRETTI, *op. cit*., pp.750 ss.

[317] Giuseppe Flavio (TITIUS FLAVIUS JUSEPHUS, in *Bell*. II, 433 e VII, 253) fa menzione dell'attività censitoria in Giudea da parte di Quirinio.

[318] Per una migliore comprensione del titolo assegnato a Quirinio in questo passo e sul problema della doppia legazione in Siria, cfr. M. RAOSS, *I censimenti di P. Sulpicio Quirinio in Siria e in Giudea al tempo di Cristo* (*studi pub. dall'Ist. per la St. ant.* 18), Roma 1967, pp. 11-115; R. ZRAMKIEWICZ, *Les gouverneurs de province a l'epoque augusteenne*, Paris 1976, I, pp. 177, 192; II, pp. 447, 449, 523.

[319] Vd. STRABO, XVII, 3, 25.

Antiquit. XVIII, 2, risulta incorporata nella provincia di Siria.

Una descrizione così tecnicamente scarna ed imprecisa, rende difficile la conoscenza dell'esatta gerarchia dei titolari del massimo potere in Giudea, favorendo l'insorgere di interpretazioni che sovente si sono basate sull'accentuato interesse per frasi o termini estrapolati dal contesto generale delle testimonianze sui reali rapporti avvenuti tra la Giudea e la Siria.

Tali posizioni nascono dall'esigenza, come si diceva, di adeguare le testimonianze di Giuseppe Flavio ai convincimenti, precedentemente acquisiti nel campo delle amministrazioni provinciali equestri, i quali hanno ingenerato tra gli studiosi la certezza dell'esistenza, sotto il primo principato, di regolari province equestri rette da procuratori[320]. Tanto è che alcuni, persino dopo la scoperta dell'epigrafe, hanno enfatizzato fattori che farebbero ritenere la Giudea una vera provincia procuratoria.

Géta Vermes[321] e Fergus Millar[322], sulla scia di quanto già sostenuto da Emil Schürer, ritengono, ad esempio, che, la «pretesa» aggregazione della Giudea alla Siria debba essere presa «with a grain of salt»[323]. Anche Edith Mary Smallwood[324] sostiene che la Giudea non fu unita alla Siria, come il termine usato da Giuseppe Flavio farebbe credere.

È bene allora contestualizzare gli avvenimenti.

All'indomani della morte di Erode il Grande, una delegazione giudaica chiese ad Augusto di porre fine alla dinastia erodea e di incorporare la Giudea nella provincia di Siria[325].

È probabile che l'imperatore, in seguito al fallimento del governo di Archelao, avesse deciso, con ritardo, di accondiscendere a questo desiderio. Egli però ritenne opportuno che il controllo militare della regione fosse direttamente affidato ad un ufficiale equestre.

È interessante notare, inoltre, come anche Tacito, relativamente alle misure adottate da Claudio nell'atto della costituzione della seconda amministrazione equestre in Giudea (44 d.C.), riferisca che i Giudei furono annessi alla provincia di Siria[326]. Si deve per di più considerare che se fosse accettata l'opinione di Otto Hirsheffeld, secondo la quale i territori retti dai prefetti non debbano essere consi-

---

[320] Cfr. A. LEWIN, *op. cit*.

[321] Cfr. G. VERMES, *Il vero Erode*, Londra 2014; ID., *Gesù nel suo contesto ebraico*, Minneapolis 2003. Si deve allo studioso britannico una delle migliori traduzioni dei rotoli del Mar Morto, dalla quale pure si può trarre qualche elemento argomentativo (cfr. *The Dead sea Scrolls in English*, Penguin 1997).

[322] Cfr. E. SCHÜRER, *op. cit.*, pp. 110 ss.

[323] Cfr. E. SCHÜRER, *op. cit.*, pp. 360 ss.

[324] Cfr. E.M. SMALLWOOD, *The Jews* cit., p. 145.

[325] Vd. TITIUS FLAVIUS JUSEPHUS, *Bell.* II, 80-91; *Antiquit.* XVII, 300-314. In PUBLIUS CORNELIUS TACITUS, *Ann*., II, 42, è rilevabile un'analoga richiesta espressa dagli abitanti della Commagene e della Cilicia.

[326] Vd. PUBLIUS CORNELIUS TACITUS, *Ann*., XII, 23.

derati province ma semplici amministrazioni militari[327], alla luce delle riflessioni di Arnold Jones, si dovrebbe escludere la Giudea dal novero delle stesse.

Lo studioso inglese ha posto in risalto che le province comunemente indicate come procuratorie, in realtà, fossero amministrate da prefetti, quasi sempre di ceto equestre[328].

A questo punto, poiché lo *status* imposto dalla Giudea non si evince con chiarezza dalle fonti rassegnate, per superare le perplessità, analizzerei nel dettaglio gli interventi dei legati di Siria nella regione giudaica.

L'accertamento di ogni possibile intromissione, di ogni più o meno lecita ingerenza, dovrebbe permettere di stabilire qualche punto fermo: uno principalmente, se tali intromissioni ed ingerenze fossero costituzionali (come sarebbe naturale pensare per un governatore all'interno della propria provincia) ovvero se venissero permesse, di volta in volta, dall'imperatore, secondo le peculiari contingenze.

Nel primo caso si dovrebbe considerare la Giudea un territorio della provincia di Siria, nel secondo, la si dovrebbe ritenere una provincia equestre, più o meno indipendente.

Narrano le *Antiquitates* che il già detto legato di Siria, Quirinio, dopo aver liquidato i beni di Archelao e censita l'ex etnarchia sostituì un gran sacerdote Joasar con Ananus, perché era inviso al popolo a causa del suo atteggiamento filo romano[329].

Questa azione, non costituisce in sé una valida prova per poter affermare che il legato agisse in Giudea da governatore; infatti, anche i prefetti, più tardi, nomineranno e deporranno i sommi sacerdoti[330]; e, dopo di loro, il privilegio sarà concesso ad alcuni membri della famiglia erodea[331].

Se il compito di Quirinio si fosse limitato al censimento, non si comprenderebbero le ragioni dell'allontanamento di Joazar: il sacerdote gli era amico, lo aveva aiutato convincendo i Giudei a sottoporsi al novero dei beni; ciò aveva accresciuto contro di lui l'opposizione dei circoli religiosi più ortodossi e, perciò, terminata l'operazione censitoria, per ragioni politiche, era stato sacrificato.

La sua permanenza alla testa della teocrazia costituiva ormai un ulteriore motivo di contrasto fra dominati e dominanti. Non si capisce però per quale ragione il "*legatus ad census accipiendos*" «avrebbe compiuto un'azione indiscutibilmente efficace sul piano politico ma indubbiamente odiosa su quello umano»[332].

L'ingrato compito, in questo caso, sarebbe stato di pertinenza di Coponio, perché la presenza del censore non annullava l'autorità del governatore della provincia, qualunque fosse il suo grado[333].

---

[327] Cfr. O. HIRSCHFELD, *op. cit.*, p. 384; anche PH. HOROVITZ, *op. cit.*, pp. 219-237, è dello stesso parere.
[328] Cfr. A.H.M. JONES, *Procurators* cit., pp. 117-125.
[329] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* XVIII, 26.
[330] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* XVII, 34-35.
[331] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* XX, 15; XX, 222.
[332] Cfr. M. GHIRETTI, *op. cit.*, pp. 758 ss.
[333] M. RAOSS, *op. cit.*, p. 82.

Si può dunque sostenere che la destituzione di Joazar fu un gesto di *captatio benevolentiae* di Quirinio perché il territorio giudaico era sottoposto al suo *imperium*.

Sempre in base a Giuseppe Flavio, va sottolineato come egli si diffonda scarsamente sulla storia della Giudea durante i primi anni dell'amministrazione equestre e non fornisca alcuna notizia sui rapporti trascorsi fra costoro e i legati di Siria fino al 36 d.C. Da allora in poi, testimonia invece, una costante attività del legato Lucio Vitellio (5 a.C.-51 a.C.).

Il suo primo intervento in Giudea riguarda una visita a Gerusalemme (36 d.C.)[334], probabilmente nei mesi successivi alla sua nomina a governatore di Siria[335].

In quell'occasione il popolo della città espresse la volontà di riottenere la custodia dei paramenti sacerdotali, vigilati dai Romani nella Torre Antonia; il legato, riconoscente per la calorosa accoglienza, consentì a farne richiesta a Tiberio[336].

Nel corso dello stesso anno, Vitellio destituì il prefetto Ponzio Pilato, in seguito alle accuse di eccidi e di violenze mossegli dai Samaritani, ordinandogli di recarsi a Roma per rendere conto del suo operato[337]; inviò inoltre in Giudea per sostituirlo un suo amico, Marcello[338].

Durante la Pasqua dell'anno seguente, il legato ritornò a Gerusalemme; era latore di una risposta affermativa di Tiberio e restituì perciò, gli abiti sacrali alle autorità del Tempio. Nel corso della visita decurtò, inoltre, alcune tasse agli abitanti della città[339] e sostituì il gran sacerdote Caiaphas con Jonathan[340].

Vitellio nel corso dello stesso anno raggiunse di nuovo Gerusalemme, avendo ricevuto da Tiberio l'ordine di far guerra al re di Petra[341]: raccolte le truppe, si mise in marcia con l'intenzione di attraversare la Giudea ma di fronte alle autorità del Tempio che lo pregarono affinché non facesse transitare le legioni attraversò il paese, onde evitare di profanare il santuario con le immagini dipinte sulle loro insegne, egli acconsentì senza meno; anzi mentre l'esercito seguiva un altro percorso, si recò a Gerusalemme per offrire un sacrificio nel Tempio[342].

Successivamente il legato si fermò tre giorni nella città e prima di ripartire

---

334 Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS., *Antiquit.* XV, 405. Dalle fonti le visite del legato sarebbero state tre (*Antiquit.* XVIII, 90-95 e 122). E.M. SMALLWOOD [cfr. *The date of Dismissal of Pontius Pilate from Judae* in *Jour. of Jew. Stud*. V (1954), pp. 12-21; ID., *The Jews* cit., pp. 171-173] sostiene che furono due, entrambe posteriori alla destituzione di Pilato; per J.P. LÈMONON (*op. cit*., pp. 243-244) furono tre. A mio parere quest'ultima interpretazione è più aderente ai testi ed evita artificiose congetture.

335 Vd. PUBLIUS CORNELIUS TACITUS, *Ann*., VI, 32.

336 Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS., *Antiquit.* XV, 405.

337 Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS *Antiquit.* 88-89. In CAIUS SVETONIUS TRANQUILLUS, *Tib.,* 30, si fa cenno ad un "*praefectus alae*" obbligato, sotto Tiberio, a difendersi in senato dall'imputazione di violenze e rapine; potrebbe trattarsi di Pilato anche se Giuseppe Flavio (*Antiquit.,* XVIII, 89) lo escluderebbe in quanto afferma che egli giunse a Roma dopo la morte dell'imperatore.

338 Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS., *Antiquit.* XVIII, 89.

339 Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS., *Antiquit.* XVIII, 90-91.

340 Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS., *Antiquit.* XVIII, 95.

341 Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS., *Antiquit.* XVIII, 115.

342 Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS., *Antiquit.* XVIII, 120-123.

rimosse il sommo sacerdote Jonathan sostituendolo con Theophilus. Il quarto giorno ricevuta la notizia della morte di Tiberio e dell'avvento di Caligola fece giurare al popolo fedeltà al nuovo imperatore e ripartì[343].

La lettura di questi interventi apre la strada a molteplici questioni. Un primo problema sorge a proposito della presenza del legato a Gerusalemme: per quale motivo egli, governatore di Siria, si era recato in Giudea?

L'interrogativo ne sollecita un altro, in quale veste era entrato nella citta?

Se la Giudea fosse stata una provincia indipendente avrebbe potuto recarvisi senza formalità, a meno di ipotizzare un intervento speciale, di cui peraltro non esiste testimonianza.

Si potrebbe supporre che la visita avesse avuto carattere privato, ma la richiesta popolare di ottenere la custodia degli abiti sacri e l'impegno di Vitellio a farsene postulante presso Tiberio, se analizzati alla luce di D. 1,18,3 […] *Praeses provinciae in suae provinciae omines tantum imperium habet et hoc dum in provincia est, nam si excesserit privatus est,* rivelano che il legato agiva in veste ufficiale e che tale ipotesi è destituita di fondamento.

Si deve perciò ammettere che Vitellio si sia recato in Giudea pochi mesi dopo il suo arrivo in Siria, per ragioni inerenti al suo ufficio di governatore della regione ed in questa veste che avesse ricevuto la supplica di Gerusalemme; se così non fosse stato, la richiesta avrebbe dovuto essere rivolta al prefetto. Ma l'episodio che attesta, senza dubbio, una certa subordinazione dell'attività dei cavalieri di Giudea ai legati di Siria è quella della rimozione di Pilato.

Nell'ipotesi che la Giudea fosse stata una provincia, l'intervento del legato non avrebbe trovato luogo per due motivi, innanzitutto perché non avrebbe trovato alcun potere per intervenire in una provincia non sottoposta al suo *imperium*: secondo D. 1,21, ogni decisione al riguardo sarebbe stata di stretta pertinenza imperiale; secondariamente perché le lagnanze dei Samaritani avrebbero dovuto essere inviate a Roma e non al legato di Siria. Da qui un'ulteriore domanda.

Per quali ragioni i Samaritani denunciarono il prefetto a Vitellio?

La risposta non può che essere la seguente: perché Pilato era soggetto all'*imperium* del legato. Giuseppe Flavio descrive l'episodio in modo tale da fare supporre l'esistenza del diritto di intervento, in casi simili, del governatore di Siria. Philippe Horovitz[344] ha osservato a proposito dell'esonero di Pilato, sulla base di Tacito (*Ann.*, VI, 32,5), che Vitellio avesse agito in conformità di uno speciale *imperium*, conferitogli da Tiberio su tutto il confine sud orientale dell'impero. Questa ipotesi non è accolta da David Magie[345], il quale vi ravvisa un riferimento all'incarico ricevuto dal legato relativamente alle operazioni militari in quel delicato

[343] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS., *Antiquit.* XVIII, 123-125.

[344] Cfr. PH. HOROVITZ, *op. cit.*, pp. 237 ss. e anche J.P. LÉMONON, *op. cit.*, p. 66, il quale è dello stesso parere.

[345] Cfr. D. MAGIE, *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century After Christ*, Princeton 1950, p. 1364 nt. 39.

settore e niente più. L'intervento di Vitellio contro Pilato deve essere considerato in verità un atto compreso nelle normali competenze del governatore di Siria[346]. La decisione del legato, non essendo state testimoniate ingerenze imperiali, non esprime soltanto la superiorità del suo potere ma che fra i due esistesse anche un rapporto di subordinazione, altrimenti non si spiegherebbe la sostituzione di Pilato con Marcello. Ammettendo che il prefetto avesse un potere limitato rispetto a quello del legato, ciò non esclude che potesse essere autonomo; la destituzione e la sostituzione pongono in risalto la mancanza di autonomia e l'esistenza di un rapporto subordinato. Lémonon[347] a questo riguardo nega la subalternità, perché Pilato avrebbe dovuto giustificarsi solo di fronte all'imperatore. La potestà di rimuovere il prefetto dimostra però la sua dipendenza dalla giurisdizione del legato. Vitellio inoltre avrà avuto l'autorità di nominare temporaneamente (e forse stabilmente) il successore[348], che da Giuseppe Flavio è indicato con un termine che ha valore di governatore[349].

Sulla base di quanto detto, si può quindi affrontare il problema della "teoria giuridica sulla dipendenza della Giudea dalla Siria" con la quale si è confrontato Momigliano[350] a più riprese. Da questo punto di vista è necessario insistere, anche sulla scorta dei già citati studi di Davide Faoro[351], sulla titolatura usata per indicare i cavalieri preposti alla Giudea. I titoli che più frequentemente vi ricorrono, se si esclude il generico *praeses,* sono *procurator e praefectus*[352]. È inutile ripetere che per lungo tempo si è ritenuto che *procurator* fosse il titolo ufficiale di alcuni governatori di province equestri e per quanto i rilievi di Jones escludono che ciò sia stato possibile almeno fino a Claudio[353].

È dottrina comunemente accolta che sotto i primi principi, il termine indicasse invece una funzione essenzialmente economico-finanziaria[354] di natura privata[355];

---

[346] Cfr. M. RAOSS, *op. cit,* p. 40.

[347] Cfr. J.P. LÉMONON, *op. cit*., p. 71.

[348] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* XVIII, 237. Cfr. S.J. DE LAET, *Le successeur de Ponce-Pilate* in *L'Antiq. Class.* VIII (1939), pp. 413-419; E.M. SMALLWOOD, *The Jews* cit., p. 171, nt. 93.

[349] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* XVII, 6.

[350] Cfr. A. MOMIGLIANO, *Ricerche* cit., p. 386.

[351] Cfr. D. FAORO, *op. cit*., pp. 95 ss.

[352] Per un'analisi approfondita dell'uso dei titoli nelle fonti cfr. J.P. LÉMONON, *op. cit*., pp. 43-50 e soprattutto D. FAORO, *op. cit*., pp. 84 ss. cui rinvio integralmente.

[353] Cfr. A.H.M. JONES, *Procurators* cit., p. 117.

[354] In età repubblicana si distingue chi assolve compiti di gestione economica per conto di un altro, cioè il mandatario personale di un individuo (cfr. O. HIRSCHFELD, *op. cit.*, p. 412; A.H.M. JONES, *Procurators* cit., p. 117). Augusto, seguendo la prassi repubblicana, prese ad esempio questa figura per dar vita al primo nucleo della futura struttura amministrativa (cfr. P. ANGELINI, *Il procurator*, Milano 1971, pp. 76-77).

[355] Ufficio originariamente privato (vd. MARCUS TULLIUS CICERO, *Ad famil.*, XII, 24,3; XIII, 43,1) si mantenne tale anche nel primo principato (vd. PUBLIUS CORNELIUS TACITUS, *Ann*., IV, 15); solo attraverso un lento processo che, si consoliderà con Claudio (vd. CAIUS VETONIUS TRANQUILUS, *Clau*., 12; PUBLIUS CORNELIUS TACITUS, *Ann*., XII, 60) esso assumerà carattere pubblico (cfr. A.H.M. JONES, *Procurators* cit., pp. 123 ss.; C. NICOLET, *L'Ordre équestre a l'époque républicaine (312-43 a J.C.)*, Paris 1966, pp. 423 ss.). H.G. PFLAUM distingue l'attività dei procuratori nelle province in due categorie: funzione pubblica nelle imperiali, impiego privato nelle senatorie (cfr.

non a caso la gestione delle finanze imperiali e dei beni personali dell'imperatore nelle province era affidata in tale periodo a fiduciari liberi di varia estrazione sociale[356]. Il titolo di prefetto aveva invece attinenza con l'esercito. I prefetti, che originariamente erano degli ufficiali di corpi speciali scelti fra cavalieri cui spettavano molteplici mansioni al servizio dello Stato[357], ebbero, nella tarda repubblica e nel primo principato, estesi i loro compiti; ovvero vennero nominati comandanti di guarnigione e di città[358] e governatori di piccoli o grandi territori, come nei distretti alpini, in Asturia[359] in Galizia[360] e in Egitto[361]; di recente o di antica conquista: nelle Alpi Cozie[362] e in Corsica[363], ricevettero inoltre l'autorità di esercitare funzioni giudiziarie[364]. Il loro ruolo principale fu però militare[365]; Adrian Nicholas Sherwin White[366] è del parere che fosse proprio il rapporto con l'esercito a conferire a questi prefetti territoriali, soli fra tutti i funzionari equestri nel primo principato, una funzione ufficiale e non privata nel contesto delle amministrazioni provinciali. Così come Romuald Szramkiewicz[367] asserisce che, sotto Augusto le funzioni di governatore di piccoli territori vennero affidate a cavalieri durante il corso delle proprie *equestres militiae*. Augusto dopo la destituzione di Archelao avrà inviato nella regione un *praefectus alae* (come si ricava dalle *Antiquit*.

Abrégé cit., p. 4).

356 Augusto nominò fra gli altri, il liberto Licinio, procuratore della Gallia (CASS. DIO, LIV, 21; CAIUS VETONIUS TRANQUILUS, *Aug*., 67) ed Erode il Grande, procuratore di Siria (TITIUS FLAVIUS JUSEPHUS, *Bell*. 399). La maggior parte degli studiosi ha accolto con molte riserve questa ultima testimonianza di Giuseppe Flavio (cfr. per tutti M.R. CIMMA, *op. cit*.,), pp. 310-312 soprattutto nt. 47); tale funzione, nel momento in cui non implica compiti ordinamentali bensì esclusivamente finanziari e privati, a mio avviso, è invece convincente. Per un'approfondita analisi sui gestori delle finanze imperiali nelle province, cfr. per tutti A.N. SHERWIN WHITE, *Procurator* cit., pp. 11-26; H.G. PFLAUM, *Essai* cit., pp. 3-9 e pp. 151-160; ID., *Abrégé* cit., pp. 1-11; A.H.M. JONES, *Procurators* cit., pp. 117-125; P.A. BRUNT, *Princeps* cit., pp. 42-55.

357 Vd. MARCUS TULLIUS CICERO, *Ad Att*., V, 7,2; *Ad. Famil*., III,6,5; III,8,7; V,20,7; VII,5,3; GAIUS IULIUS CAESAR, *De bello Gall*., I, 39; III, 7; I.L.S., 6286.

358 Vd. GAIUS IULIUS CAESAR, *De bello Gall*., II, 18.

359 Vd. STRABO, IV, 6,4.

360 Vd. C.I.L., II, 4616.

361 Vd. C.I.L., II, 3271.

362 Vd. AUG., *Res. Gest*., 27, 1; CASS. DIO, LI, 17,1. Cfr. in generale O. LICANDRO, *Aegyptum* cit.

363 Vd. I.L.S., 94.

364 Vd. C.I.L., XII, 2455.

365 Cfr. P.A. BRUNT, *Princeps* cit., p. 48.

366 Cfr. A.N. SHERWIN WHITE, *Procurator* cit., p. 15. Per un'approfondita indagine sui prefetti territoriali cfr. L. SUOLAHTI, *The Junior Officers of the Roman Army in the Republican Period* , Helsinki 1955, pp. 199-213; A.H.M. JONES, *Procurators* cit., pp. 117-125; P.A. BRUNT, *Princeps* cit., pp. 55-58. Vd. MARCUS TULLIUS CICERO, *Ad Att*., V, 21; Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell*. II, 117.

367 Cfr. R. SZRAMKIEWICZ, *op. cit*., I, pp. 72-73. La carriera di un cavaliere iniziava, di solito, con un *cursus* militare ufficiale comprendente la prefettura di una unità di fanteria ausiliaria, il tribunato militare (angusticlavio) in una legione e, infine, la prefettura di un'ala di cavalleria ausiliaria (cfr. A. von DOMASZEWSKI, *Die Rangordnung des römischen Heeres*, Bonn 1908, pp. 112 ss.; H.G. PFALAUM, *Essai* cit., p. 171; M. MARIN Y PEÑA, *Instituciones militares romanas*, Madrid 1956, p. 150).

XVIII, 237 «Gaio come comandante della cavalleria inviò in Giudea, Marullo con il compito di comandare le truppe ausiliarie e di controllare la popolazione»). Il titolo di *praefectus Iudaeae* elevava naturalmente il titolare al di sopra di altri suoi colleghi, prefetti di coorte o di cavalleria, ma sul piano militare non recideva i legami che, in quanto ufficiale dell'esercito, aveva con i propri superiori. Tali milizie erano annesse alle legioni più vicine[368] e i loro comandanti furono sostituti subalterni del comandante supremo[369].

Essendo noto che gli effettivi militari, di stanza in Giudea, fossero composti da truppe ausiliarie[370], credo si possa argomentare nel senso che essi dipendessero dalle legioni di Siria[371]. Il loro comandante, cioè il legato, era anche comandante supremo delle truppe di Giudea e il prefetto gli era perciò subordinato.

Ecco dunque spiegata la ragione per cui Vitellio poté destituire Pilato. I prefetti di Giudea, poiché all'attività militare univano quella fiscale[372], sono indicati nelle fonti, come ho più volte sottolineato, anche col titolo di procuratori[373].

Un passaggio di Filone Alessandrino è al riguardo chiarificatore; egli, qualificando Pilato come "un prefetto nominato procuratore"[374], palesa che in Giudea i prefetti territoriali erano contemporaneamente i procuratori del *princeps*.

Riprendendo l'analisi delle fonti (rispettando l'ordine cronologico ed esaminando la seconda visita di Vitellio a Gerusalemme), a prescindere dall'analisi sulle cause che ne spiegano la presenza in città, che come suppone Lémonon[375], potrebbe essere dipesa dal suo desiderio di verificare personalmente la destituzione di Pilato, va segnalato l'episodio relativo alla diminuzione dell'imposta locale sulla vendita dei prodotti agricoli[376] decretata a favore dei gerosolimitani; anche questo atto conferma ulteriormente che il legato agiva da vero governatore della Giudea.

---

368 Cfr. A. BOUCHE LECLERQ, *Manuel des Institutions Romaines*, Paris 1886, p. 311.

369 Cfr. PH. HOROVITZ, *op. cit.*, pp. 52-55.

370 Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell*. II, 236; *Antiquit*. XVIII, 237; XIX, 365; XX, 122.

371 Cfr. V.H.G. PFLAUM, *Essai* cit., pp. 148-149; P.A. BRUNT, *Princeps* cit., p. 56.

372 Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell.* II, 172-17; *Antiquit*. XVIII, 60. Pare che fosse questa la prassi in tutti i territori soggetti militarmente ai prefetti (cfr. A.H.M. JONES *Procurators* cit., p. 124; P.A. BRUNT, *Procuratorial Jurisdiction* in *Latomus* XXV (1966), pp. 461-489, soprattutto p. 465).

373 A.H.M. JONES *Procurators* cit., pp. 124 ss. ha posto in risalto che l'uso dei due titoli non fosse molto rigido: *praefectus* sarebbe stato preminente fino ai primi anni di Claudio ma in seguito sarebbe prevalsa la tendenza a denominare tali cavalieri col titolo che derivava loro dall'attività finanziaria. La riforma di Claudio non pare che, in Giudea, abbia inciso profondamente, né nell'uso del titolo (le fonti relative al secondo periodo dell'amministrazione equestre recano, indifferentemente, *praefectus* e *procurator*, o entrambi, per indicare lo stesso personaggio; cfr. anche J.P. LÉMONON, *op. cit*., pp. 46-47), né sulla sostanza dei rapporti fra i prefetti e i loro superiori militari: infatti il legato Gaio Ummidio Quadrato (129 a.C.-60 d.C.), nel 52 d.C. destituì il procuratore Cumano deferendolo a Claudio insieme al centurione Celere e ad alcuni maggiorenti Giudei e Samaritani (TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell*. II, 244; *Antiquit*. XX,132; PUBLUS CORNELIUS TACITUS, *Ann.* XII, 54).

374 PHILO, *Leg. ad Gaium*, 38.

375 Cfr. A.N. SHERWIN WHITE, *Procurator* cit., p. 15; L. SUOLAHTI, *op. cit.*, pp. 199-213; A.H.M. JONES, *Procurators* cit., pp. 117-125; P.A. BRUNT, *Procuratorial* cit., pp. 55-58; J.P. LÉMONON, *op. cit*., p. 244.

376 Che fosse un'imposta locale lo si legge da TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit*. XVII, 205.

Pure la terza visita, sebbene effettuata in connessione con l'ordine ricevuto da Tiberio, non riveste il carattere dell'eccezionalità. Il legato, avrebbe potuto non dirigersi a Gerusalemme; al contrario, vi si recò per offrire un sacrificio nel Tempio.

In tal modo, egli, non ebreo, rivela un fine senso politico in linea peraltro con tutta la sua precedente prassi governamentale. Mi sembra allora che la rassegna degli interventi di Vitellio, palesi che il legato agì in Giudea come se la regione fosse sottoposta al suo *imperium*. Un episodio che, se fosse stato realizzato, avrebbe invece assunto un carattere straordinario è quello relativo all'ordine dato da Caligola al legato di Siria Publio Petronio di erigere una statua con la sua effigie all'interno del Tempio[377].

L'assassinio dell'imperatore evitò successivamente che tale intervento, indubbiamente sconveniente, venisse attuato. Il significato di un passo di Tacito si oppone alle soluzioni proposte. Narra lo storico che nell'anno 17 d.C. […] *provinciae Siria atque Iudaea*, a causa delle pesanti imposizioni fiscali, chiesero una diminuzione del tributo[378].

Questa affermazione rinforza la tesi degli storici che sostengono la *redactio* a provincia equestre della Giudea. Nel caso si deve però intendere il termine provincia in senso atecnico, connesso cioè alla sola sfera finanziaria. Una tale lettura è giustificata dagli studi compiuti in seno alla struttura amministrativa provinciale del primo principato ed è confermata da Ghiretti[379].

Amministrativamente le province (soprattutto quelle imperiali) al loro interno non sarebbero state delle strutture unitarie ma vi avrebbero concentrato una serie di organismi politici, religiosi, finanziari e di altra natura, fra loro distinti[380].

Tali organi saranno stati da un lato regolati da ordinamenti giuridici diversi, naturalmente sottoposti, dall'altro al potere unificante del governatore della provincia[381].

Una simile considerazione vale anche per la Giudea, nel momento in cui la si consideri un organismo amministrativo autonomo all'interno della provincia di Siria: le amministrazioni finanziaria e giudiziaria erano separate ma, giurisdizionalmente appartenevano a quel "quadro amministrativo" conosciuto come provincia di Siria[382].

D'altra parte analoga soluzione, era stata adottata da Tiberio per la tetrarchia di Filippo, il fratello di Archelao: alla sua morte anche il territorio a lui soggetto venne congiunto alla provincia di Siria ma l'amministrazione finanziaria fu tenuta separata[383].

È interessante notare, ad ulteriore riprova del più esatto significato di provincia, che Filone Alessandrino riferendosi alla profanazione del Tempio chiama Petronio "legato di tutta la Siria"[384], e, subito dopo, riferendosi alle suppliche dei

---

377 Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell.* 185-187; *Antiquit*. XVIII, 161-162.
378 Vd. PUBLIUS CORNELIUS TACITUS, *Ann*., II, 42.
379 Cfr. M. GHIRETTI, *op. cit.*, pp. 54 ss.
380 Cfr. G. LUZZATTO, *Epigrafia giuridica* cit., pp. 227-228.
381 Cfr. F. FABBRINI, *op. cit.*, pp. 143-144, nt. 116a.
382 Cfr. F. FABBRINI, *op. cit.*, p. 268, p. 274; J.P. REY COCQUAIS, *Syrie Romaine, de Pompée à Dioclétien* in *Jour. Rom. Stud.* LXVIII (1978), pp. 44-73, soprattutto pp. 44-48.
383 Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit*. XVIII, 108.
384 Vd. PHILO, *Leg. ad Gaium*, 207-208.

Giudei allo stesso legato, scrive «di tutti gli abitanti della Siria noi (Giudei) siamo stati i primi a rallegrarci della successione di Gaio all'impero»[385]. L'aggettivo «tutto» nel contesto delle due frasi assume una portata che collima con quanto espresso; la Siria era cioè una provincia composita che inglobava degli organismi in parte autonomi, come appunto la Giudea[386].

È molto probabile allora, che la Giudea fosse stata sottoposta all'*imperium* dei governatori di Siria a partire dall'assetto datale da Pompeo, e che tale sia rimasta fino all'avvento di Vespasiano nel 67 d.C.[387]. Allo stesso modo è verosimile che il sostantivo plurale *provinciae* usato da Tacito non denoti due autonome entità, bensì due circoscrizioni amministrative presenti all'interno della stessa realtà. Non si deve inoltre trascurare che al tempo in cui lo storico scriveva le amministrazioni territoriali equestri si erano strutturalmente evolute. Si può pertanto affermare che le petizioni indirizzate a Tiberio vennero inviate dal procuratore fiscale di Giudea, e dal legato di Siria: da una sola provincia, la Siria, furono inviate a Roma due petizioni perché le amministrazioni finanziarie saranno state evidentemente separate. Per contro Sherwin White[388], pur ritenendo che l'uso del termine provincia durante il primo principato fosse molto elastico, sostiene che la Giudea costituisse una provincia procuratoria indipendente: lo proverebbero elementi quali l'occupazione militare, la tassazione regolare e il controllo sull'ordine pubblico, sulla giustizia e sul governo municipale[389]. È effettivamente vero che la Giudea, al di sopra dei suoi tradizionali organi di governo e delle sue Istituzioni aveva la struttura amministrativa esposta dallo studioso inglese ma è pur vero, in ultima istanza, che questa struttura era sottoposta al controllo dei legati di Siria e che il prefetto l'amministrava in via subordinata[390]. Per quanto ci si sforzi di

---

[385] Vd. PHILO, *Leg. ad Gaium*, 231.

[386] Sempre Filone racconta che Agrippa I era originario della Siria e regnava su gran parte di essa; questa è un'ulteriore conferma che il territorio in cui il re era nato ed aveva governato (41-44 d.C.) era soggetto alla legatura di Siria; e ciò è avvalorato dalla testimonianza di Giuseppe Flavio che segnala due interventi in Giudea da parte del legato di Siria, durante il regno dello stesso monarca. Anche da questo punto di vista rimane confermato che la Giudea sia stata sottoposta all'*imperium* dei governatori di Siria a partire da Pompeo e che tale sia rimasta fino a Vespasiano nel 67 d.C. quando divenne provincia imperiale; vd. PHILO, *In Flaccum*, 39.

[387] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell.* I, 157, 168-170, 179, 618; II, 16-18, 40, 66, 70, 239-244, 280-281, 333-335, 499-555; *Antiquit.* XIV, 30-31, 87-88, 90-103-104; XVII, 42, 89,91,132,251, 286-298; XX, 7,125-133; cfr. R.M. CIMMA, *op. cit.*, pp. 216-219. Vd. anche TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell.* III, 29-34.

[388] Cfr. A.N. SHERWIN WHITE, *Roman Society* cit., pp. 11-12; M. LEMOSSE, *Le régime des rapports internationaux sous le Haut-Empire*, Paris 1967, p. 151; F. FABBRINI, *op. cit.*, p. 377 nt. 2.; A.M. RABELLO, *The «Lex de templo Hierosolymitano» prohibiting Gentiles from entering Jerusalem's Sanctuary* in *Christ News from Isr.*, XXI (1970), pp. 28-32.

[389] Cfr. J. MEISAN, *The competence of the Sanedrin* in *Vigil. Christ.* X (1956), pp. 80-96; J. BLINZER, *Il processo di Gesù*, Brescia 1966, pp. 198-214; G. BRANDI CORDASCO SALMENA, *Critica ed anacritica* cit., pp. 240 ss.

[390] Vd. PLIN., *Hist. nat.*, V, 14-70; TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell.* II, 169-174; II, 273; VI, 126, 333-335; *Antiquit.* XX, 251; XVIII, 55-59; TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *cont. Apio*, II, 166, 185; *Nuovo Test.*, *Matt.*, X, 17; XXVI, 47, 65; *Marc.*, XII, 9; XII, 41-43; *Luc.*, XXI, 1; *Acta Apostolorum*, 23;

dimostrare un'ipotesi diversa, in Giudea non si incontra una struttura amministrativa che possa far pensare all'esistenza di una *Lex provinciae*, tutt'altro: dopo la destituzione di Archelao la regione mantenne il suo tradizionale regime teocratico ed oligarchico.

Sulla base di queste argomentazioni, ed in particolare dei rilievi proposti da Mommsen[391], Jones[392] e Sherwin White[393] i quali, mi sembra, trovino riscontro nella decifrazione di Frova[394], renderei il contenuto dell'epigrafe nel senso che segue:

J S TIBERIEUM
J NTIUS PILATUS
J ECTUS JUDA … E
- - - - - -' - - - - -

Seppure lacunosa la terza riga non lascia spazio a nessun dubbio, Pilato era *praefectus Iudeae* con tutte le facoltà che ne conseguono.

Non è fondata l'opinione contraria di Lifshitz[395] il quale continua a sostenere che il titolo ufficiale dei governatori equestri fosse quello di *procurator* mentre quello di *praefectus* una semplice apposizione:

PROCURATOR AUGUSTI PRAEFJE - TUS IUDA(EA)E.

A sostegno di una tale ipotesi lo studioso adduce altre due iscrizioni della provincia di Sardegna che effettivamente si riferiscono allo stesso soggetto con entrambi i titoli (*procurator Augusti praefectus provinciae Sardiniae*).

In realtà, come osserva De Grassi[396] , questa ricostruzione è opinabile poiché un tale formato sarebbe stato esteso per rientrare nella pietra di Cesarea.

Altri problemi di interpretazione sono comportati dalla prima e dall'ultima riga dell'epigrafe. Qui basti accennare brevemente solo all'ipotesi di Frova[397] rinviando per le altre alla puntuale letteratura maturata sul tema

Cesariensis (ibus) Tiberiéum
Pontius Pilatu
praefectus Iuda (ae) e
dédit.

La dedica sarebbe rivolta agli abitanti di Cesarea. Il *dedit* finale si riferirebbe

Mishnah, Sheqalim, 6,1; *Talmud Jesus, Sheqalim*, 49; PUBLIUS CORNELIUS TACITUS, *Hist*., II, 78. Cfr. J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain: leur condition juridique, économique et sociale*, Paris 1914, pp. 126 ss.; A. MOMIGLIANO, *Ricerche* cit., p. 385.

391 Cfr. TH. MOMMSEN, a più riprese nelle opere citate.

392 Cfr. A.H.M. JONES, *Procurators* cit., p. 123.

393 Cfr. A.N. SHERWIN WHITE, *Procurator* cit., pp. 94 ss.

394 A. FROVA, *op. cit.*, pp. 419-434; v. anche B. LIFSHITZ, *op. cit*., p. 783; ID., *Cesaree de Palestine son histoire et ses institutions*, in *ANRW* 2.8 (1977), p. 501.

395 Cfr. B. LIFSHITZ, *op. cit*., pp. 132-167.

396 Cfr. A. DEGRASSI, *op. cit.*, pp. 63 ss.

397 Cfr. A. FROVA, *op. cit.*, p. 49.

ad un edificio (forse ad una colonna) il *Tiberiéum*, eretto in onore di Tiberio e dato (*dédit*) appunto agli abitanti di Cesarea.

In senso contrario muove però Lèmonon[398] cui non è sfuggita la caduta di ben quattro lettere (*ibus*) della prima riga in un'iscrizione in cui non compaiono abbreviazioni. Così Degrassi[399] che propone invece questa diversa lettura

Dis Augustis Tiberièum
Pontius Pilatus
praefectus Iudaeae
fecit, dé dicavit.

Pur fornendo maggiore armonia all'epigrafe, una tale ricostruzione non spiega, tuttavia, come obietta Lèmonon[400], l'espressione *Dis Augusti*; per designare Augusto e Livia essa non ha precedenti, né viene spiegato come il *Tiberiéum*, che ha già in sè la dedica a Tiberio, possa essere rivolto anche ad un altro imperatore.

Una soluzione del tutto originale, potrebbe essere quella di Luisa Prandi[401], la quale prevede alla prima linea *clupeis* e all'ultima *ornavit*. Pilato avrebbe costruito un edificio (un portico) ponendovi gli scudi dorati con il nome dell'imperatore tolti da Gerusalemme perché offendevano i Giudei (il famoso episodio narrato anche da Giuseppe Flavio)[402].

---

[398] Cfr. J.P. LÉMONON, *op. cit.*, p. 27.

[399] Cfr. A. DEGRASSI, *op. cit*., p. 65.

[400] Cfr. J.P. LÉMONON, *op. cit*., p. 37.

[401] Cfr. L. PRANDI, *Una nuova ipotesi sull'iscrizione di Ponzio Pilato*, in *Civiltà classica e cristiana*, 2 (1981), pp. 25-35.

[402] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* 18,55-59.

Πιλᾶτος δὲ ὁ τῆς Ἰουδαίας ἡγεμὼν στρατιὰν ἐκ Καισαρείας ἀγαγὼν καὶ μεθιδρύσας χειμαδιοῦσαν ἐν Ἱεροσολύμοις ἐπὶ καταλύσει τῶν νομίμων τῶν Ἰουδαικῶν ἐφρόνησε, προτομὰς Καίσαρος, αἳ ταῖς σημαίαις προσῆσαν, εἰσαγόμενος εἰς τὴν πόλιν, εἰκόνων ποίησιν ἀπαγορεύοντος ἡμῖν τοῦ νόμου. Καὶ διὰ τοῦτο οἱ πρότερον ἡγεμόνες ταῖς μὴ μετὰ τοιῶνδε κόσμων σημαίαις ἐποιοῦντο εἴσοδον τῇ πόλει. Πρῶτος δὲ Πιλᾶτος ἀγνοίᾳ τῶν ἀνθρώπων διὰ τὸ νύκτωρ γενέσθαι τὴν εἴσοδον ἱδρύεται τὰς εἰκόνας φέρων εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα. Οἱ δ' ἐπεὶ ἔγνωσαν κατὰ πληθὺν παρῆσαν εἰς Καισάρειαν ἱκετείαν ποιούμενοι ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας ἐπὶ μεταθέσει τῶν εἰκόνων. Καὶ μὴ συγχωροῦντος διὰ τὸ εἰς ὕβριν Καίσαρι φέρειν, ἐπείπερ οὐκ ἐξανεχώρουν λιπαρεῖν κατὰ ἕκτην ἡμέραν ἐν ὅπλοις ἀφανῶς ἐπικαθίσας τὸ στρατιωτικὸν αὐτὸς ἐπὶ τὸ βῆμα ἦκεν. Τὸ δ' ἐν τῷ σταδίῳ κατεσκεύαστο, ὅπερ ἀπέκρυπτε τὸν ἐφεδρεύοντα στρατόν. Πάλιν δὲ τῶν Ἰουδαίων ἱκετείᾳ χρωμένων ἀπὸ συνθήματος περιστήσας τοὺς στρατιώτας ἠπείλει θάνατον ἐπιθήσειν ζημίαν ἐκ τοῦ ὀξέος, εἰ μὴ παυσάμενοι θορυβεῖν ἐπὶ τὰ οἰκεῖα ἀπίοιεν. Οἱ δὲ πρηνεῖς ῥίψαντες ἑαυτοὺς καὶ γυμνοῦντες τὰς σφαγὰς ἡδονῇ δέξασθαι τὸν θάνατον ἔλεγον ἢ τολμήσειν τὴν σοφίαν παραβήσεσθαι τῶν νόμων. Καὶ Πιλᾶτος θαυμάσας τὸ ἐχυρὸν αὐτῶν ἐπὶ φυλακῇ τῶν νόμων παραχρῆμα τὰς εἰκόνας ἐκ τῶν Ἱεροσολύμων ἐπανεκόμισεν εἰς Καισάρειαν.

«Pilato, governatore della Giudea, quando trasse l'esercito da Cesarea e lo mandò ai quartieri d'inverno di Gerusalemme, compì un passo audace in sovversione delle pratiche giudaiche, introducendo in città i busti degli imperatori che erano attaccati agli stendardi militari, poiché la legge vieta di fare immagini. È per questa ragione che i precedenti procuratori, quando entravano in città, usavano stendardi che non avevano ornamenti. Pilato fu il primo a introdurre immagini in Gerusalemme e le pose in alto, facendo ciò senza che il popolo ne avesse conoscenza, avendo compiuto l'ingresso di notte; quando il popolo ne venne a conoscenza una moltitudine si recò a Cesarea e per

Al di là della ricostruzione più rispondente allo spirito dell'epigrafe, non può tacersene la straordinaria importanza storica. Essa nel chiarire, una volta per tutte, che il titolo ufficiale dei primi governatori di Giudea fosse quello di prefetto rimane l'unica testimonianza epigrafica della permanenza di Pilato nella provincia.

Il prefetto di Giudea viveva a Porto Cesarea.

Quale delegato imperiale, egli ricopre una carica che racchiude una vasta gamma di poteri che vanno da quello amministrativo a quello giudiziario. Tra gli altri esercita il diritto di coercizione e di pena inerente alla magistratura suprema alla pari del magistrato cittadino; sia nei confronti dei cittadini che a maggior ragione, dei non cittadini (e persino tra cittadini di comunità diverse) nei cui confronti il suo *imperium* assume la più ampia espressione[403].

Questa funzione giurisdizionale è sottoposta a delle precise regole. Prima tra tutte quella che vieta al governatore di amministrare la giustizia *extra districtum*. Essa ha inizio il giorno che entra nella circoscrizione amministrata e finisce il giorno che ne esce, interrompendosi nei periodi in cui è assente per una qualsiasi causa[404].

Il prefetto può imporre l'obbligo di residenza solo in una località posta sotto la sua giurisdizione, ha competenza penale solo all'interno della provincia, quindi non potrà esiliare che nell'ambito della stessa[405].

---

molti giorni lo supplicò di trasferire le immagini altrove. Ma egli rifiutò, in quanto, così facendo, avrebbe compiuto un oltraggio contro l'imperatore; e seguitando a supplicarlo, nel sesto giorno armò e dispose le truppe in posizione, ed egli stesso andò sulla tribuna. Questa era stata costruita nello stadio per dissimulare la presenza dell'esercito che era in attesa. Quando i Giudei incominciarono a rinnovare la supplica, a un segnale convenuto, li fece accerchiare dai soldati minacciando di punirli subito di morte qualora non ponessero fine al tumulto e ritornassero ai loro posti. Quelli allora si gettarono bocconi, si denudarono il collo e protestarono che avrebbero di buon grado salutato la morte piuttosto che trascurare le ordinanze delle loro leggi. Pilato, stupito dalla forza della loro devozione alle leggi, senza indugio trasferì le immagini da Gerusalemme e le fece riportare a Cesarea». Vd. anche D. 1,18,10 (Hermogenianus 2 *iuris epit.*) «[…] Ex omnibus causis, de quibus vel praefectus urbis vel praefectus praetorio itemque consules et praetores ceterique Romae cognoscunt, correctorum et praesidium provinciaruum est notio».

[403] Come scrive TH. MOMMSEN, *Disegno pubblico romano* cit., pp. 343 ss. «quale generale il governatore ha non solo *ipso iure* il diritto di coercizione e di pena inerente alla magistratura suprema alla pari del magistrato cittadino, ma esso ha in sua mano uno strumento di gran lunga più energico, già per la circostanza che egli aveva a che fare principalmente con non cittadini».

[404] Vd. D. 1,16,1 (*Ulpianus* 1 *disp.*) «[…] *Proconsul ubique quidem proconsularia insignia habet statim atque urbem egressus est: potestatem autem non exercet nisi in ea provincia sola, quae ei decreta est*, D. 1,18,3 (Paulus 13 *ad Sab.*) […] *Praeses provinciae in suae provinciae homines tantum imperium habet, et hoc dum in provincia est: nam si excesserit, privatus est. Habet interdum imperium et adversus extraneos homines, si quid manu commiserint: nam et in mandatis principum est, ut curet is, qui provinciae praeest, malis hominibus provinciam purgare, nec distinguuntur unde sint*».

[405] In questo senso supplisce il testo di D. 48,22,7,1 (Ulpianus 10 *de off. procons.*) «[…] *In insulam relegare praesides provinciae possunt, sic tamen, ut, si quidem insulam sub se habeant (id est ad eius provinciae formam pertinentem, quam administrant), et eam specialiter insulam adsignare possint inque eam relegare, sin vero non habeant, pronuntient quidem in insulamse relegare, scribant autem imperatori, ut ipse insulam adsignet. ceterum non possunt damnare in eam insulam,*

Ogni potere può essere esercitato solo verso soggetti che abbiano il diritto di cittadinanza o il domicilio nelle località amministrate[406].

Ed infatti il procedimento penale si atteggia variamente a seconda della cittadinanza dell'imputato[407]. Il giudeo peregrino viene giudicato dal governatore romano in veste di giudice unico. La possibilità di un deferimento a Roma sussiste esclusivamente per quei casi in cui si ravvisi l'esistenza di motivi politici di notevole risonanza o per l'eccezionale posizione sociale dell'accusato.

Il giudeo cittadino romano invece, ha il diritto di essere giudicato in *consilium* e solo nel caso in cui il governatore abbia lo *ius gladii*. In caso di crimine capitale, l'imputato può avvalersi della facoltà di ricusazione e provocare a Roma[408].

Lo *status civitatis* influisce sulla stessa illiceità del fatto che viene commesso, così la poligamia se costituisce delitto per un giudeo cittadino è penalmente irrilevante per un giudeo peregrino senza diritto di cittadinanza.

Anche in merito all'applicazione della pena, la diversità di *status* comporta la possibilità o meno di usufruire di alcuni privilegi.

I Giudei cittadini greci hanno diritto in caso di esecuzione della sentenza, di essere fustigati con la verga da un alessandrino anche quando è l'autorità romana che giudica il caso ed esegue il giudicato.

I Giudei cittadini romani, possono invocare la qualità di *cives* per sottrarsi alla flagellazione, alla messa ai ferri e per non essere né imprigionati né espulsi. Inoltre pur possedendo la cittadinanza si distingue (sempre in ordine all'esecuzione del giudicato) anche in rapporto al ceto sociale del condannato.

I Giudei peregrini non hanno diritto ad alcun riguardo e diventano potenzialmente destinatari di ogni tipo di pena irrogabile dall'autorità romana[409].

In rapporto ai peregrini è forse accettabile l'ipotesi che anche in epoca imperiale (eccettuati i crimini più gravi) fosse l'autorità locale autonoma il vero tribunale repressivo. Inizialmente la direzione del processo e la redazione della sentenza dovettero competere alle autorità locali su ratifica del governatore ma presupponendo questa una revisione del processo, e dato che l'appello non era concesso ai non cittadini, il procedimento risultò comunque appannaggio del solo rati-

---

quam in ea provincia cui praesunt non habeant. interim quoad imperator insulam adsignet, militi tradendus est relegatus».

[406] Vd. D. 1,18,3 (Paulus 13 *ad Sab*) «[…] *praeses provinciae in suae provinciae homines tantum imperium habe*t». V. anche D. 48,3,11 (Celsus 37 *Dig.*). Tuttavia nell'interesse della sicurezza pubblica, alcune istruzioni imperiali estendono il potere repressivo a casi in cui i criminali appartengono ad altra provincia. In questo senso D. 1,18,3 (Paulus 13 *ad Sab*) e D. 48,13,4,2 (Marcianus 14 *Inst.*) «[…] *mandatis cavetur* […] *ut praesides sacrilegos latrones plagiaros conquirant et ut pront quisque deliquerit in eum animadvert. Et sic costitutionibus cavetur, ut sacrilegi extra ordinem digna pena puniantur*. Cfr. in generale O. LICANDRO, *Aegyptum* cit., anche per un parallelo circa l'esercizio in Egitto di poteri similari.

[407] Cfr. TH. MOMMSEN, *Le droit penal romain*, 1, Paris 1907, pp. 78 ss.; 2, pp. 160 ss.; J. JUSTER, *op. cit.*, pp. 127 ss.

[408] Cfr.TH. MOMMSEN, *Le droit* 1 cit., p. 283; 2, pp. 160 ss.

[409] Cfr. J. JUSTER, *op. cit.*, p. 163.

ficante[410]. La competenza criminale del magistrato provinciale assume la più ampia connotazione con l'attribuzione dello *ius gladii.*

Mentre nel primo periodo dell'impero, il governatore aveva solo la facoltà di dirigere il processo ma non di pronunciare la sentenza se non sotto forma di richiesta all'imperatore[411], in seguito sulla base dello *ius gladii* egli acquistò il potere di punire nel senso più autentico[412]. Questo diritto che non è intrinseco alla sua qualità, riposa su un mandato speciale dell'imperatore che conferisce al suo delegato il potere di pronunciare la sentenza, subordinandone l'esecuzione alla ratifica imperiale. Va da sé che il soggetto privo di cittadinanza romana non poteva in nessun modo appellare la sentenza.

In ogni caso solo il governatore ha il diritto di pronunciare condanne a morte. L'unica eccezione è rappresentata da una prerogativa accordata a favore del Tempio: Roma permetteva ai sacerdoti di affiggere nel luogo sacro appositi avvisi che redatti sia in greco che in latino diffidavano i gentili dall'oltrepassarne il recinto.

Chi trasgrediva, fosse stato anche un cittadino romano, veniva giustiziato, senza bisogno di rimandare il colpevole al prefetto[413].

Raramente i prefetti di Giudea emanarono arbitrarie sentenze di morte. Contro insolite severità i non cittadini persuasero il rappresentante della comunità a sollecitare l'intervento del legato di Siria o per il suo tramite quello di Roma stessa, che attenta ad evitare inutili ribellioni, mostrò sempre una politica più che tollerante verso le istanze locali (come si è visto a causa del malcontento popolare furono deposti diversi personaggi influenti, Archelao, Antipa, Caifa e lo stesso Pilato).

Quanto all'*imperium militiae* il governatore di Giudea dispone di circa tremila uomini, quindi di un apparato sicuramente insufficiente per fronteggiare serie ribellioni. Una piccola guarnigione era insediata nella fortezza Antonia a Gerusalemme ed anche in altre città diverse fortezze erano presidiate da forze esigue. Roma in realtà non si curò quasi per niente del governo ordinario della Giudea lasciando che le città ed i villaggi continuassero ad essere amministrati come sempre da un minuto consiglio di anziani, dei quali uno o più ricoprivano il ruolo di magistrati. Nel caso di rivolte che potevano dar luogo a spargimenti di sangue, i notabili del luogo inviavano un messaggio al prefetto e nelle ipotesi più gravi al legato di Siria, che militarmente superiore a quello di Giudea poteva contare su quattro legioni per un totale di ventimila fanti e cinquemila cavalieri[414].

In definitiva, lo Stato giudaico dal 6 d.C., almeno fino all'avvento di Claudio, conservò la sua personalità giuridica anteriore[415] e il passaggio dal governo erodeo

---

410 Cfr. TH. MOMMSEN, *Le droit* 1 cit., p. 287.

411 Ciò è confermato dalla decisione del processo cui fu sottoposto Paolo (*Acta Apostolorum* 23,27; 26,32).

412 Vd. D. 1,18,6,8 (Ulpianus 1 *opin*.) «*qui universas provincias regunt, ius gladii habent in metallum dandi potestas eis permissa est*».

413 Sul punto cfr. più dettagliatamente nelle pagine seguenti.

414 Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell.* 2,500.

415 Vd. Cfr. M. LEMOSSE, *op. cit*., p. 14.

a quello romano apportò la sola sostituzione dell'autorità di Archelao, uomo di fiducia dei Romani, con quella più sicura del prefetto. La mancanza di tracce di occupazione militare da parte di forze armate regolari è sintomatica di un tale assunto. Le truppe agli ordini del prefetto, erano le stesse che avevano militato sotto la dinastia di Erode[416]. Tale libertà fu temperata dal diretto controllo romano, che doveva gestire i propri rapporti internazionali unitamente a quelli complicatissimi interni, relativi ai regni clienti ed alle autorità locali, spesso dietro la mediazione del Sinedrio.

Chi argomenta tesi contrarie, assumendo che il primo prefetto venne inviato in Giudea munito di pieni poteri[417], trae dall'espressione la più alta facoltà che pertiene all'esercizio di una magistratura, cioè l'*imperium*, ritenendo i poteri del prefetto uguali a quelli del legato[418].

Questa equiparazione non mi trova d'accordo; la concessione dello *ius gladii* a Coponio, e ai suoi successori, dipese, a mio avviso, dall'esigenza dei prefetti, in quanto rappresentanti dei legati di Siria, di avere la giurisdizione criminale, fatta eccezione per il diritto di condannare a morte: per mantenere la disciplina fra le truppe e, naturalmente, l'ordine fra il popolo soggetto[419]; ma in nessun caso questo diritto implicava l'assimilazione delle funzioni dei prefetti di Giudea a quelle dei magistrati romani, i quali dovevano sempre essere di rango senatorio[420].

Non bisogna inoltre trascurare che la concessione dello *ius gladii* è stata sottolineata da Giuseppe Flavio, probabilmente, proprio per la sua eccezionalità: per un normale governatore di provincia, un magistrato in questo caso, la precisazione sarebbe stata superflua[421]. La Giudea dall'anno 6 d.C. fino almeno all'avvento di Claudio, venne organizzata in *praefectura* annessa alla provincia di Siria; il controllo militare del territorio (sottoposto all'*imperium* dei legati fin dal tempo

---

[416] Cfr. A. MOMIGLIANO, *Ricerche* cit., p. 386.

[417] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS., *Bell*. II, 117; *Antiquit.* XVIII, 1.

[418] Cfr. P.H. HOROVITZ, *op. cit*., p. 50 ss., ha giustificato l'indipendenza dei cavalieri di Giudea stabilendo uno stretto rapporto fra il possesso dello *ius gladii* e l'*imperium*; egli citando Domaszewski (cfr. *op. cit*., pp. 32, 39), sostiene che il diritto di glavio fosse privilegio esclusivo dei comandanti superiori. Sul tema in generale cfr. O. LICANDRO, *In magistratu damnari* cit.

[419] H.G. PFLAUM, *Essai* cit., pp. 118-122; P.A. BRUNT, *Princeps* cit., p. 55, nt. 91, p. 57. È interessante notare che un prefetto-procuratore, durante il periodo della seconda amministrazione equestre, condannò a morte un soldato (TITUS FLAVIUS JOSEPHUS., *Bell*. II, 231; *Antiquit*. XX, 117), certamente privo della cittadinanza romana; mentre per un tribuno di coorte ausiliaria, sicuramente munito di cittadinanza, la procedura fu diversa: il legato di Siria lo inviò a Roma, per essere giudicato; riconosciuto colpevole venne rimandato a Gerusalemme dove fu decapitato (TITUS FLAVIUSJOSEPHUS, *Bell*. II, 234; *Antiquit*. XX,132).

[420] TH. MOMMSEN, *Disegno del Diritto Pubblico* 2, cit., p. 149; Jones (cfr. *Procurators* cit., pp. 120 ss.) ritiene che non sussistano valide ragioni per smentire la tesi secondo la quale i prefetti territoriali fossero investiti di *imperium*; sono di parere opposto P.H. PFLAUM (*Essai* cit., pp. 147-148). Sul tema in generale cfr. F. DE MARTINO, *op. cit.*, IV/2, p. 723 cui rinvio. Cfr. anche F. FABBRINI, *op. cit.*, p. 259 nt. 13.

[421] Cfr. F. DE MARTINO, *op. cit*., IV/2, p. 724; P. GARNSEY, *The Criminal Jurisdiction of Governors* in *Jour. Rom. Stud*., LVIII (1968), pp. 51-59.

di Pompeo) fu affidato ad un prefetto che fungeva da rappresentante dei legati di tale provincia.

6. Le forme provinciali della giurisdizione criminale durante la tarda repubblica e l'inizio del principato

Le forme della giurisdizione criminale nella prima età del principato riflettono il coevo assetto politico-costituzionale: è infatti innegabile la convivenza delle *quaestiones perpetuae*, mutuate dalla tradizione repubblicana, con una parallela organizzazione di giustizia facente capo al *princeps* e destinata ad assumere progressiva funzione egemonica[422].

Abbastanza unilaterale è, tuttavia, l'orientamento che a ciò fa conseguire una decadenza del principio di legalità, nel quadro di un processo involutivo esteso all'attività di sanzione facente capo ai governatori provinciali[423].

All'inizio del principato viene riferito, da Mommsen in poi, che l'attenuazione delle autonomie locali è un riflesso dell'assorbimento della giustizia criminale da parte del governatore e, in particolare, della riserva allo stesso delle condanne capitali: circostanza, questa, peraltro sicura in rapporto alla Giudea[424] ma più incerta in rapporto a differenti situazioni locali[425] e, quindi, forse, non generalizzabile.[426]

Il primo dei noti editti di Augusto indirizzati alla provincia di Cirenaica e Creta, scoperti nel 1926 e riferibili al 7-6 a.C. ha fatto acquisire il dato nuovo dell'esistenza in un'area specifica di *quaestiones* capitali che operavano con rito accusatorio e con giudici romani, svolgendo il governatore un ruolo analogo a quello dei *praetores* ai quali erano deferite in Roma le *quaestiones perpetuae*.

[422] Cfr. TH. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht*, Leipzig 1887, pp. 234-257; N. SCAPINI, *Diritto e procedura penale nell'esperienza giuridica romana*, Modena 1992, pp. 56 ss.

[423] Questo indirizzo si basa infatti sull'assunzione del noto brocardo coniato da P.A. FEUERBACH, *Lehrbuch des germainen in Deutschland gultigen peinlichen rechts*, München 1986, p. 20, *nullum crimen, nulla poena sine lege* (incriminazione ed irrogazione di pena non possono che aver luogo sulla base di una preesistente e conforme previsione legislativa) al livello di parametro concettuale, idoneo a permettere veri e propri giudizi di valore: il principio fa leva, quindi, su una pregiudiziale di tipo ideologico, che finisce per venire sovrapposta ad una realtà molto complessa e caratterizzata, allo stato attuale degli studi, da notevoli difficoltà di ricostruzione.

[424] Vd. *Gv.* 18,31.

[425] PHILOSTRATUS, *Vitae Sophistarum* 1,25,3.

[426] Le *quaestiones perpetuae*, il cui numero ammontava presumibilmente a nove alla fine dell'età repubblicana, erano provviste di ambiti di operatività definiti dalla legge istitutiva di ciascuna di esse, la quale adempiva alla funzione di norma incriminatrice e prevedeva una specifica disciplina processuale. La dottrina ha sottolineato l'inesistenza di una procedura unitaria nonostante il ricorrere

di un modulo costante, caratterizzato dalla scissione dell'attività di inchiesta e di sanzione (entrambe deferite, in linea di principio, al *praetor* titolare della *quaestio*) dalla funzione giudiziaria, affidata ad un collegio di *iudices*. L'altro aspetto fondamentale viene individuato nel carattere accusatorio del giudizio, inteso quale subordinazione del suo svolgersi all'iniziativa di un cittadino che si fosse preso cura di promuoverlo manifestando, tramite la *postulatio*, la propria intenzione di agire *rei pubblicae causa* (MARCUS TULLIUS CICERO, *in Verrem* 2,3,1), cioè nell'interesse della comunità, contro l'autore dell'illecito e che, nel caso di più aspiranti, fosse emerso come il soggetto a ciò più idoneo al termine dell'apposita procedura preliminare (*divinatio*). Il conseguimento, per effetto della *nominis receptio*, della legittimazione all'esercizio dell'accusa, produceva l'acquisto di un ruolo processuale che dava diritto a citare testimoni ed a contribuire, in concorso con l'accusato, alla formazione del collegio giudicante. Nella tarda repubblica i componenti erano, di regola, sorteggiati da un albo di nominativi appositamente predisposto ogni anno dal *praetor* cui la relativa *quaestio* faceva capo, mentre accusa e difesa potevano operare un determinato numero di ricusazioni (*reiectiones*). Nello schema descritto è stato colto, a partire dalle fondamentali ricerche di Mommsen, un modello largamente idealizza Cfr. F. DE MARTINO, *op. cit*., IV/2, p. 724; P. GARNSEY, *The Criminal Jurisdiction* cit., pp. 51-59.

Il tendenziale equilibrio tra accusa e difesa, il ruolo neutrale dell'inquirente e dei giudici, nonché l'esigenza di rapportare l'illecito ad una fattispecie definita per via legislativa sono apparsi idonei a permettere di riferire al diritto romano della tarda repubblica il raggiungimento di un'appagante soluzione dei problemi, dibattuti tra i costituzionalisti del secolo scorso, inerenti al rapporto tra individuo e Stato in materia di giustizia penale. Per di più, la possibilità per ogni cittadino di promuovere, assumendo la volontaria rappresentanza di un interesse collettivo, la persecuzione dei crimini sembrava corrispondere appieno agli ideali propri del pensiero liberale. Una volta storicizzata questa visione tradisce subito i suoi limiti. In primo luogo risulta difficile conciliare, anche in epoca postsillana, *quaestiones* non permanenti create caso per caso, con il profilo essenziale del principio di legalità costituito dal carattere irretroattivo della norma penale. É da aggiungere che anche il profilo di determinatezza e di tassatività lo si riscontra solo in forma imperfetta: ciò non tanto a motivo di un'inadeguata descrizione delle figure di reato (di regola assai analitica, ancorché non certo ispirata dall'esigenza di specializzare le fattispecie e tale da permettere il ricadere del medesimo fatto nella competenza di *quaestiones perpetuae* diverse), quanto per effetto della notevole discrezionalità di cui godevano i collegi giudicanti, prospettati dal pensiero postsillano (MARCUS TULLIUS CICERO, *in Verrem* 1,38; *pro Cluentio* 159) quali convenzionali depositari del medesimo potere di assolvere e di condannare in via definitiva e senza motivazione della sentenza come era proprio delle assemblee popolari. Né sembra, infine, del tutto affidabile la tesi secondo cui i poteri dei giudici incontravano sempre un invalicabile limite nella previsione di pene fisse rapportate ai singoli illeciti: circostanza, questa, innegabile in diversi casi ma che non è opportuno generalizzare estrapolando dal relativo contesto il fin troppo noto assunto ciceroniano (*Sull.* 63) «*damnatio* […] *est iudicum*, […] *poena legis* […]». Il problema essenziale sorge comunque dal presupposto, affermato anch'esso facendo leva di nuovo su Cicerone (*Rosc. Am*. 56) nel quale si afferma che *nocens, nisi accusatus fuerit, condemnari non potest* (il colpevole, se non sottoposto ad accusa, non può subire condanna), secondo cui le *quaestiones perpetuae* potevano operare solo grazie all'esercizio dell'accusa pubblica. Ciò conduce, di per sé, a revocare in dubbio il ruolo centrale o addirittura esclusivo che,

nell'ambito del sistema repressivo postsillano, viene ascritto alle *quaestiones perpetuae* medesime, non apparendo credibile che la sanzione dei gravi reati, anche comuni, rientranti nel loro ambito di competenza fosse subordinata ad un così pesante condizionamento. Poiché, d'altra parte, la dottrina appare concorde nel rilevare il venir meno in epoca postsillana dell'attività giudiziaria delle assemblee e, attraverso un variegato ventaglio di posizioni, l'inopponibilità in ambito urbano della *provocatio ad populum* non solo alle pronuncie delle *quaestiones* ma anche (per lo meno in linea di fatto) alla *coercitio* magistratuale, risulta giocoforza ammettere che la repressione d'ufficio si dispiegasse nella tarda repubblica senza apprezzabile contrappeso garantistico. Ciò è tanto vero che la ricostruzione proposta da D. MANTOVANI, *Il Bonus praeses secondo Ulpiano, Studi su contenuto e forma dei libri de officio pro consulis di Ulpiano*, in *BIDR* 94-95 (1993-1994), pp. 203-267, muove dal presupposto secondo cui ai pretori preposti all'amministrazione della giustizia faceva capo un potere-dovere di inchiesta e di sanzione in rapporto agli illeciti di loro competenza. Questo punto di vista, mentre lascia aperto il problema della inoperatività della *provocatio* in presenza di abusi o contestazioni, appare in buona misura attendibile ove lo si rapporti alla realtà del primo secolo a.C. ed alla storia delle *quaestiones perpetuae*. La *Lex Sempronia de capite civis* del 123 a.C. aveva introdotto quale requisito di legittimità di ogni *quaestio* capitale promossa contro cittadini il preventivo intervento di apposito provvedimento legislativo autorizzatorio, ma non aveva imposto, a quanto se ne sa, regole di procedura. Aveva dunque lasciato integra (com'è provato dalle testimonianze relative ai giudizi regolati dalla *Lex Peducaea* del 114 a.C. ed a quello che, inizialmente, si cercò di promuovere contro Clodio nel 61 a.C.) la possibilità di deferire all'inquirente un procedimento d'ufficio strutturato sulla falsariga delle precedenti *quaestiones* condotte, in seguito a *senatus consultum* oppure (in rapporto ad illeciti magistratuali rientranti nella *perduellio*, di competenza tribunizia e comiziale) a plebiscito, da consoli o da pretori assistiti da *consilia* provvisti di funzione consultiva. É dunque da presumere che l'avvento delle *quaestiones perpetuae*, determinando la precostituzione di figure criminose corrispondenti a stabili aree di competenza deferite ai singoli *praetores*, non sia stato valutato quale formale ostacolo al perpetuarsi di questa disciplina: le fonti (Vd. per tutti MARCUS TULLIUS CICERO, *pro Milone* 14) consentono, anzi, di riscontrare nella tarda repubblica un indirizzo orientato ad interpretare la legge istitutiva della *quaestio perpetua* quale preventivo provvedimento autorizzatorio di *quaestiones* che, su sollecitazione del senato, il pretore titolare poteva autonomamente promuovere. Particolare interesse suscita, per di più, il fatto che esse risultano qualificate come *extra ordinem*, ossia in termini analoghi a quelle che ragioni di particolare urgenza suggerivano di far svolgere, nel rispetto del rito accusatorio, con precedenza rispetto all'ordine naturale dei processi, di regola determinato dalla cronologia della *nominis receptio.* Il sistema accusatorio delle *quaestiones perpetuae* non fu immune da zone d'ombra e, soprattutto, non fu suscettibile di ricevere applicazione generalizzata. La dottrina più attuale non ha mancato, del resto, di prendere atto dell'esistenza, a fianco di esso, di un'attività sanzionatrice confinata alla pura repressione e, in definitiva, ai margini dell'ordinamento costituzionale. É stato infatti posto in rilievo da B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale* cit., pp. 117-118, correggendo in parte il punto di vista di W. KUNKEL, *Herkunft und soziale Stellung der römischen Juristen* 2, Graz-Wien-Köln 1967, p. 43, il fatto che con frequenza gli illeciti comuni (per lo meno se commessi da persone di bassa condizione sociale) venissero repressi mediante dispiegamento del potere di polizia esercitato dai *tresviri capitales*, ai quali faceva capo, verosimilmente, anche un'attività investigativa di tipo

Al riguardo il *princeps*, sollecitato da ambascerie, risulta aver introdotto a favore dell'elemento locale, di stirpe greca, riforme consistenti nel disporre che il collegio giudicante, formato mediante sorteggio seguito da ricusazioni, doveva, salvo diversa richiesta dell'accusato, essere per metà composto da non Romani: ai Romani veniva precluso l'esercizio dell'accusa in rapporto all'omicidio di un greco.

---

istruttorio, suscettibile (ma nulla più) di sfociare nell'attivazione di procedure giurisdizionali. Cfr. C. CASCIONE *Tresviri capitales. Storia di una magistratura minore*, Napoli 1999. Essa poteva esaurirsi nella pura coercizione o, secondo un'opinione di M. BALZARINI, *Il furto manifesto tra pena pubblica e privata*, in *ACOP* 5 (1992), p. 23 nell'incarceramento capace, di fatto, di protrarsi per lungo tempo, adempiendo ad un'obiettiva funzione espiatoria. Il fatto che anche i magistrati superiori potessero disporre l'incarceramento (pur finalizzato, in linea di principio, alla custodia del reo in vista di un futuro processo) è provato a sua volta, da ragioni di ordine logico e risulta esplicitamente indicato dalla riflessione più tarda (D. 1,2,2,16 Pomponius l.S. *enchir.*) quale circostanza complementare rispetto al loro potere di *coercitio*, ritenuto inscindibile da quello giurisdizionale (D. 1,21,5,1 Paulus 18 *ad Plaut.*). L'obsolescenza della *provocatio ad populum* in ambito romano italico ha, d'altra parte, circoscritto i rimedi contro i possibili eccessi di quest'ultima all'intervento di una *par maiarve potestas*, ossia al potere di veto riconosciuto ai magistrati di grado pari o superiore e, in via generale, ai tribuni. Al cittadino vittima di abusi in questo campo non restava aperta alcuna via diversa dall'*appellatio*, operata nella speranza che il destinatario le riservasse, a sua discrezione, favorevole accoglienza. Ancor più problematico e, in ogni caso, ben poco frequente doveva essere il ricorso al medesimo rimedio avverso l'attività dei *praetores* diretta a determinare lo svolgimento dei processi dinanzi alle *quaestiones perpeutue*, se è vero che l'iniziativa in tal senso posta in atto da P. Vatinio nel 58 a.C. è presentata da Cicerone come priva di precedenti (*Vat*. 33). Resta da aggiungere che neppure la potestà tribunizia, pur restaurata nel 70 a.C. dalla *Lex Pompeia Licinia* proprio *iudiciorum desiderio* (MARCUS TULLIUS CICERO, *De divinatione* 8), ossia, stando a Cicerone, per effetto della diffusa esigenza di reintrodurre la pratica di quei processi comiziali di *perduellio* che costituivano la naturale sanzione degli abusi magistratuali, si è rivelata capace di acquisire, in virtù dei mutati equilibri costituzionali, una rinnovata operatività in questo campo. Da qui un'ultima considerazione. Nell'ordinamento della tarda repubblica il consolidarsi del sistema delle *quaestiones perpetuae* dovette accompagnarsi allo sgretolamento del complesso di garanzie (*provocatio ad populum*, attività giudiziaria delle assemblee, controllo tribunizio sull'operato dei magistrati e possibile attivazione di processi di *perduellio*) chiamate a contemperare l'attività di sanzione. Dovette così costituirsi una sorta di doppia area: una era occupata dai collegi giudicanti senatorio-equestri e dal processo accusatorio, per sua natura idoneo ad esplicare una giurisdizione criminale disciplinata, sì, da norme incriminatrici e da vincolanti regole di procedura ma che possedeva anche tutte le caratteristiche adatte a favorire la sua trasformazione in terreno di scontro (e di compromesso) aperto agli esponenti delle fazioni oligarchiche: erano infatti essi ad agire, in linea di massima, quali protagonisti dei processi, in veste di accusatori, di difensori, di imputati o di giudici. Al di fuori di un tale recinto, restava l'esplicarsi dell'altra, ovvero di una giustizia affidata ad iniziative di intrinseco carattere repressivo e discrezionale, condotte in chiave di tutela dell'ordine pubblico.

È dunque indubbia la pregressa affermazione anche in territorio extraitalico[427] del conforme modulo giudiziario, aperto all'iniziativa di *delatores* sia Romani che del luogo[428]. La circostanza assume particolare rilievo ove la si accosti al tenore del quarto editto del *princeps*, che riserva al governatore la scelta tra il condurre e decidere personalmente le cognizioni capitali oppure far intervenire un collegio di giudici: regola, questa, configurata come derogatoria al precetto secondo cui la decisione di ogni questione che interessava i Greci dovesse venire rimessa dal governatore a giudici connazionali, purché non appartenenti alla medesima comunità dell'attore o del convenuto oppure dell'accusatore o dell'accusato.

La terminologia adottata è di molto interesse, mostrando che questa disciplina trovava applicazione nell'ambito del processo sia privato che criminale: in rapporto al secondo sembra poi implicito il riferimento al modello accusatorio contemplato nel primo editto. È però significativo, sotto questo profilo, il fatto che al richiamo della relativa procedura non corrispondesse il formale riconoscimento all'accusatore greco del diritto di promuoverla contro il connazionale né, tanto meno, del diritto dell'accusato di far decidere sul proprio conto, in materia capitale, un collegio giudicante sulla cui formazione egli avrebbe potuto intervenire con le modalità previste dall'altro editto. Il testo è chiaro nell'indicare che l'applicazione del rito conforme dipendesse da una scelta del governatore e non pregiudicasse in alcun modo il suo autonomo potere di irrogare sanzioni capitali a soggetti appartenenti alla popolazione greca. La puntualizzazione presenta, sotto questo aspetto, significato notevole, mentre non consente precise deduzioni in ordine ai criteri del pregresso esercizio della giurisdizione criminale sugli stranieri da parte dei governatori. Essendo tuttavia, come si è visto, fuori discussione il far capo a questi, in ogni epoca, di un potere di *coercitio*, riesce spontaneo rapportare a una tale circostanza la possibile irrogazione di pene in forma extragiudiziale, secondo una scelta [prospettata dai giuristi successivi come incombente, nelle province, in rapporto ad ogni tipo di cognizione: D. 1,18,8 (Iul. 1 *Dig*.)[429]; D. 1,18,8,9 (Callistr. 1 *de cogn*.)][430] che si imponeva comunque in presenza di atti ostili nei confronti dello Stato romano e di gravi turbative dell'ordine pubblico ma sulla quale giocavano anche, con ogni verosimiglianza, elementi quali la natura dell'illecito, la manifesta colpevolezza e la situazione ambientale.

[427] Né Cirenaica e Creta dovevano costituire un caso isolato, come sembra potersi dedurre da CIL 10 n. 5393 = ILS 6286, dov'è ricordato un compito di *sortitio iudicum* deferito, nella provincia d'Asia, ad un personaggio titolare di funzioni giurisdizionali in età augustea o tiberiana.

[428] Sul tema cfr., appena di recente, M.F. PETRACCIA, *Indices e delatores nell'antica Roma. Occultiore indicio proditus; in occultas delatus insidias*, Milano 2014 cui rinvio integralmente per la rimanente letteratura.

[429] «Saepe audivi Caesarem nostrum dicentem hac rescriptione: "Eum, qui provinciae praeest, adire potes", non imponi necessitatem Proconsuli vel Legato eius vel Praesidi provinciae suscipiendae cognitionis, sed eum aestimare debere, ipse cognoscere, an iudicem dare debeat».

[430] «*Generaliter quotiens princeps ad praesides provinciarum remittit negotia per rescriptiones, veluti "eum qui provinciae praeest adire poteris" vel cum hac adiectione "is aestimabit, quid sit partium suarum", non imponitur necessitas proconsuli vel legato suscipiendae cognitionis, quamvis non sit adiectum "is aestimabit quid sit partium suarum": sed is aestimare debet, utrum ipse cognoscat an iudicem dare debeat*». Cfr. S. LIVA, *Il* "*Iudex pedaneus*" *nel processo privato. Dalla procedura formulare alla "cognitio extra" ordinem*, Milano 2012.

Gli editti richiamati suggeriscono dunque due considerazioni. In primo luogo, essi depongono nel senso di un già consolidato ingresso nelle province di forme giurisdizionali più evolute rispetto a quelle riscontrabili nelle Verrine di Cicerone, in armonia con il modello più recente affermatosi nell'*Urbe*. Da questa angolatura è da valutare la sostituzione dei *consilia* consultivi con vere e proprie giurie, composte da cittadini romani residenti. Gli stessi consentono poi di rilevare che il benevolo atteggiamento manifestato verso i provinciali da Augusto (il quale, come si legge nel primo editto, era intervenuto proprio perché edotto dei gravi inconvenienti determinati dal verificarsi di cospirazioni giudiziarie tra accusatori romani e giudici romani) si accompagnasse alla rigida riaffermazione delle prerogative del governatore: ciò valeva a ricondurre i benefici concessi alle popolazioni della Cirenaica e di Creta nell'ambito di un contesto istituzionale del quale veniva riaffermata la non derogabilità. Quasi superfluo è, infine, osservare come gli editti testimonino l'introduzione, da parte del *princeps*, di riforme negli ordinamenti di una provincia rientrante tra quelle senatorie. In tal senso si colloca un'attività normativa estesa a tutti i territori extraitalici, i quali, a loro volta trovavano ormai nello stesso un unitario centro di riferimento. È dunque comprensibile l'avvio di un processo volto a perseguire l'adozione di criteri amministrativi quanto più possibile uniformi che, coniugandosi con il rispetto per l'autonomia delle organizzazioni politiche esistenti nell'ambito provinciale, tendono ad assimilare proconsoli e *legati Augusti* quali strumenti (e, in un certo senso, quali intermediari) di un superiore potere sovrapposto alle varie realtà. Allo stesso modo in una tale ottica ben si inquadra l'estensione ai *legati Augusti pro praetore* ed ai loro collaboratori delle norme della *Lex Iulia repetundarum* del 59 a.C., la quale non si limitava a sanzionare gli illeciti profitti (la cui repressione costituiva uno dei principali motivi propagandistici del nuovo regime) ma prevedeva anche un'analitica serie di obblighi e di divieti in funzione cautelativa del corretto esercizio delle funzioni pubbliche.

Si presenta dunque piuttosto aprioristico il punto di vista di Mommsen[431] secondo cui il subentro più energico del principato al governo indolente della repubblica avrebbe avuto tra i principali effetti quello di una coerente amministrazione ordinaria della giustizia penale. Ciò avrà costituito invece il risultato di un processo abbastanza lento, che si protrasse durante il corso di tutto il I sec. d.C. per acquisire più puntuali lineamenti in epoca successiva.

Provando a ricostruirne le tappe essenziali è naturale supporre che in tale evoluzione, esplicata all'inizio sulla base dei normali poteri di *coercitio*, ovvero secondo criteri ispirati a discrezionalità, come quelli riflessi nella testimonianza di Svetonio[432], si sia in seguito consolidato l'uso per i governatori di soffermarsi periodicamente nei principali centri della provincia a rendere giustizia in occasione di appositi, preordinati *conventus*, di cui vi sono prove per l'Asia fin dall'epoca repubblicana.

È presumibile che la giurisdizione provinciale sia venuta ad acquisire una più precisa disciplina, sia attraverso la ricezione di forme analoghe a quelle proprie

[431] Cfr. TH. MOMMSEN, *Le province* cit., pp. 420 ss.
[432] Vd. CAIUS SUETONIUS TRANQUILLUS, *De Vitis Caesarum, Vita Galbae* 9,11.

della *cognitio extra ordinem* in ambito romano-italico, sia per effetto di costituzioni imperiali dirette a regolare punti particolari della procedura sia, forse, per riflesso delle pratiche appellatorie, le quali, producendo interventi dell'autorità imperiale in rapporto a questioni specifiche, avevano il comprensibile effetto di far emergere regole destinate ad una futura generalizzazione. Attraverso i *mandata imperiali*, la medesima attività raggiunse poi nel secondo secolo un più compiuto regolamento, relativo alla competenza per materia come al sussistere di preclusioni. La particolare entità della pena (D. 48,22,6,1 Ulp. 9 *de off. Procons.*)[433] e la personale qualità degli imputati (D. 48,19,27,1-2 Callistr. 5 *de cogn.*)[434] determinavano infatti l'obbligo di devolvere al *princeps* la cognizione del caso. Questo indirizzo fu conforme al duplice fine, posto in evidenza da Marotta[435], di legare allo stesso i ceti dirigenti delle collettività periferiche e, nel contempo, di esternarne in modo tangibile la subordinazione delle autorità locali nei suoi confronti.

La devoluzione del giudizio al *princeps* poteva essere adottata anche spontaneamente dai giudici locali, al fine di evitare di emettere, intorno a casi complessi, a situazioni di incerta rilevanza criminale o nei confronti di personaggi noti, compromettenti pronunzie. In questo senso, per esempio, risulta essersi regolato Plinio in occasione di un complesso caso occorsogli durante un *conventus*[436], conseguendo da Traiano pronte istruzioni[437]. Ciò vale ad introdurre un ulteriore problema[438] che investe il diverso aspetto della ricostruzione di Mommsen, costituito dal processo in virtù del quale il governatore provinciale acquisì il potere di disporre sanzioni capitali a carico dei cittadini romani: circostanza, questa, valutabile come indispensabile premessa per l'acquisto da parte sua di quella "*plenissima iurisdictio*", idonea a comprendere le competenze di tutti coloro che in questo campo operavano in Roma "*vel quasi magistratus ve1 extra ordinem*" contemplata da Ulpiano (D. 1,16,7,2 Ulp. 2 *de off. procons.*)[439]. Non a caso lo studioso ha espresso l'avviso secondo cui, almeno nel corso del primo secolo, la conferma del diritto

---

[433] «*Deportandi autem in insulam ius praesidibus provinciae non est datum, licet praefecto urbi detur: hoc enim epistula divi severi ad Fabium Cilonem praefectum urbi expressum est. praesides itaque provinciae quotiens aliquem in insulam deportandum putent, hoc ipsum adnotare debeant, nomen vero eius scribendum principi, ut in insulam deportetur: sic deinde principi scribere missa plena opinione, ut princeps aestimet, an sequenda sit eius sententia deportarique in insulam debeat medio modo autem tempore, dum scribitur, iubere eum debet in carcere esse*».

[434] «*De decurionibus et principalibus civitatium, qui capitale admiserunt, mandatis cavetur, ut, si quis id admisisse videatur, propter quod relegandus extra provinciam in insulam sit, imperatori scribatur adiecta sententia a praeside. Alio quoque capite mandatorum in haec verba cavetur: "si qui ex principalibus alicuius civitatis latrocinium fecerint aliudve quod facinus, ut capitalem poenam meruisse videantur, commiserint, vinctos eos custodies et mihi scribes et adicies, quid quisque commiserit"*».

[435] Cfr. V. MAROTTA, *Multa de iure sanxit. Aspetti della politica del diritto di Antonino Pio* , Milano 1988, pp. 154-178.

[436] Vd. GAIUS PLINIUS SECUNDUS, *Epistulae* 10,58; 59.

[437] Vd. GAIUS PLINIUS SECUNDUS, *Epistulae* 60.

[438] Cfr. C. VENTURINI, *Il processo contro Gesù*, F. AMARELLI-F. LUCREZI (a cura di), in *Coll. Quæstiones. Momenti di vita processuale romana*, 2, Napoli 1999, pp. 4-38.

[439] «*Cum plenissima autem iurisdictionem proconsul habeat, omnium partes, qui Romae vel quasi magistratus vel extra ordinem ius dicunt, ad ipsum pertinent*».

di *provocatio* ad opera della *Lex Iulia de vi publica et privata* avrebbe obbligato il governatore, nel caso di crimini capitali, ad astenersi senz'altro dall'operare la cognizione nei confronti del reo, dovendosi limitare ad inviarlo a Roma. Il continuo incremento del numero dei cittadini avrebbe peraltro suggerito al *princeps* di delegare sempre più spesso ai governatori i propri poteri in materia attraverso la concessione dello *ius gladii*, secondo una prassi inaugurata dallo stesso Augusto e generalizzatasi nel terzo secolo. La dottrina più attuale è caratterizzata da tentativi diversi di contestare questa prospettiva, ascrivendo almeno ai proconsoli un'autonoma competenza in materia capitale, e mirando, così, a scindere l'acquisto di analoghi poteri da parte dei *legati Augusti* dalla delega riflessa nella concessione dello *ius gladii*. Si sono delineati perciò tre orientamenti di massima, diretti l'uno a considerare già i governatori dell'età repubblicana legittimati a condurre cognizioni capitali, l'altro a presumere generalizzate applicazioni in ambito extraitalico di un modello processuale conforme a quello delle *quaestiones perpetuae* e l'altro, infine, a riferire al primo secolo l'acquisto da parte dei proconsoli della giurisdizione relativa ai reati repressi in Roma nelle forme proprie dell'*ordo iudiciorum*. Il primo indirizzo fa capo a Kunkel[440], nel quadro della sua visione in base alla quale la conformità della pronunzia al parere espresso da un *consilium* avrebbe costituito condizione sufficiente per ascriverle natura giurisdizionale, ed a Garnsey[441], il quale, negando questa circostanza, si è pronunziato nel senso della riconducibilità normale ai governatori repubblicani del potere in questione, in sé indipendente dalla possibilità alternativa di inviare il reo a Roma in adesione a una sua conforme richiesta.

Il secondo è stato proposto da Bleicken[442], traendo spunto principalmente dai richiamati editti augustei.

Il terzo fu propugnato da Jones[443], che riferì all'epoca compresa tra il regno di Nerone e quello di Domiziano un'evoluzione per effetto della quale sarebbe stata ammessa per i proconsoli (ma non per i *legati Augusti*) la possibilità di instaurare nei confronti dei cittadini procedure giudiziali in rapporto ad ogni illecito previsto dalle *leges publicae*, cioè alle figure di reato coincidenti con la sfera di operatività delle antiche *quaestiones perpetuae*.

Le due ultime soluzioni, così come quella proposta da Kunkel, mirano dunque, per vie profondamente diverse, a delineare un'attività di sanzione in rapporto alla quale la *provocatio* non sarebbe stata invocabile.

Bleicken[444], presumendo la derivazione del giudizio accusatorio regolato dagli editti augustei da un conforme modello già prima operante *in loco* per gli imputati provvisti della cittadinanza romana, traduce il suo punto di vista in una congettura

---

[440] Cfr. W. KUNKEL, *op. cit*., pp. 272-299.
[441] Cfr. P. GARNESEY, *The Lex Iulia and Appeal under the Empire*, in *JRS* 56 (1966), pp. 167-189.
[442] Cfr. J. BLEICKEN, *Senatsgericht und Kaisergericht: eine Studie zur Entwicklung des Prozeßrechtes im frühen Prinzipat*, Göttingen 1962, pp. 67 ss.
[443] Cfr. A.H. M. JONES, *Procurators* cit., pp. 125 ss.
[444] Cfr. J. BLEICKEN, *op. cit.*, pp. 67 ss.

priva di apprezzabili conferme in altre fonti. Kunkel[445], a sua volta, si poggia per intero sul discutibile assunto, coerente con una sua più generale visione, che l'intervento del *consilium* (indifferentemente dal far capo a questo di una funzione consultiva o giudicante) avrebbe comunque avuto l'effetto di escludere la *provocatio*. Alla tesi di Jones, accolta con qualche correttivo da Sherwin White[446] e ripresa da Sartori[447], può venire obiettata un'assenza di basi testuali che emerge ove si considerino da vicino D. 1,21,1 pr. (Papin. *1 quaest*.)

> Quaecumque specialiter lege vel senatus consulto vel constitutione principum tribuuntur, mandata iurisdictione non transferuntur: quae vero iure magistratus competunt, mandari possunt. Et ideo videntur errare magistratus, qui cum publici iudicii habeant exercitionem lege vel senatus consulto delegatam, veluti legis Iuliae de adulteriis et si quae sunt aliae similes, iurisdictionem suam mandant. Huius rei fortissimum argumentum, quod lege Iulia de vi nominatim cavetur, ut is, cui optigerit exercitio, possit eam si profici scatur mandare: non aliter itaque mandare poterit, quam si abesse coeperit, cum alias iurisdictio etiam a praesente mandetur. Et si a familia dominus occisus esse dicetur, cognitionem praetor, quam ex senatus consulto habet, mandare non poterit.

e D. 48,2,3 (*Paul. 3 de adult*.)

> Libellorum inscriptionis conception talis est.
> "Consul et dies. Apud illum praetorem vel pro consulem Lucius Titius professus est se Maeviam lege Iulia de adulteriis ream deferre, quod dicat eam cum Gaio Seio in civitate illa, domo illius, mense illo, consulibus illis adulterium commisisse". Utique enim et locus designandus est, in quo adulterium commissum est, et persona, cum qua admissum dicitur, et mensis: hoc enim lege Iulia publicorum cavetur et generaliter praecipitur omnibus, qui reum aliquem deferunt: neque autem diem neque horam invitus comprehended …

cioè i passi, rispettivamente, di Papiniano e di Paolo sui quali in via principale fa leva. Difatti l'uno accenna ad una *publici iudicii exercitio* suscettibile di venire «*lege vel senatus consulto delegata*» e l'altro riproduce un libello di accusa indicando come possibile la sua proposizione ad un pretore (titolare, evidentemente, della relativa *quaestio perpetua*) o ad un proconsole. Però è altrettanto vero che la fattispecie ivi contemplata concerne un'ipotesi di adulterio e che la *Lex Iulia* in materia costituisce l'unico riferimento normativo[448], astenendosi il giurista dall'indicare ulteriori casi. Si può dunque dedurre che la stessa *Lex Iulia* sull'adulterio o

[445] Cfr. W. KUNKEL, *op. cit.*, pp. 272-299.
[446] Cfr. A.N. SHERWIN WITHE, *Procurator* cit., pp. 11-29.
[447] Cfr. A.T. SARTORI, *Sulla repressione penale nelle province*, in *Acme* 23 (1970), pp. 349-358.
[448] Cfr. G. RIZZELLI, *La Lex Iulia de adulteriis. Studi sulla disciplina di adulterium, lenocinium, stuprum*, Lecce 1997.

un successivo senatoconsulto avessero deferito anche ai proconsoli la competenza in rapporto al relativo *crimen*: circostanza, questa, ben spiegabile a motivo della peculiare natura del reato e della difficoltà (ipotizzabile anche in rapporto al *plagium*, cui è fatto riferimento in Coll. 14,3,2-3) di esperire la relativa procedura probatoria in luoghi lontani da quello in cui era stato commesso. Nulla autorizza, dunque, a ritenere che questa normativa sia stata estesa ai *iudicia publica* in genere nel corso del primo secolo; ammettere una discriminazione tra crimini previsti e non previsti dalle *leges publicae* obbligherebbe, per di più, ad assegnare al governatore un'attività di ermeneutica legislativa non facile, oltre che poco coerente rispetto al coevo diffondersi nelle province di una giurisdizione criminale strutturata nelle forme della *cognitio extra ordinem*, per sua natura portata ad appannare la tipicità delle singole figure criminose.

Garnsey[449] ammette invece che l'intervento della *provocatio* avrebbe reso illegale l'esecuzione nell'assetto giurisdizionale del principato. Lo studioso contesta, tuttavia, la possibilità di far discendere da questo dato la carenza di legittimazione dei governatori alla pronunzia di sentenze capitali, in ragione del fatto che la *Lex Iulia de vi publica et privata* sanzionava l'uccisione, la fustigazione, l'imprigionamento e la tortura del cittadino provocante[450] ed aveva, dunque, di mira non la preliminare cognizione bensì il consequenziale trattamento del condannato. Inoltre facendo leva su Dione Cassio[451]

> συμβουλεῦσαί σοι μετὰ ἀδείας νέμε·ἄν τε γὰρ ἀρεσθῇς τοῖς λεχθεῖσιν ὑπ´ αὐτοῦ, πολλὰ ὠφελήσῃἄν τε καὶ μὴ πεισθῇς, οὐδὲν βλαβήσῃ. Καὶ τοὺς μὲν τυχόντας τῆς γνώμης καὶ ἐπαίνει καὶ τίμα (τοῖς γὰρ ἐκείνων ἐξευρήμασιν αὐτὸς εὐδοκιμήσεις), τοὺς δ´ ἁμαρτόντας μήτ´ ἀτιμάσῃς ποτὲ μήτ´ αἰτιάσῃ· τὴν γὰρ διάνοιαν αὐτῶν δεῖ σκοπεῖν, ἀλλ´ οὐ τὴν οὐκ ἐπιτυχίαν μέμφεσθαι. Τὸ δ´ αὐτὸ τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν πολεμικῶν φύλαττε, καὶ μήτε ἐπὶ δυστυχίᾳ ἀκουσίῳ χαλεπήνῃς τινὶ μήτε ἐπ´ εὐτυχίᾳ φθονήσῃς, ἵνα καὶ προθύμως καὶ ἡδέως πάντες ὑπὲρ σοῦ κινδυνεύωσι, πιστεύοντες ὅτι οὔτε πταίσαντές τι κολασθήσονται οὔτε κατορθώσαντες ἐπιβουλευθήσονται. Πολλοὶ γοῦν τὸν παρὰ τῶν τὸ κράτος ἐχόντων φθόνον φοβούμενοι σφαλῆναί τι μᾶλλον ἢ καταπρᾶξαι προείλοντο, κἀκ τούτου τὸ μὲν ἀσφαλὲς αὐτοὶ ἔσχον, τὸ δὲ δὴ ζημίωμα ἐκείνοις προσετρίψαντο. Ὥστε αὐτὸς τὸ πλεῖον ἀπ´ ἀμφοτέρων ὁμοίως καὶ τῶν χειρόνων καὶ τῶν ἀμεινόνων ἀπολαύσων, μηδέποτ´ ἐθελήσῃς λόγῳ μὲν ἄλλοις ἔργῳ δὲ σαυτῷ φθονῆσαι

[449] Cfr. P. GARNESEY, *op. cit*., pp. 167-189.

[450] Vd. D. 48,6,7 (Ulpianus 8 *de off. procons*.) «*Lege Iulia de vi publica tenetur, qui, cum imperium potestatemve haberet, civem romanum adversus provocationem necaverit verberav erit iusseritve quid fieri aut quid in collum iniecerit, ut torqueatur. Item quod ad legatos oratores comitesve attinebit, si quis eorum pulsasse et sive iniuriam fecisse arguetur*». Vd. anche D. 48,6,8 (Maecenatus 5 *publ.*) «*Lege Iulia de vi publica cavetur, ne quis reum vinciat impediatve, quo minus Romae intra certum tempus adsit*».

[451] Vd. LUCIUS CASSIUS COCCEIANUS, *Historia Romana* 52,33.

distingue (traendone conclusioni forse eccessive) la *provocatio* dall'*appellatio*, affermando correttamente la derivazione della seconda dalla *tribunicia potestas* augustea ma riferendola in modo esclusivo alla richiesta del reo, preliminare al giudizio e subordinata all'adesione del governatore, di adire il tribunale imperiale, collegando all'evoluzione successiva la fungibilità assunta dai due termini. Tra *provocatio ad populum* e *provocatio ad imperatorem* viene ricostruita una linea continuativa: di conseguenza il principato non avrebbe prodotto, come invece ha pensato Mommsen[452], il superamento della *Lex Porcia* (da Garnsey[453] ritenuta l'unica sicuramente storica tra le leggi repubblicane in materia) attraverso la delega dello *ius gladii*, ma col tempo la subordinazione alla preventiva approvazione imperiale delle sentenze capitali che i governatori sarebbero stati, così come durante la repubblica, legittimati non solo ad emettere ma anche, convenzionalmente, ad eseguire.

Contro questa ricostruzione, pur punteggiata di aspetti provvisti di interesse, muove il disagio di degradare ad un livello di pure enunciazioni, sia la *Lex Porcia* che la *Lex Iulia*, la quale ultima si sarebbe limitata a innovare in chiave pubblicistica i desueti precetti della precedente, poco preoccupandosi di restituire concreta efficacia ai cardini del primo secolo.

Il fatto che la carenza di adeguati meccanismi sanzionatori abbia determinato, in epoca repubblicana, violazioni ed aggiramenti della *Lex Porcia*, alimentati da dispute circa la sua applicabiità al *civis* sedizioso o al collaboratore del nemico, non autorizza ad estenderne le conclusioni al I sec. d.C., attraverso la parallela svalutazione della *Lex Iulia*.

Una tale prospettiva, mentre procrastina inopportunamente il compenetrarsi tra *provocatio* ed *appellatio* del quale già in Cicerone si rinvengono le anticipazioni[454], trascura, oltre tutto, l'attitudine dell'antico istituto a soddisfare esigenze tipiche della politica augustea: risultato, questo, subordinato al riacquisto di un'operatività inscindibile dal suo trasfondersi nella pratica appellatoria.

7. Cognitio extra ordinem ed appellatio

È bene sottolineare come Augusto pervenne a fondare nell'ambito della giustizia spiegata in suo nome un pur imperfetto sistema di garanzia o, almeno, a fondarne le basi, restituendo ai vecchi istituti una certa efficienza in forme nuove.

Mentre infatti restò impregiudicato il carattere definitivo delle pronunzie maturate nelle *quaestiones perpetuae*, nell'ambito della *cognitio extra ordinem* si affermò la possibilità per il condannato di esperire un'*appellati*o mirante non più, come in epoca repubblicana, a conseguire un semplice veto all'iniziativa sanzionatrice bensì ad investire il *princeps* della cognizione relativa ai fatti che l'avevano prodotta.

---

[452] Cfr. TH. MOMMSEN, *Le province* cit., pp. 44 ss.
[453] Cfr. P. GARNESEY, *op. cit*., pp. 173 ss.
[454] Vd. MARCUS TULLIUS CICERO, *De Legibus* 3,6.

L'*appellatio* veniva, perciò, ad espletare una funzione simile a quella adempiuta, secondo la tradizione, dalle assemblee in seguito a *provocatio ad populum*, conseguendovi l'interscambio tra i due termini che si riscontrano nelle fonti dell'età imperiale[455].

[455] Augusto non solo mantenne in vita le *quaestiones perpetuae* (Vd. LUCIUS CASSIUS COCCEIANUS, *Historia Romana* 53,23,6-7; CAIUS SVETONIUS TRANQUILLUS, *Augustus* 66; CAIUS SVETONIUS TRANQUILLUS *Tiberius* 8) e manifestò verso di esse formale ossequio (Vd. LUCIUS CASSIUS COCCEIANUS, *Historia Romana* 54,3,1-3) ma perseguì anche il perfezionamento del relativo sistema, incrementandone il numero, procedendo alla riforma di alcune e modificando la composizione dei collegi giudicanti con l'esclusione, pare, dei senatori: rese, poi, oggetto di particolare attenzione l'esercizio dell'accusa pubblica, semplificandola e rendendola quanto più possibile omogenea attraverso la *Lex Iulia iudiciorum privatorum*, che l'opinione prevalente ascrive al 17 a.C. Fu così possibile al pensiero giurisprudenziale successivo mutuare dalla tradizione repubblicana il sintagma *iudicium publicum* per scorgervi riflessa l'origine legislativa della figura criminosa, coniugando questo richiamo della norma incriminatrice con il diverso dato di natura processuale (ritenuto, evidentemente, provvisto di persistente attualità e di complementare effetto qualificante) costituito dalla generalizzata legittimazione dei cittadini a promuovere l'attività di sanzione. A questo apparato di giustizia venne però ad affiancarsene un altro, la *cognitio extra ordinem*: pur priva di puntuali riscontri nelle fonti, essa è infatti considerata idonea a richiamare in modo globale l'insieme dei procedimenti collegati alla nuova realtà ed a riflettere l'antagonismo di questa rispetto all'altro sistema, dal canto suo correntemente denominato *ordo iudiciorum publicorum* facendo leva su D. 48,1,8 di Paolo. Il passo, configurando in *ordo* ed *extra ordinem* espliciti riferimenti alle modalità della *probatio* dei *crimina* (Vd. Bas. 60,33,8: Ed. Heimbach, 5,673) consente di ascrivere al giurista (né rilevano molto, sotto questo profilo, i sospetti di interpolazione che gravano sul testo) una differenziazione fondata sul dato procedurale. Si può dunque ritenere che nella seconda locuzione (attestata in rapporto esclu- sivo a giudizi criminali: D. 48,16,15,1 (Macer 2 *publ.*); 48, 19,1,3 (Ulpianus 8 *disp.*); D. 48,19,13 (Ulpianus 1 *de appellat*.) venisse colto, essenzialmente, un riferimento alle modalità del rito e che fosse, dunque, questo il profilo di massima della Giurisprudenza ritenuto idoneo a qualificarlo. La circostanza è ben comprensibile, considerando che la *cognitio extra ordinem* risulta essersi abbastanza presto esplicata anche in rapporto ad illeciti rientranti nella competenza di specifiche *quaestiones perpetuae* ed aver trovato, di conseguenza, il proprio tratto distintivo non in un diverso campo di operatività ma nell'adozione di una diversa procedura, che è il caso di considerare bre vemente. Essa continuava a contemplare l'iniziativa di un promotore del processo e l'accertamento dell'illecito in forme dibattimentali. Il *delator* operante in ambito criminale aveva infatti (proprio in questo differenziandosi rispetto al *iudex)* l'obbligo di suffragare la denunzia con prove e la facoltà di svilupparla con il ricorso all'eloquenza, svolgendo un ruolo che, sotto questo aspetto, lo avvicinava all'*accusator* sul piano funzionale (D. 37,14,10 Clementius 9 *ad l. iul. et pap.*): in tale contesto trovò probabile origine la fungibilità che i due termini, ad un certo punto, assunsero in ambito criminale. Il reo, a sua volta, non era certo spogliato del diritto di svolgere, personalmente o giovandosi di patroni, una parallela attività di difesa. La nuova procedura si differenziò dal processo accusatorio delle *quaestiones perpetuae* essenzialmente sulla base di tre elementi, costituiti l'uno dalla mancanza di un collegio giudicante formato con il concorso dell'accusatore e dell'imputato, l'altro dalla mancanza, almeno in origine, di non derogabili regole di procedura e l'altro, infine, dal fatto che all'inquirente ed al suo *consilium* (al cui parere egli convenzionalmente si uniformava ma che, sotto il profilo formale, era investito di semplice ruolo consultivo) faceva capo l'irrogazione di una pena ispirata a criteri discrezionali, se non altro al di fuori dei casi in cui questa era prevista da leggi. Il rito trovò talune corrispondenze con quello dei giudizi ai quali, come si è visto, era assegnata nella tarda repubblica la qualificazione di *extra ordinem*. La novità consistette nel fatto che il suo fondamento era costituito, stavolta, dall'*imperium* del *princeps*, il quale risultava legittimato all'esercizio diretto di cognizioni (CAIUS SVETONIUS TRANQUILLUS, *Divus Augustus* 33) come alla delega del loro esple-

Un tale potere può essere giustificato senza troppa difficoltà (indipendentemente dalla notizia di Dione secondo cui un'apposita legge avrebbe provveduto a conferirglielo dopo la battaglia di Azio[456]) ove si considerino, per un verso, il riconoscimento allo stesso Augusto dei poteri tribunici fin dal 36 a.C. e poi della *tribunicia potestas* vitalizia nel 23 a.C. nonché, per l'altro, il fondamento giuridico delle cognizioni operate *extra ordinem*, rappresentato, come si è detto, dall'*impe-*

tamento a funzionari appositamente creati. Secondo un certo indirizzo (C. VENTURINI, *Il processo contro Gesù* cit., F. AMARELLI-F. LUCREZI (a cura di) cit., pp. 16-20) fu sempre l'*imperium* del *princeps* a costituire la base formale della *cognitio senatus*, che determinò l'affermarsi di un'autonoma competenza giudiziaria del senato sui propri componenti, sulle loro famiglie e sull'esercizio delle magistrature. Ciò produsse un tendenziale svuotamento del ruolo delle *quaestiones perpetuae* alle quali era deferita la cognizione dei reati (*repetundae*, *maiestas* e *ambitus*) provvisti di maggiore rilievo sul piano politico. La circostanza è ben comprensibile, considerando che i processi in materia, vertendo essenzialmente sullo svolgimento di funzioni pubbliche da parte di titolari dello *status* senatorio, non potevano non trovare nel senato la sede più ovvia e nei membri dell'alto consesso (forse formalmente chiamati a svolgere il ruolo di *consilium* del *princeps*, sulla scia di controversi precedenti repubblicani: MARCUS TULLIUS CICERO *In Catilinam* 4,4; 6; 7; 18) i giudici naturali. Va da sè che, con il tacito incoraggiamento del *principes*, gli attacchi portati contro gli esponenti della nobiltà senatoria si trasferissero poco a poco in questo nuovo teatro, rinunziando all'opzione costituita dall'esercizio dell'accusa *rei publicae causa* di fronte ad una *quaestio* dal cui collegio giudicante i portatori del laticlavio erano, probabilmente, esclusi. Ne consegue che la politica giudiziaria augustea in ambito italico si presenta articolata su due direttrici di massima, costituite l'una dal protrarsi delle *quaestiones perpetuae* e l'altra dalla tendenza da parte del *princeps* ad occupare, colmando un'obiettiva lacuna, il vasto spazio che questo sistema aveva lasciato scoperto. In questa prospettiva (e lasciando da parte la predisposizione in Italia di una rete di *stationes* militari incaricate di combattere il banditismo con metodi di pura repressione poliziesca: CAIUS SVETONIUS TRANQUILLUS, *Divus Augustus* 32) è da valutare la creazione del *praefectus urbi*, ufficio che divenne permanente in epoca tiberiana ma che fu introdotto da Augusto. Egli, considerando l'entità della popolazione e con il dichiarato intento di ovviare alla lentezza delle procedure regolate dalle Leggi «(*ob magnitudinem populi ac tarda legum auxilia*)», operò la scelta di nominare «[…] *consularibus qui coerceret servitia et quoti civium audacia turbidum, si vim metuat* (PUBLIUS CORNELIUS TACITUS, *Annales* 6,11)», ossia di deferire ad un personaggio di rango consolare il compito di reprimere le turbative della vita sociale imputabili sia all'elemento servile che alla popolazione libera, almeno nei casi in cui si poneva l'esigenza di frenare le illegalità prodotte dalle intemperanze di quest'ultima mediante il timore di immediate misure sanzionatrici. La sfera di intervento del funzionario in questione si delineò dunque con riferimento ad una funzione di tipo disciplinare, tale da assorbire l'attività in precedenza esercitata dai *tresviri capitales*: appare perciò giustificata la qualificazione mommseniana della *praefectura urbis* quale tribunale imperiale della polizia della capitale. È però indubbio che questa competenza originaria, richiamata da Tacito in termini vaghi, si estese sempre più (D. 1,12,1 pr. Ulpianus l.S. *de off. praef. urb*.), anche per il favore con cui il ricorso alla nuova, più spedita procedura fu guardato rispetto all'attivazione delle *quaestiones perpetuae*, il cui meccanismo era certo più idoneo a favorire la "*praevaricatio*", cioè la collusione tra il promotore del giudizio e l'imputato, diretta a produrre un'assoluzione idonea a preservare il secondo da processi ulteriori in virtù dell'intervento della *res iudicata*. In tal senso depone il pur non chiarissimo episodio descritto da Tacito negli *Annales* (14,41), relativo ad una vicenda del 61 d.C. ma che lascia intravedere una già consolidata concorrenza tra i due riti. Poteri più ristretti e, comunque, subordinati a quelli del *praefectus urbi* erano deferiti (in materia di repressione dell'attività di incendiari e di ladri: D. 1,15,3,1 Paulus l.S. *de off. praef. vig*.) al *praefectus vigilum* e, forse, al *praefectus annonae*, mentre solo nel secondo secolo si incontrano tracce sicure di diretti e continuativi interventi del *praefectus praetorio* nel campo della giurisdizione criminale.

[456] Vd. LUCIUS CASSIUS COCCEIANUS, *Historia Romana* 51,19,6.

rium che il *princeps* poteva esplicare in ambito urbano ed extraurbano.

Lo *ius tribunicium*, assunto con il dichiarato proposito di valersene "*ad tuendam plebem"*[457], risulta fisiologicamente idoneo a consentirgli di ricevere l'*appellatio* e di interporre il veto: nel caso di sanzione disposta da funzionari, il ricorso al *princeps* si tradusse, per di più, nell'invocazione ad operare una verifica di merito circa l'espletamento di un'attività esercitata in suo nome. Ciò non comportò l'ingresso nell'ordinamento giuridico di un preciso diritto del cittadino, rimanendo a discrezione del medesimo accogliere o meno l'appello. Le fonti, presentando Augusto oberato dall'attività di giustizia, lasciano intravedere una sua non rara disponibilità[458], del resto coerente con l'interesse a disporre di un efficace strumento di sorveglianza e di controllo, ad assumere, agli occhi dei cittadini, una positiva immagine di supremo garante.

Sulla base della vasta diffusione delle cognizioni imperiali, alle quali pressoché tutti i suoi successori risultano essersi dedicati durante il primo secolo, vengono, del resto, comunemente giustificati il ricorso alla delega da parte dello stesso Augusto[459] e di Caligola[460], nonché il provvedimento neroniano testimoniato da Tacito[461] in materia di giudizi privati.

Analogo ruolo il *princeps* venne a svolgere (assumendo qui importanza determinante l'*imperium maius*) anche nei confronti della coercizione dei magistrati: lo dimostra il tenore della *Lex Iulia de vi publica et privata*, la quale, rogata con probabilità tra il 19 ed il 16 a.C., sanzionava l'operato del soggetto investito di *imperium* o *potestas* che avesse messo a morte, fatto fustigare o sottoposto a tortura il cittadino romano "*adversus provocationem*" (D. 48,6,7 Ulp. 8 *de off. procons*.) ossia senza tenere conto della *provocatio* da lui operata

> Lege Iulia de vi publica tenetur, qui, cum impe rium potestatemve haberet, civem romanum adversus provocationem necaverit verberaverit iusseritve quid eorum quae supra scripta sunt fieri aut quid in collum iniecerit, ut torqueatur.

Il punto centrale è comunque costituito dall'individuazione della procedura prevista dal legislatore come concretamente destinata a far seguito alla *provocatio*. Il pregresso venir meno dell'attività giudiziaria dei comizi costituisce una circostanza di per sé idonea ad escludere la praticabilità di quella *certatio* tra magistrato e reo dinanzi al *populus* chiamato a decidere, configurata idealmente da Cicerone[462] e descritta da Dionigi di Alicarnasso[463] con riferimento al tenore

[457] Vd. PUBLIUS CORNELIUS TACITUS, *Annales* 1,2.
[458] Vd. CAIUS SVETONIUS TRANQUILLUS, *De Vitis Caesarum, Vita Divi Augusti* 33.
[459] Vd. CAIUS SVETONIUS TRANQUILLUS, *De Vitis Caesarum, Vita Divi Augusti* 33; meno indicativo LUCIUS CASSIUS COCCEIANUS, *Historia Romana* 52,21,2.
[460] In tal senso sembra deporre CAIUS SVETONIUS TRANQUILLUS, *De Vitis Caesarum, Vita Gai* 16.
[461] Vd. PUBLIUS CORNELIUS TACITUS, *Annales* 14,28.
[462] Vd. MARCUS TULLIUS CICERO, *De Legibus* 3,6; 27.
[463] Vd. DIONYSIOS HILICARNASSEUS, *Antiquitates Romanae* 5,19,4.

della tradizione più antica della *res publica*.

La risposta più plausibile al quesito è dunque rappresentata dal presumere (in armonia con un'intuizione di Mommsen[464] e con taluni più specifici rilievi di Jones[465]) che già nella *Lex de vi* la *provocatio* fosse prevista come esperibile nelle forme dell'appello al *princeps*, in sintonia con la rappresentazione dell'istituto che si incontra nelle *Pauli Sententiae* 5,26,1

> Lege Iulia de vi publica damnatur, qui aliqua potestate praeditus civem romanum antea ad populum, nunc imperatorem appellantem necaverit necarive iusserit, torserit verberaverit condemnaverit inve publica vincula duci iusserit. Cuius rei poena in humiliores capitis in honestiores insulae deportatione coercetur.

Né può essere taciuto il fatto che nulla impediva, in linea di principio, il ricorso ad esso anche in rapporto all'attività preparatoria dei giudizi dinanzi alle *quaestiones perpetuae*, in conformità all'*exemplum* introdotto da Vatinio nel 52 a.C.; questa circostanza è tale da fornire una valida base alla loro possibile avocazione[466].

Emerge allora la funzione centrale che il nuovo organo rappresentato dal *princeps* radicò nell'ambito della giustizia criminale, la cui importanza sul più generale piano degli ordinamenti imperiali si manifestò in modo ancor più nitido proprio ove si volga lo sguardo alla realtà provinciale[467].

---

[464] Cfr. TH. MOMMSEN, *Le province* cit., pp. 44 ss.

[465] Cfr. A.H.M. JONES, *Procurators* cit., p. 125.

[466] Vd. LUCIUS CASSIUS COCCEIANUS, *Historia Romana* 56,24,7, dove resta però incerto l'esito della vicenda.

[467] Nel documento fondamentale, costituito dalle orazioni accusatorie predisposte nel 70 a.C. da Cicerone contro Verre, *propraetore* di Sicilia nel triennio precedente, si rinviene notizia di procedimenti sommari, imprigionamenti ed esecuzioni, conseguenti ad attività delatorie ed anche a semplici sospetti (MARCUS TULLIUS CICERO, *In Verrem* 2,5,10;23) nei confronti di servi come di sudditi provinciali (2,5,17; 21; 121) in ipotesi di supposta *coniuratio* (2,5,10; 17) e di affermata fellonia (2,5,10; 110; 111; 121). In tali casi l'attività repressiva veniva a riflettere l'assenza di limiti caratteristici della coercizione esercitata nei confronti del nemico, del ribelle e dei supposti collaboratori dell'uno o dell'altro. Né sembra che, di fronte a situazioni del tipo descritto, conservassero efficacia le guarentigie previste a favore dei cittadini romani. Ad una conclusione del genere conduce ancora una più attenta lettura delle medesime orazioni, dove, pesanti invettive accompagnano, sì, la rievocazione dell'assoggettamento a crudeli percosse, della carcerazione e della messa a morte di soggetti che tale *status* affermavano di possedere, ma lasciano anche emergere il fatto che ad essi venivano imputati atti di disobbedienza (2,5,141) oppure la qualità di partigiani di Quintus Sertorius (2,5,73; 113; 146) o di collaboratori dei pirati (2,5,147). Le correlative censure, accompagnate dall'accostamento (2,5,153) di tali vicende alle *proscriptiones sillane* (all'epoca impopolarissime e la cui essenza fu in seguito identificata dallo stesso Cicerone in «una *poena sine iudicio constituta*», ossia in una sanzione non irrogata al termine di un procedimento giudiziale: *pro domo sua"* 44) si fondano su un'enfatica esaltazione degli *iura civitatis* ma lasciano trapelare, nel contempo, il pregresso ricorrere di analoghe violazioni di questi ultimi. Egli, mentre nega ogni giustificazione all'operato di Verre, puntualizza prudentemente la propria intenzione di non contestare la formale legittimità del *supplicium* capitale, ammettendo, ed esplicitamente non censurando, il largo ricorso in passato a consimili sanzioni «non solo nei confronti di soggetti appartenenti a popolazioni alleate ma anche a milizie di nostri concittadini e soldati (MARCUS TULLIUS CICERO, *In Verrem* 2,5,133)»; nel medesimo tempo, prende atto della non insuscettibiità dell'operato del *propraetore* di

venire difeso (2,5,146) come necessario per proteggere la sicurezza della Sicilia, obiettivamente conseguita durante il suo governo (2,5,3; 11; 18). Lo stesso episodio della crocifissione dello sventurato evaso dalle latomie proclamatosi «*civem romanum, municiem compsanum*» è collegato all'affermata convinzione di Verre di trovarsi di fronte ad una spia (2,5,161; 164; 166). Centrale significato assume dunque, in questa prospettiva, il fatto che Cicerone sembra far discendere la sua responsabilità non tanto dall'esecuzione in se stessa, quanto dalle sue forme, che sarebbe stato bene mitigare in seguito a verifica dello *status civitatis* del giustiziando (2,5,168). Passando a considerare la giurisdizione dispiegata da Verre e da altri in ambito criminale, è da dire che essa sembra essersi svolta con caratteristiche peculiari, per alcuni aspetti tali da avvicinarla alle cognizioni attestate nell'esperienza romano-italica nell'epoca anteriore al consolidarsi del sistema delle *quaestiones perpetuae* e, per altri, idonee a lasciare trasparire un notevole, ancorché incompleto, influsso di queste ultime. L'intervento del *consilium*, pur a stretto rigore non indispensabile (MARCUS TULLIUS CICERO, *In Verrem* 2,2,72; 74) e formato a totale discrezione dell'inquirente (2,1,73; 2,2,75), corrispondeva infatti ad una prassi usuale (tanto da trovare applicazione anche in alcune delle vicende richiamate: 2,5,11; 12; 18; 114 e, nel senso opposto, 2,5,17; 23); almeno in un caso, poi, i suoi membri, qualificati *iudices*, appaiono investiti di una vera e propria funzione giudicante (2,2,71; 75). I relativi procedimenti presentano dunque, sotto il primo aspetto, una certa analogia con la *quaestio* (MARCUS TULLIUS CICERO, *Brutus* 85-88) che ai consoli del 138 a.C. fu deferita dal senato in relazione ad omicidi verificatisi nella regione della Sila, con essa trovando corrispondenza anche in rapporto all'adozione di una procedura che ammetteva successive *ampliationes*, cioè aggiornamenti per effetto dei quali il giudizio veniva a strutturarsi in più *actiones* (2,1,74). Sotto il secondo, viceversa, sembrano riecheggiare in taluni casi una circostanza la cui più antica attestazione al di fuori degli *iudicia repetundarum* si incontra nella *quaestio Mamiliti*, promossa nel 109 e conclusasi con la condanna di personaggi imputati di essersi lasciati corrompere nel corso di ambascerie o comandi militari in Numidia (MARCUS TULLIUS CICERO, *Brutus* 128). Da tali pregresse vicende essi appaiono diversificati per effetto di un dato in queste assente, costituito dalla presenza di un *accusator i*n veste di promotore del giudizio (2,2,68; 69; 70; 90; 92; 94; 98; 99) e di artefice della *nominis delatio*. Ove si voglia, dunque, avvicinare tali processi a modelli attestati in ambito romano-italico, è da prendere atto della loro corrispondenza, per certi aspetti, con forme giudiziarie attestate nelle *quaestiones* promosse dal senato nel corso del secondo secolo a.C.; talune di esse, caratterizzate in senso schiettamente inquisitorio (TITUS LIVIUS PATAVINUS, *Ab Urbe condita* 40,37,5-7), sembrano riecheggiare i richiamati procedimenti sommari (MARCUS TULLIUS CICERO, *In Verrem* 2,5,17; 23) instaurati da Verre in seguito a delazione o ad *insimulatio* (2,5,10; 23). Si deve dunque concludere nel senso dell'esistenza nella realtà provinciale di giudizi criminali difficilmente riferibili ad una precisa tipologia ma provvisti, al contrario, di forme abbastanza varie, in linea di massima arretrate rispetto all'evoluzione verificatasi in materia nell'ambito urbano ma nello stesso tempo anticipatrici, sotto qualche profilo, del rito che sarà in seguito proprio della *cognitio extra ordinem* e dipendenti in modo decisivo da scelte (non importa se commendevoli o meno) del governatore, il quale, di fatto, godeva di ampia indipendenza nei confronti della *Lex provinciae* e delle consuetudini locali (2, 2,31- 32; 39; 41; 44; 60; 90-91; 106). Riesce difficile ipotizzare che egli fosse vincolato da precise disposizioni legislative dirette a regolarne l'esplicarsi. L'inesperibilità dell'*intercessio* nei suoi confronti (2, 5, 143), prodotta dall'assenza *in loco* di una *par maiorve potestas*, non poteva che contribuire ad accentuare la discrezionalità delle sue scelte. A temperarla saranno intervenute in genere la forza della prassi, di per sé tale da sconsigliare innovazioni troppo incisive, ed una ragionevole cautela. Iniziative sgradite all'elemento locale ed ai cittadini residenti nella provincia o, peggio ancora, suscettibili di venire valutate come veri e propri abusi di potere, potevano rendere il governatore, una volta dismessa la carica, bersaglio di attacchi giudiziari, sul cui esito avrebbero pesato i sempre mutevoli equilibri e disequilibri politici dell'*Urbe*. Assume, in questo senso, significato la vicenda personale di Verre, al quale un consistente errore di valutazione in proposito (giustificabile nel convulso contesto postsillano) valse a conferire l'immagine convenzionale di *immanis belva* (*In Verrem* 2,5,109) ad opera della non disinteressata oratoria che Cicerone gli mosse contro.

8. Iurisdictio, ius gladii ed imperium merum

Da quanto si è detto appare evidente come la dottrina recente non sia pervenuta ad un organico superamento della ricostruzione tracciata da Mommsen[468], nonostante i dubbi da lui stesso manifestati intorno ai due punti sui quali questa si articola: la persistente validità della *Lex Porcia* e la valutazione dello *ius gladii* quale strumento idoneo a sovvertire la relativa disciplina introducendo a favore dei governatori, compresi quelli delle province senatorie, una delega della giurisdizione capitale ordinaria facente capo al *princeps*.

Non a caso Mommsen ha sottolineato come il trasferimento a Roma dei cittadini suscettibili di esecuzione non poté costituire in nessuna epoca una pratica universalmente seguita, ammettendo la propria incertezza circa le tappe dell'evoluzione prospettata.

Le fonti lasciano, d'altra parte, intravedere, per tutto il corso del primo secolo, una significativa fluidità dell'ordinamento.

In alcuni casi emerge il persistente vigore dei privilegi collegati alla qualità di cittadino romano, che Plinio (pur provvisto di *ius gladii* durante il governo della Bitinia) aveva ancora ben presenti, tanto da notare l'esigenza di provvedere, all'invio nell'*Urbe* dei cristiani in possesso di tale *status*[469]: soluzione, questa, concretamente attuata, ma stavolta in conseguenza di un'esplicita richiesta di venire giudicato dal tribunale imperiale, a favore di Paolo[470] protetto anche in occasioni diverse dalla sua qualità di *civis*[471].

In casi diversi risulta invece che a determinati cittadini non fu concesso di godere delle medesime garanzie.

Così, per richiamare solo singoli episodi, in Giuseppe Flavio[472], si narra che il procuratore Festo fece flagellare e crocifiggere membri dell'ordine equestre in seguito a tumulti verificatisi a Gerusalemme, né l'invocazione delle *leges* e la proclamata qualità di *civis romanus* trattennero il futuro imperatore Galba, durante il suo governo della Spagna Tarraconense, dalla crocifissione di un tutore che aveva avvelenato il pupillo[473].

Il medesimo Galba, per converso, appena assunto l'impero punì severamente il legato Fonteio Capitone, reo di aver inflitto il medesimo supplizio ad un condannato senza permettergli di adire il tribunale imperiale[474].

Dell'esecuzione di innocenti si era pure macchiato il governatore dell'Africa

[468] Vd.TH. MOMMSEN, *Le province* cit., pp. 44 ss.
[469] Vd. PLINIUS CAECILIUS SECUNDUS, *Epistulae* 10,96,4.
[470] Vd. *Acta Apostolorum* 25,12.
[471] Vd. *Acta Apostolorum* 16,37-39; 22,25; 29.
[472] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell.* 2,308.
[473] Vd. CAIUS SVETONIUS TRANQUILLUS, *De Vitis Caesarum, Vita Galbae* 11.
[474] Vd. LUCIUS CASSIUS COCCEIANUS, *Historia Romana* 64,2,3.

Mario Prisco, risultando peraltro la circostanza solo incidentalmente richiamata nel corso di un processo fondato su differenti imputazioni[475].

Nel medesimo tempo, né Cassio Dione[476] (dove il privilegio dei *legati Augusti pro praetore* di portare la spada è posto in stretto rapporto con il potere di mettere a morte militari posti alle loro dipendenze) né D. 2,1,3 (Ulp. 2 *de off. quaest*.)[477], il cui tenore non obbliga affatto a seguire Mommsen[478]nella totale identificazione tra *ius gladii* ed *imperium merum*, né, infine, D. 1,16,6 pr. (Ulp. 1 *de off. procons*.)[479] e D. 1,18,6,8 (Ulpianus 1 *opin*.)[480] (dai quali emerge l'immagine del *ius gladii* quale attributo provvisto di specifica fisionomia nell'ambito del più generale potere di *coercitio*) depongono nel senso dell'assimilabiità tra *ius gladii* e giurisdizione capitale.

Due deduzioni possono, a questo punto, venire formulate.

In primo luogo, riesce naturale porre in rapporto la testimonianza di Dione con un particolare aspetto della politica augustea, ossia con quella restaurazione della disciplina militare che già in epoca repubblicana era caldeggiata da taluni ambienti, tanto da suggerire a Cicerone di precludere, nell'ambito della propria costituzione ideale, l'esperibiità della *provocatio* da parte dei militari avverso i loro comandanti[481].

Il suggerimento fu, evidentemente, raccolto dal *princeps*, se è vero che una clausola della *Lex Iulia de vi publica et privata* esonerava i *tribuni militum* nonché i *praefecti classium alarumve* dall'osservanza delle disposizioni introdotte dalla medesima legge, legittimandoli «*sine aliquo impedimento legis Iuliae*»[482] a «*coercere*» ogni «*delictum* militare», sia pure con il limite della riserva al governatore delle più gravi sanzioni[483].

È nel contempo credibile che lo *ius gladii*, nonostante la sua intrinseca riferibilità all'ambito militare (di per sé idonea a dare ragione dell'episodio descritto in Giuseppe Flavio[484], e, in chiave di concorrenza tra *ius gladii* ed autorità imperiale, di quello rievocato in Cassio Dione[485]), si sia tradotto, e soccorre qui un ben ar-

---

[475] Vd. PLINIUS CAECILIUS SECUNDUS, *Epistulae* 2,118.

[476] Vd. LUCIUS CASSIUS COCCEIANUS, *Historia Romana* 53,13,6-7.

[477] «*Imperium aut merum aut mixtum est. Merum est imperium habere gladii potestatem ad animadvertendum facinorosos homines, quod etiam potestas appellatur. Mixtum est imperium, cui etiam iurisdictio inest, quod in danda bonorum possessione consistit. Iurisdictio est etiam iudicis dandi licentia*».

[478] Cfr. TH. MOMMSEN, *Le province* cit., pp. 86 ss.

[479] «*Solent etiam custodiarum cognitionem mandare legatis, scilicet ut praeauditas custodias ad se remittant, ut innocentem ipse liberet. Sed hoc genus mandati extraordinarium est: nec enim potest quis gladii potestatem sibi datam vel cuius alterius coercitionis ad alium transferre, nec liberandi igitur reos ius, cum accusari apud eum non possint*».

[480] «*Qui universas provincias regunt, ius gladii habent et in metallum dandi potestas eis permissa est*».

[481] Vd. MARCUS TULLIUS CICERO, *De Legibus* 3,6.

[482] Vd. *Pauli Sententiae* 5,26,2.

[483] D. 1,16,11 (Venonius 2 *de off. procons*.); D. 48,3,9 (Venonius 1 *de off. procons*.) e PLINIUS CAECILIUS SECUNDUS *Epistulae* 10,30,1.

[484] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell.* 2,308.

[485] Vd. LUCIUS CASSIUS COCCEIANUS, *Historia Romana* 64,2,3.

gomentato studio di Manfredini[486], in un'attribuzione del governatore suscettibile di esplicarsi, in chiave di conservazione dell'ordine nella provincia, anche in occasione di gravi turbative e di attentati alla sua sicurezza, traducendosi in una conferma ed in un incremento dei poteri che, sotto questo profilo, si è visto aver fatto capo anche ai governatori repubblicani.

Ben può spiegarsi in questa chiave il tenore del richiamato D. 2,1,3 (Ulp. 2 *de off. quaest*.) che configura, appunto, lo *ius gladii* quale prerogativa rientrante nel *merum imperium* proprio in quanto scissa dalla giurisdizione e capace di esplicare nei confronti degli *homines* facinorosi un'attività sanzionatrice diretta ed immediata, tale da non consentire, in linea di principio, una formale discriminazione fondata sullo *status* dei colpevoli.

Ciò apre la via ad un rilievo di più ampia portata, lasciando intravedere nell'ordinamento della giustizia provinciale un'area piuttosto vasta di illeciti la cui repressione era rimessa al discrezionale impiego della *coercitio*. La circostanza non costituisce una novità in assoluto, collegandosi ai tradizionali poteri del governatore; tutto lascia, però, presumere che durante il principato ebbero luogo consistenti ampliamenti di quest'area. Inducono, per lo meno, a supporlo, le costituzioni che esplicitamente precludono il diritto all'appello non solo ai sediziosi ed agli "*insignes latrones*" (D. 49,1,16 Modestinus 6 diff.)[487] ma anche in dipendenza del semplice ricorrere di «*alia iusta causa*» (D. 28,3,6,9 Ulp. 10 *ad Sab*.)»[488] nonché in rapporto alle esigenze di tutela dell'ordine pubblico (D. 48,8,16 Mod. 3 *de poen*.)[489] e, in generale, all'opportunità di mantenere la provincia *pacata et quieta*, liberandola dai «*mali homines*» e rendendola oggetto di una continua attività di ricerca e di pronta sanzione «*sacrilegos latrones plagiarios fures* (D. 1,18,13 pr. Ulp. 7 *de off. procons*.)»[490] anche al di fuori dei suoi confini (D. 1,18,3 Paul. 13 *ad Sab*.)[491].

---

[486] Cfr. A.D. MANFREDINI, *Ius gladii*, in *Annali Ferrara* (Sc. Giur.) 5 (1991), pp. 103-126.

[487] «*Constitutiones, quae de recipiendis nec non appellationibus loquuntur, ut nihil novi fiat, locum non habent in eorum persona, quos damnatos statim puniri publice interest: ut sunt insignes latrones vel seditionem concitatores vel duces factionum*».

[488] «*Quid tamen si appellationem eius praeses non recepit, sed imperatori Scribendo poenam remoratus est? Puto hunc quoque suum statum interim retinere nec testamentum irritum fieri: nam, ut est oratione Divi Marci expressum, tametsi provocantis vel eius pro quo provocatur appellatio non fuerit recepta, poena tamen sustinenda est, quoad princeps rescripserit ad litteras praesidis et libellum rei cum litteris missum, ni si forte latro manifestus vel seditio praerupta factioque cruenta vel alia iusta causa, quam mox praeses litteris excusabit, moram non recipiant, non poenae festinatione, sed praeveniendi periculi causa: tunc enim punire permittitur, deinde scribere*».

[489] «*Qui caedem admiserunt sponte dolove malo, in honore aliquo positi deportari solent, qui secundo gradu sunt, capite puniuntur. Facilius hoc in decuriones fieri potest, sic tamen, ut consulto prius principe et iubente id fiat: nisi forte tumultus aliter sedari non possit*».

[490] «*Congruit bono et gravi praesidi curare, ut pacata atque quieta provincia sit quam regit. Quod non difficile optinebit, si sollicite agat, ut malis hominibus provincia careat eosque conquirat: nam et sacrilegos latrones plagiarios fures conquirere debet et prout quisque deliquerit, in eum animadvertere, receptoresque eorum coercere, sine quibus latro diutius latere non potest*».

[491] «*Praeses provinciae in suae provinciae homines tantum imperium habet, et hoc dum in provincia*

È lecito osservare che la normativa descritta (riferibile ad epoca più tarda del I sec. d.C. e, perciò, orientata non certo a restringere il diritto del condannato all'appello ma, se mai, a tutelarlo[492]) lascia, in pratica, ai governatori, almeno in rapporto ai manifesti colpevoli di gravi reati[493,] un ampio margine di discrezionalità, del quale, evidentemente, essi avevano anche in passato goduto[494].

Così stando le cose, l'invio a Roma dell'imputato prima dell'esercizio della cognizione costituisce, con ogni probabilità, una misura alla quale il governatore poteva addivenire[495] non solo in presenza di situazioni che coinvolgevano personaggi di rilievo o investiti di funzioni pubbliche[496] ma anche nei casi in cui l'incertezza poteva condurlo ad intravedere nell'ossequio scrupoloso per il privilegio dei *cives* romani una misura atta a salvaguardare la propria stessa persona da spiacevoli o pericolose assunzioni di responsabilità; ipotesi, questa, alla quale sono probabilmente da ricondurre sia il trattamento del quale beneficiò Paolo sia gli scrupoli di Plinio.

Si sarà consolidato in tal modo nel governo provinciale un binario di giustizia duplice, in quanto strutturato, per un verso, su una giurisdizione in rapporto alla quale l'appello imperiale svolgeva senza dubbio una funzione di garanzia più concreta di quella promessa al reo dagli istituti repubblicani e, per l'altro, su forme di cognizione sommaria, destinate ad estendersi in sintonia con il vasto allargamento della cittadinanza romana verificatosi già nel corso del I sec.

A tal proposito rinvio alle ampie riflessioni di Orazio Licandro[497], anche ai fini di un confronto con la situazione esistente in Egitto.

Ciò non potè che sminuire la portata delle guarentigie concesse ai *cives*, determinando il decentramento di una giurisdizione disciplinata, entro certi limiti, dai *mandata* imperiali ma in larga parte espressione di un ampio potere discrezionale, coerente con le caratteristiche della *cognitio extra ordinem*, riconosciuto al giudicante (D. 1,18,12 Proculus 4 *epist*.)[498].

Questo potere fu ulteriormente accentuato dalla sostanziale indeterminatezza delle costituzioni che ammettevano l'inosservanza delle forme giudiziali in un'ampia

---

est. Nam si excesserit, privatus est. Habet interdum imperium et adversus extraneos homines, si quid manu commiserint: nam et in mandatis principum est, ut curet is, qui provinciae praeest, malis hominibus provinciam purgare, nec distinguuntur unde sint».

[492] Vd. D. 48,6,8 (Maecenatus 5 *publ.*); D. 48,19,2,2 (Ulpianus 48 *ad ed.*); D. 49,1,6 (Ulpianus 2 *de appellat.*); D. 49,1,25 (Paulus 20 *resp*.).

[493] Vd. *Pauli Sententiae* 5,35,2.

[494] Circostanza, questa, che può spiegare il tenore di CAIUS SVETONIUS TRANQUILLUS, *De Vitis Caesarum, Vita Galbae* 11 e di PLINIUS CAECILIUS SECUNDUS, *Epistualae* 2, 118.

[495] Anche in rapporto a non cittadini vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell*. 2,77-78.

[496] Vd. LUCIUS CASSIUS COCCEIANUS, *Historia Romana* 56,24,7; TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell*. 2,243-246; PUBLIUS CORNELIUS TACITUS, *Annales* 12,54.

[497] Cfr. O. LICANDRO, *Aegyptum* cit., pp. 120 ss.; ID., *Storia giuridica di Roma. Principato e dominato*, con F. ARCARIA, Perugia 1998.

[498] «Sed licet is, qui provinciae praeest, omnium Romae magistratuum vice et officio fungi debeat, non tamen spectandum est, quid Romae factum est, quam quid fieri debeat».

gamma di casi. Si riproponeva infatti, in tal modo, il largo ricorso ad un'attività repressiva fondata sull'esplicarsi di un potere di disciplina e di polizia privo, per di più, dei pur limitati controlli che l'ordinamento repubblicano, in quanto caratterizzato da un complesso di concorrenti poteri, aveva reso possibili.

Il postutto riposa nella connotazione tipica del II sec., ossia nel concentrarsi dell'attenzione del *princeps* sugli strati superiori della popolazione, con i quali egli tendeva ormai ad instaurare, anche limitando i poteri dei suoi stessi rappresentanti periferici, un diretto rapporto. Si inaugurava, per questa via, una serie di cambiamenti tale da giustificare i rilievi di Jones[499], il quale riferisce all'ordinamento augusteo una protezione dei diritti del cittadino superiore, di fatto, a quella riscontrabile nell'ordinamento repubblicano ma osservando paradossalmente che al termine dell'evoluzione culminata con la *Constitutio Antoniniana* furono solo gli *honestiores* ad assumere i privilegi un tempo previsti a favore dei cittadini romani, avvicinandosi la condizione degli *humiliores* a quella dei peregrini di un tempo.

9. La Giudea provincia romana: il Sinedrio di Gerusalemme

Gerusalemme è retta da un consiglio di settantuno membri chiamato (in ebraico) Gran Sinedrio (*Betdin Haggādôl*)[500] presieduto dal sommo sacerdote[501]. L'ordine esterno dell'area del Tempio era garantito da personale a ciò deputato, a capo del quale stava una sorta di comandante aiutato da altri funzionari e da un corpo di guardie. Secondo la maggior parte degli studiosi giudaici, fino al 70 a.C.

---

[499] A.H.M. JONES, *Procurators* cit., pp. 115-125.

[500] Il termine usato, in grafie leggermente diverse, sia nell'ebraico misnico che nell'aramaico è un prestito dal greco συνέδριον; è presente ventidue volte anche nel *Nuovo Testamento* (solo nei vangeli e negli atti), quasi sempre nel significato di collegio giudicante in Gerusalemme. È anche il titolo di un trattato della *Mishnah* (precisamente il quarto del quarto *seder* o ordine, detto *Nëziq^{a}n* = [Leggi riguardanti] danni).

[501] Non è possibile stabilire con esattezza l'origine esatta del Sinedrio di Gerusalemme. L'esegesi rabbinica vede nel consiglio dei settanta che affianca Mosè la prima istituzione dell'organo (*Num.* 2,16). La *Gerousia* di Gerusalemme dotata di pieni poteri sul popolo giudaico compare per la prima volta in un documento di Antioco III (quindi nel periodo seleucide). Giuseppe Flavio riferisce in *Antiquit.* 12,138 le parole pronunciate dal re nel momento in cui Gerusalemme gli aprì le porte:

> Βασιλεὺς Ἀντίοχος Πτολεμαίῳ χαίρειν. τῶν Ἰουδαίων καὶ παραυτίκα μέν, ἡνίκα τῆς χώρας ἐπέβημεν αὐτῶν, ἐπιδειξαμένων τὸ πρὸς ἡμᾶς φιλότιμον καὶ παραγενομένους δ' εἰς τὴν πόλιν λαμπρῶς ἐκδεξαμένων καὶ μετὰ τῆς γερουσίας ἀπαντησάντων, ἄφθονον δὲ τὴν χορηγίαν τοῖς στρατιώταις καὶ τοῖς ἐλέφασι παρεσχημένων, συνεξελόντων δὲ καὶ τοὺς ἐν τῇ ἄκρᾳ φρουροὺς τῶν Αἰγυπτίων.

Il re Antioco saluta Tolomeo. Parlando dei Giudei può riferire che non appena entrò nella regione gli Ebrei dimostrarono premura accogliendolo con la loro *gherusia* e fornendo in abbondanza provviste per soldati ed elefanti, collaborando anche ad allontanare la guarnigione egiziana dalla cittadella.
Prima di tale periodo gli anziani sono menzionati solo occasionalmente nella Bibbia dove il *Deuteronomio* sembra presupporre un tribunale supremo (1 *reg.* 8,1; 20,7; 2 *reg.* 23, 1; *Ezech.* 14,1, 20,1; *Deut.* 17,8 ss.; 19, 16 ss.). Cfr. per tutti E. LOHSE, Συνέδριον, in *GLNT* 12 (1950), p. 171; E. SCHÜRER, *op. cit.*, pp. 237-267.

circa il collegio si radunava in una sala del monte del Tempio chiamata nella *Mishnah* "sala delle pietre squadrate": così spiega il trattato *Middot* (5,4) che è tutto dedicato alla descrizione del Tempio (conformemente con *Sanhedrin* 11,2; *Pea* 2,6; *Tamid* 2,5 ed altri luoghi ancora).

Schürer[502] seguendo Giuseppe Flavio[503] traduce tale nome con "sala del sisto", intendendo cioè l'ebraico il termine come equivalente del greco ξυστόι (cioè porticato, camminatoio, colonnato[504]) e quindi posizionandola fuori dell'area del Tempio[505].

Muovendo dal *Vangelo di Giovanni*, che non ne fa menzione, egli[506] insieme a Strack e Billerbeck[507] si dilunga sulla possibilità che si tenessero o meno sedute del Gran Sinedrio nella casa del sommo sacerdote. La conclusione è che in tutta la letteratura rabbinica non si parli mai di sessioni tenute per l'appunto nella casa del sommo sacerdote[508].

La nota tradizione, legata al nome di rabbi Jose ben Halafta (attivo intorno al 150 circa) e ripetuta in almeno quattro testi talmudici, secondo la quale quaranta anni prima della distruzione del Tempio (cioè nel 30 d.C.) il Sinedrio avrebbe trasferito la propria sede dalla "sala dalle pietre squadrate" (situata nella parte meridionale dell'area del Tempio) ad una *anût* (sala del mercato), è dichiarata da Schürer «*ungeschichtlich*»[509].

Dato per scontato che in ambito giudaico il numero 40 è simbolico ed è espressione di sciagure, è probabile che tale tradizione sia un'errata deduzione dall'altra notizia talmudica secondo la quale quaranta anni prima della distruzione del Tempio al Sinedrio sarebbe stata tolta la capacità di trattare autonomamente i casi comportanti la pena capitale (cosa che con ogni probabilità avvenne subito dopo la creazione della provincia romana di Giudea, cioè nel 6 d.C.).

In seno al collegio sedevano i rappresentanti dei tre gruppi di maggiorenti ebraici (sacerdoti, scribi prevalentemente di estrazione farisaica e anziani) presieduti, come si è detto, da una massima guida che in conformità alle coordinate giuridiche dell'epoca, era al tempo stesso la massima autorità legislativa, giuridica ed esecutiva del paese[510].

---

[502] Cfr. E. SCHÜRER, *op. cit.*, pp. 263 ss.

[503] Cfr. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell.* 5, 4, 2.

[504] Cfr. la gamma di significati e le relative citazioni in L.S.J. LIDDEL-J. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1976, pp. 44 ss.

[505] Questa incertezza può essere utilizzata per spiegare le poche notizie sul luogo del processo giudaico di Gesù o meglio sulla loro assenza specialmente nel vangelo di Giovanni. E. SCHÜRER, *op. cit.*, pp. 237-267 e G. JOSSA, *Il Sinedrio di Gerusalemme nei processi di Erode e di Giacomo* in ID., *Il processo di Gesù* cit., pp. 123-139.

[506] Cfr.E. SCHÜRER, *op. cit.*, p. 4; p. 265.

[507] Cfr. P. BILLERBECK-H. STRACK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1926, pp. 100 ss.

[508] Cfr. P. BILLERBECK-H. STRACK, *op. cit.*, p. 67; E. SCHÜRER, *op. cit.*, p. 4; p. 265.

[509] Cfr. E. SCHÜRER, *op. cit.*, p. 4; p. 265.

[510] Le fonti giudaiche parlano solitamente del "Consesso dei settantuno". Il fatto che il Sinedrio fosse presieduto dal sommo sacerdote è stato contestato da alcuni studiosi ma le testimonianze per l'epoca

Istituto ereditario, il sacerdozio fu a lungo e gelosamente conservato come tale dalle famiglie interessate, le quali facevano risalire la loro stirpe al primo sommo sacerdote, Aronne, fratello di Mosè (*Es*. 28,1)[511]. Come già detto nel periodo persiano ed ellenistico i sommi sacerdoti (anche capi della nazione) provenivano (o si reclamavano provenienti) dalla famiglia di Sadoc che aveva unto re Salomone (l *Re* 1,28-45). Quando gli Asmonei assunsero il potere, il sommo ufficio passò a Simone Maccabeo (1 *Maccabees*. 14,41-49) il quale non mutò il sistema di governo instaurato dai sadochiti[512].

Il sommo sacerdote a capo del Sinedrio si confermò allora come la massima autorità di Israele, regolando l'intera vita della nazione ed amministrando la giustizia civile e penale su tutta la Palestina.

Le cose cambiarono con la rivolta di Aristobulo II e di suo figlio e quindi con l'avvento di Erode.

Il re che non discendeva da una famiglia sacerdotale dovette limitarsi a nominare i sommi sacerdoti, influendo però in vario modo affinché l'ufficio e tutto il Sinedrio perdessero d'importanza[513].

Quando Roma depose Archelao e mandò il prefetto a governare la Giudea si riservò l'incarico di nominare il sommo sacerdote, delegandone spesso la funzione a un membro della famiglia di Erode, al prefetto della Giudea o al legato della Siria. Dal 6 al 66 d.C. i sommi sacerdoti furono sempre scelti fra una delle quattro famiglie dell'aristocrazia sacerdotale.

Nel periodo romano Gerusalemme è ancora presieduta dalle guardie del Tempio con funzioni di polizia urbana agli ordini del sommo sacerdote. Questi, spesso di concerto con i capi dei sacerdoti e a volte con i maggiorenti laici, risponde della polizia ordinaria e dei procedimenti giudiziari: da solo o nelle combinazioni appena citate figura frequentemente nei vangeli, negli *Acta Apostolorum* e negli scritti di Giuseppe Flavio.

Il sommo sacerdote di nomina politica non detenne il prestigio e l'autorità di quello ereditario ma godette ancora di una forte preminenza governativa e di una indiscussa rispettabilità, essendo considerato l'intermediario tra Roma e la Giudea ma ancor prima tra il popolo eletto e la sua Divinità (nel giorno dell'espiazione era l'unico che entrava nel *Sancta Sanctorum* intercedendo per i peccati del popolo di Israele).

Il carattere di santità eterna gli veniva conferito con l'unzione fino a quando questa cerimonia fu abolita a favore della sola investitura, cioè con la consegna

---

romana sono univoche (vd. per tutti TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit*. 20, 10).

[511] […] καὶ σὺ προσαγάγου πρὸς σεαυτὸν τόν τε Ααρων τὸν ἀδελφόν σου καὶ τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν υἱῶν Ισραηλ ἱερατεύειν μοι Ααρων καὶ Ναδαβ καὶ Αβιουδ καὶ Ελεαζαρ καὶ Ιθαμαρ υἱοὺς Ααρων.

[512] Di certo il sommo sacerdote fu fino all'età di Erode il diretto rappresentante di tutto il popolo giudaico.

[513] Erode non potendo ricoprire il sommo ufficio, sin dai primi anni del suo regno per diminuire l'autorità sacerdotale abolì le norme sulla durata a vita del sacerdozio e sull'ereditarietà, correlativamente nominò e destituì sommi sacerdoti a suo piacimento. Riformò cosi tutta la classe sacerdotale facendole una schiera asservita al suo volere, un *consilium principis*, come scrive A. MOMIGLIANO, *Ricerche* cit., pp. 371 ss.

dei paramenti santificali composti di otto pezzi. Per questo motivo i Romani (e già prima Erode) nel tentativo di ridurre l'influenza dei capi del Sinedrio e di tutto il collegio e si impossessarono dei paramenti che custoditi nella fortezza Antonia venivano restituiti solo per la solennità dell'espiazione.

Il Sinedrio, ancora in epoca romana, continua ad indirizzare la vita quotidiana attendendo tra l'altro all'incombenza di organizzare il pagamento del tributo e di far arrivare a chi di competenza il denaro ed i beni; inoltre amministra il tesoro del tempio senza alcuna limitazione. Schürer[514] sottolinea come il collegio di Gerusalemme abbia sempre conservato una funzione di guida su tutte le comunità giudaiche che non mancarono di adeguarsi al peso morale che i suoi decreti assumevano nell'intera area della religione tradizionale.

Quanto alla giurisdizione del Sinedrio, è ovvio che la sua concreta esecutività dipese in modo praticamente essenziale dalla costellazione politica che variò nel tempo. Ad esempio durante il regno di Erode il Grande (che, stando a Giuseppe Flavio, iniziò il suo governo facendo giustiziare tutti i membri del Sinedrio[515], essa fu quasi inesistente, mentre negli anni in cui ci fu in Giudea il governatore romano il Gran Sinedrio fu di fatto la massima autorità amministrativa e giuridica.

Tuttavia per vecchia consuetudine si tende ad attribuire un ruolo eccessivo al consiglio sinedrile.

Come osserva Juster[516] in materia di diritto comune e di crimini, per così dire, non religiosi, le funzioni del collegio furono assai limitate e comunque riferite a fattispecie che non possono determinarsi con certezza.

Ed in particolare, se prima della conquista romana, nella dialettica tra potere del re e dei sinedriti e tra Sinedrio di Gerusalemme e sinedri locali[517] è possibile congetturare che al collegio (a ciascuno nel proprio territorio senza alcuna preminenza formale del Sinedrio di Gerusalemme) sia appartenuta la giustizia capitale e che il re rispettoso della legalità non abbia avuto alcuna giurisdizione nel merito, ciò è sicuramente da escludere dopo l'avvento di Roma.

Per tale periodo il Sinedrio non conobbe mai di crimini comuni punibili con la morte (e tanto meno dei crimini di sedizione e brigantaggio, i quali risultano tutti

---

[514] Cfr. E. SCHÜRER, *op. cit.*, p. 272.

[515] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* 14,9,4.

[516] Cfr. J. JUSTER, *op. cit.*, p. 142.

[517] In tutta la Palestina vi erano collegi minori che attendevano ad una più efficiente amministrazione del territorio. Per E. LOHSE, Συνέδριον cit., pp. 184-185 «tali sinedri minori furono istituiti in obbedienza al dettato della *Torah*. La *Mishnah* ordina di costituire un Sinedrio di ventitrè membri in tutte le località che contino almeno centoventi maschi istraeliti adulti (*Sanhedrin* 1,6). Anche questi consigli locali vennero chiamati *Sunedrion Sanhedrin*. Per eventuali condanne a morte la *Mishnah* richiede il voto unanime di ventitrè sinedriti e ciò significa che i Giudei ritennero che il *ius gladii* competesse anche a questi tribunali minori, benché di fatto tale diritto venisse esercitato dalle autorità romane. Tuttavia si pensava che la pena capitale dovesse essere inflitta solo in rari casi, giacché veniva considerato pernicioso quel Sinedrio che avesse condannato qualcuno a morte durante un settennio. Le udienze venivano tenute una volta a settimana, il lunedì e il giovedì (*Ket.* 1,1) mentre per nessuna ragione il tribunale poteva riunirsi il sabato o nei giorni festivi (*Sanhedrin* 4,1; *Bezajom tob.* 5,2)».

assorbiti nella sfera di competenza dell'autorità romana anche quando il colpevole era giudeo). Per queste fattispecie, dunque, i dubbi circa una competenza del collegio a punire con la morte si risolvono alla radice.

Si sa invece di una sua limitata competenza in materia di insolvenza fraudolenta per la quale era prevista la prigione.

Comunque sia l'*Antico Testamento* disciplina accuratamente l'esecuzione della pena di morte non lasciando al giudice (anche quando potè esercitare la giurisdizione capitale) alcuna discrezionalità. È noto infatti come il *Pentateuco* prima e le norme rabbiniche poi abbiano contemplato quattro tipi di esecuzione capitale (in ordine decrescente di severità): la lapidazione, il rogo, la decapitazione e lo strangolamento (*Sanhedrin* 7,1)[518]; laddove non vi fu una previsione espressa venne sempre applicata la lapidazione.

Per quanto le sentenze di morte emanate dal Sinedrio non potessero essere eseguite, fosse anche a livello morale di una pronuncia espressa dalla massima autorità ebraica, *Sanhedrin* 4,1 il collegio conservò il principio che i casi comportanti la pena capitale, come è di certo quello di Gesù di Nazareth, fossero giudicati almeno di fronte a ventitrè giudici. Si dispone inoltre che per l'assoluzione fosse sufficiente la maggioranza di un voto mentre per la condanna fosse necessaria la maggioranza di due voti.

In tal senso, stando al testo dei primi due sinottici, alla domanda del sommo sacerdote: «*avete sentito la bestemmia: che ve ne pare?*»

Tutti sentenziarono che egli (Gesù) fosse reo di morte[519].

Luca non riferisce una vera e propria formula di condanna, ma è da ritenersi veramente fuori luogo pensare che la frase (*Lc.* 22,71) lasci adito a dubbi

> οἱ δὲ εἶπαν: τί ἔτι ἔχομεν μαρτυρίας χρείαν;
> αὐτοὶ γὰρ ἠκούσαμεν ἀπὸ τοῦ στόματος αὐτοῦ
>
> «*Che bisogno abbiamo ancora di testimonianze?*
> *Noi stessi l'abbiamo sentito dalla bocca di lui*».

Il Sinedrio conobbe a titolo esclusivo tutte le fattispecie religiose e le cause giudiziarie ed amministrative che non potevano essere prese dai tribunali locali e che non spettavano al governatore romano.

Per i casi inerenti all'etica giudaica il collegio non incontrò nessun limite morale nell'irrogazione della pena, potendo applicare modeste sanzioni prescritte dalla legge ebraica e dagli usi ma mai in epoca romana quella capitale.

Esso ha il potere di arresto come appare da Giovanni 18,3[520], il quale riferisce

---

[518] Il criterio secondo il quale si opera tale classificazione è di matrice farisaica e precisamente proporzionale alla decrescente distruzione del corpo destinato a risorgere: mentre cioè lapidazione e rogo distruggono quasi del tutto la forma corporea, lo strangolamento lo farebbe in modo minimo.
[519] *Mc.* 14,63 «ὁ δὲ ἀρχιερεὺς διαρρήξας τοὺς χιτῶνας αὐτοῦ λέγει: τί ἔτι χρείαν ἔχομεν μαρτύρων»; *Mt.* 26,66 «τί ὑμῖν δοκεῖ; οἱ δὲ ἀποκριθέντες εἶπαν: ἔνοχος θανάτου ἐστίν».
[520] Vd. *Gv.*18,3; 18,22; 19,6.

che Gesù venne preso nell'Orto del Getsemani dai servi del sommo sacerdote e dei farisei[521].

Giuseppe Flavio[522] riporta che anche i collegi locali avevano in assegnazione due servi, definiti dal *Talmud* in modo diverso.

Il diritto e la reale capacità di operare arresti in Giudea e quindi l'esistenza di una forza di polizia sinedrile, risulta anche dagli altri racconti evangelici (*Mc.* 14,43; *Mt.* 26,47) così come dagli *Acta Apostolotum* (4,3; 5,17 ss.)[523].

Il collegio potette sempre irrogare la scomunica, che per il giudeo è una vera e propria morte civile comportandogli l'esclusione anche dalle più elementari relazioni sociali: la pena era comunque revocabile e l'emarginazione raramente definitiva. Essa si riferisce ad ogni delitto religioso e civile ed è comminata anche nel caso in cui il condannato si rifiutasse di conformarsi al giudicato. Dopo la scomunica, la flagellazione è la pena ebraica maggiormente applicata. Prevista per ogni contravvenzione, consiste in trentanove colpi eseguiti nella sinagoga su diverse parti del corpo del colpevole[524].

Per i casi religiosi si ricorreva al Sinedrio di Gerusalemme anche quando i sinedri locali non riuscivano a trovare un accordo. Ciò conferiva alla pronuncia del collegio (che comunque non era un foro dell'appellazione) la intangibilità del giudicato cui i giudici locali dovevano attenersi[525].

Come ha osservato Daniela Piattelli[526] l'aggettivo Gran Sinedrio si riferisce al fatto che ne esistevano altri minori di ventitrè membri, con limitato ambito di giurisdizione, sparsi nel paese e nei villaggi o, per questioni poco importanti, anche di tre soli componenti[527].

Ciò contribuisce a far comprendere l'estensione spaziale della giurisdizione del collegio, la quale seppure limitata alle undici toparchie della provincia romana

---

[521] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell*. 6,300-309, parla di un tale Jesus Ben Hanan che andava lamentandosi per le strade su Gerusalemme ed il Tempio. Gli Ebrei lo arrestarono e lo flagellarono prima di consegnarlo ad Albino che trovatolo innocente lo rimise in libertà.

[522] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit*. 4, 214.

[523] Gli *Acta Apostolorum* riflettono tale prassi quando riferiscono che Saulo, preso da sacro zelo, aveva ottenuto dal sommo sacerdote l'autorizzazione scritta per arrestare e tradurre da Damasco a Gerusalemme tutti coloro, uomini e donne, che ivi aderissero alla religione cristiana (9,2;22,4 ss.; 26,12).

[524] Cfr. per tutti TH. MOMMSEN, *Le province* cit., pp. 44 ss.; B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale* cit., pp. 103 ss.

[525] Cfr. E. SCHÜRER, *op. cit.*, p. 273, muovendo dalle norme della *Mishnah* raccolte dai rabbini del II secolo d.C., sostiene la competenza esclusiva del Sinedrio nei casi di idolatria (i profeti, i sommi sacerdoti, le tribù che abbiano professato una falsa dottrina non possono essere giudicati che dal collegio dei settantuno né una città può essere dichiarata apostata senza il suo intervento). Inoltre il Sinedrio decide sulle guerre di conquista, sull'estensione dei confini di Gerusalemme e del Tempio, sull'istituzione dei tribunali minori.

[526] Cfr. D. PIATTELLI, *Ricerche* cit., pp. 219-347 (ser. III, 13); ID., *Tradizioni giuridiche d'Israele. All'origine dello "Statuto" del proselita*, Torino 1990; ID., *Libertà individuali e sistemi giuridici. Profili storico-giuridici (mondo antico ed. Israele)*, Torino 1997.

[527] Vd. *Sanhedrin* 1,1; 4,1.

di Giudea (e dunque, finché Gesù agì in Galilea[528], poteva esercitarsi nei suoi confronti solo una funzione di deterrente morale). Di fatto si imponeva nei confronti degli Ebrei di tutto il mondo a motivo dell'indirizzo fondamentale spiegato dalle sue determinazioni.

Mi sono riferito ad illeciti religiosi ma giova precisarlo, in modo atecnico. È bene sottolineare che Roma non elaborò mai il concetto di un tale crimine per cui tutto ciò che riguardava la sfera dell'etica ebraica rimaneva fuori dai suoi ambiti di interesse.

10. Osservazioni conclusive

Quanto si è detto permette a questo punto di tenere per fermi alcuni dati che più degli altri supportano le vicende che seguono.

Con la conquista della Palestina da parte di Roma nell'ambito di un contesto che di certo è poco definire difficile, di fronte ad un crescente attenuarsi delle prerogative giudiziarie ebraiche si è consolidato nel governo provinciale un binario di giustizia romana, in quanto strutturato, per un verso, su una giurisdizione in rapporto alla quale l'appello imperiale svolgeva senza dubbio una funzione di garanzia più concreta di quella promessa al reo dagli istituti repubblicani e, per l'altro, su forme di cognizione sommaria, destinate ad estendersi in sintonia con il vasto allargamento della cittadinanza romana verificatosi già nel corso del primo secolo. Ciò non poteva che sminuire la portata delle guarentigie concesse ai *cives*, determinando il decentramento di una giurisdizione disciplinata, entro certi limiti, dai *mandata* imperiali ma in larga parte espressione di un ampio potere discrezionale, coerente con le caratteristiche della *cognitio extra ordinem*, riconosciuto al giudicante (D. 1,18,12 Proculus 4 *epist*.).

Questo potere ricevette un'ulteriore accettazione dalla sostanziale indeterminatezza delle costituzioni che ammettevano l'inosservanza delle forme giudiziali in un'ampia gamma di casi. Si ripropose infatti, in tal modo, il largo ricorso ad

[528] *Prima facie* più di una norma del *Sanhedrin* avrebbe potuto sanzionare il comportamento di Gesù per come descritto dai vangeli. Tra queste: 1,5 "una tribù (che pratichi l'idolatria), i falsi profeti e un sommo sacerdote possono essere giudicati solo dal Consesso dei settantuno; 10,1 «le seguenti classi di persone vanno giustiziate mediante strangolamento: chi percuote padre o madre, il dotto che si ribella al Gran Sinedrio, il falso profeta, colui che profetizza a nome di un idolo»; 10,5 «un falso profeta è colui che predice cose che non ha percepito né gli sono state comunicate: egli morirà per mano d'uomo». In proposito è importante ricordare che nella mentalità giudaica del tempo (ma anche in generale) il termine profeta non identifica solo chi predice il futuro, come nel linguaggio popolare odierno, bensì anche chi pretende di parlare o insegnare a nome di Dio. In questo senso Mosè e Giosuè sono eminentemente profeti come si dichiara solennemente ad esempio in *Deut.* 18, 20 passo nel quale si determina anche con chiarezza che «πλὴν ὁ προφήτης ὃς ἂν ἀσεβήσῃ λαλῆσαι ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου ῥῆμα ὃ οὐ προσέταξα λαλῆσαι καὶ ὃς ἂν λαλήσῃ ἐ ὀνόματι θεῶν ἑτέρων ἀποθανεῖται ὁ προφήτης ἐκεῖνος».
Il profeta che avrà la presunzione di dire in nome di Dio ciò che egli non gli ha comandato di dire, quel profeta dovrà morire. D'altronde gran parte degli esegeti contemporanei concorda in proposito che una delle prime, se non la prima in assoluto qualificazione popolare di Gesù, fu il suo essere profeta.

un'attività repressiva fondata sull'esplicarsi di un potere di disciplina e di polizia privo, per di più, dei pur limitati controlli che già in precedenza l'ordinamento repubblicano, in quanto caratterizzato da un complesso di concorrenti diritti, aveva reso possibili.

Come si può arguire anche da qualche osservazione di Gian Luca Gregori[529], nel secolo l'attenzione del *princeps* si andò allora concentrando sugli strati superiori della popolazione con i quali egli volle instaurare, anche affievolendo i poteri dei suoi stessi rappresentanti periferici, un diretto rapporto. In tal modo una serie di cambiamenti fornirono all'ordinamento imperiale sin da Augusto una protezione delle prerogative del cittadino di maggiore rango.

Tale evoluzione culminò con la *Constitutio Antoniniana* quando furono solo gli *honestiores* ad assumere i privilegi un tempo previsti a favore dei cittadini romani, quasi equiparando la condizione degli *humiliores* a quella dei peregrini di un tempo.

Ciò attraverso una forte concentrazione di poteri (soprattutto processuali) a favore dell'impero di Roma, cui tutti ormai gravitavano senza intermediari.

In tale contesto non fece eccezione la Palestina, la quale pur con la concessione di diversi privilegi a favore ora dell'una ora dell'altra autorità locale che vi continuava ad esistere sotto il vigile controllo romano (dai re vassalli al Gran Sinedrio di Gerusalemme) vide sempre di più affievolirsi i simboli della preesistente sovranità. Di tale attenuazione è sintomatico in Giudea la privazione al massimo collegio di poter emanare sentenze capitali.

Riservandosi in ogni momento ed in modo esclusivo lo *ius gladii*, la messa a morte di un ignoto legnaiolo di Nazareth, già dal 30 d.C. non fu un'eccezione per Roma rispetto al consueto modo di vedere le cose.

[529] Cfr. G.L. GREGORI, *La provincia di Iudaea in un idedito cursus senatorio di Roma*, in *Scripta classica israelica XXII*, 2003, pp. 213-214.

III

GESÙ DAVANTI AL SINEDRIO

1. Il teatro degli eventi: l'entrata in Gerusalemme

Da dove veniva Gesù di Nazareth? Cosa si proponeva di fare a Gerusalemme? Come sarà stata la città che ha trovato? Che significato aveva il santuario del Dio unico?

Sono solo alcune delle domande che preludono agli argomenti che riguardano il processo.

Gesù veniva dalla Galilea, dove aveva iniziato il suo cammino verso Gerusalemme, probabilmente con l'intenzione di proclamare lì la sua messianicità durante la Pasqua, quando appunto il popolo ebraico si trovava in gran numero nella città, in occasione del pellegrinaggio tradizionale; anch'egli «desiderò vivamente di mangiare» con i suoi discepoli l'agnello[530] e così si incamminò verso Gerusalemme: «partiti di là attraversarono la Galilea e Gesù non voleva che alcuno lo sapesse[531]»; «giunsero a Cafarnao, e quando furono in casa[532] si prepararono per la solennità».

Le vicende della passione maturano nel mese di Adar, il mese cioè che precede il terzo di Nisan, in cui cade la Pasqua ebraica, il mese in cui vengono pagati i sicli per il santuario, come prescrive[533] la *Mishnah* di *Shekalim* (1,1; 3,1); era questa un'attività permessa dal governo romano in tutte le zone dell'impero, al fine di far funzionare il santuario anche con le offerte raccolte fra gli Ebrei della diaspora (non mancheranno tuttavia le eccezioni, quale quella di governatori come Flacco, difeso da Cicerone[534]). A Kefar Nachum, secondo il nome originale ebraico («Villaggio di Nachum» o Cafarnao), suo luogo di residenza ufficiale, Gesù pagò il tributo, per adempiere il suo dovere di ebreo: «Quando furono a Cafarnao si avvicinarono a Pietro quelli che gli domandarono: "Il vostro Maestro non paga il tributo?" "Sì" rispose Pietro»[535]. «Essendo pertanto in cammino per salire a

---

[530] Vd. *Lc.* 22,15.

[531] Vd. *Mc.*9,29.

[532] Vd. *Mc.*9,32.

[533] In base al precetto biblico dell'Esodo 30,11-16 «καὶ ἐλάλησεν κύριος πρὸς Μωυσῆν λέγων ἐὰν λάβῃς τὸν συλλογισμὸν τῶν υἱῶν Ισραηλ ἐν τῇ ἐπισκοπῇ αὐτῶν καὶ δώσουσιν ἕκαστος λύτρα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἔσται ἐν αὐτοῖς πτῶσις ἐν τῇ ἐπισκοπῇ αὐτῶν καὶ τοῦτό ἐστιν ὃ δώσουσιν ὅσοι ἂν παραπορεύωνται τὴν ἐπίσκεψιν τὸ ἥμισυ τοῦ διδράχμου ὅ ἐστιν κατὰ τὸ δίδραχμον τὸ ἅγιον εἴκοσι ὀβολοὶ τὸ δίδραχμον τὸ δὲ ἥμισυ τοῦ διδράχμου εἰσφορὰ κυρίῳ πᾶς ὁ παραπορευόμενος εἰς τὴν ἐπίσκεψιν ἀπὸ εἰκοσαετοῦς καὶ ἐπάνω δώσουσιν τὴν εἰσφορὰν κυρίῳ ὁ πλουτῶν οὐ προσθήσει καὶ ὁ πενόμενος οὐκ ἐλαττονήσει ἀπὸ τοῦ ἡμίσους τοῦ διδράχμου ἐν τῷ διδόναι τὴν εἰσφορὰν κυρίῳ ἐξιλάσασθαι περὶ τῶν ψυχῶν ὑμῶν καὶ λήμψῃ τὸ ἀργύριον τῆς εἰσφορᾶς παρὰ τῶν υἱῶν Ισραηλ καὶδώσεις αὐτὸ εἰς κάτεργον τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου καὶ ἔσται τοῖς υἱοῖς Ισραηλ μνημόσυνον ἔναντι κυρίου ἐξιλάσασθαι περὶ τῶν ψυχῶν ὑμῶν».

[534] Vd. MARCUS TULLIUS CICERO, *Pro Flacco* 28, 67-69.

[535] Vd. *Mt.* 17,23-24.

Gerusalemme, Gesù precedeva i discepoli, che stupiti e timorosi lo seguivano»[536]: ancor oggi, nell'ebraico moderno, si dice «salire a Gerusalemme»; non si va a Gerusalemme, si sale a Gerusalemme, si sale materialmente e spiritualmente.

Gesù sale dunque a Gerusalemme ma non attraverso la strada più breve per chi viene dalla Galilea, e ciò per evitare di passare attraverso la Samaria ove vi era il timore che i Samaritani assalissero i pellegrini durante le feste di pellegrinaggio[537]; del resto Gesù non sembrava particolarmente interessato a questo, se ai suoi discepoli darà le seguenti istruzioni: «non andate tra i gentili e non entrate nelle città dei Samaritani»[538], anche se prima aveva avuto contatto con una di essi[539].

Per evitare pericoli preferisce prendere la strada più lunga, ma probabilmente più sicura, quella cioè della valle del Giordano, arrivando fino a Gerico[540] e di la iniziando la salita per Gerusalemme.

Già a Gerico Gesù, a differenza dei suoi discepoli, non vuole più nascondere la sua messianicità; da qui giunse, pochi giorni prima della Pasqua, a Bethania, nella parte più orientale del Monte degli Ulivi (la odierna al-Azariyeh) ed a Bethphage, sempre sul Monte degli Ulivi[541]. Sarà questo il luogo che sentirà come il più sicuro di Gerusalemme e dove deciderà di trascorrere la notte: «uscì dalla città e se ne andò a Bethania, ove passò la notte»[542].

È questo il luogo che si trova di fronte al Monte del Tempio, separato dalla città dalla Valle del cedro, e da cui si ha una visione della stessa.

Dal Monte degli Ulivi Gesù discese, con i suoi discepoli, alla volta di Gerusalemme e del Monte del Tempio; entrò nel santuario attraverso la porta conosciuta dalla tradizione ebraica come la porta della misericordia e da quella cristiana come la porta aurea. Viene accolto come lo erano i pellegrini durante le feste di pellegrinaggio, col verso dei Salmi, 118,26: «Sia benedetto colui che viene nel nome del Signore, lo benediremo dalla casa del Signore»[543].

2. Gerusalemme nell'Oriente mediterraneo

È bene allora tentare di vedere come si presentava Gerusalemme in quei frangenti. La città che visitò Gesù era ormai divisa e piena di tensioni, in particolare in seguito all'amministrazione romana con i suoi procuratori; è il tempo di Tiberio (14-37 d.C.) ed il governatore attuale era, come è noto, Ponzio Pilato (26-36 d.C.).

È vero che Tacito, riferendosi a Tiberio, scrive con la ben nota concisione: «*sub*

[536] Vd. *Mc.* 10,32.
[537] Come accadrà, secondo la testimonianza di Giuseppe Flavio, (*Antiquit.* 20,6,1).
[538] Vd. *Mt.* 10,5.
[539] Vd. *Gv.* 4, 9.
[540] Vd. *Mc.* 10,47; *Mt.* 20,31.
[541] Vd. *Mc.* 11,1.
[542] Vd. *Mt.* 21,17.
[543] Vd. *Midrash, Tehjlim* 118.

Tiberio quies (*Historiae* 9,2)» ma come è stato a più tratti rilevato[544] nellaterra di Giudea tutto era solo apparentemente tranquillo; si tratta di una quiete esteriore in paragone a quello che sarà poi; non vi era ancora un'aperta ribellionema i motivi di dissenso erano già ben esistenti, come fu, per esempio, con il problema del censimento e con quello annesso di denunciare allo Stato romano i propri beni ai fini del pagamento delle tasse: la maggior parte del popolo sembravadisposto a farlo, anche grazie all'opera di persuasione del sommo sacerdote ma non mancarono coloro, come Giuda Galileo, che vedevano in questo un segno di sottomissione contrastante con il dovere di essere schiavi solo di Dio[545].

È da tener presente che i sommi sacerdoti di questo periodo venivano nominati dal governatore romano e si alternavano con grande frequenza; l'unico che riuscì a rimanere in carica per diciott'anni fu Giuseppe Caifa, probabilmente grazie ad una politica collaborazionista; di recente è stato scoperto, a sud di Gerusalemme un sarcofago con il nome Josef Ben Qaifa: si tratta della tomba di famiglia del sommo sacerdote.

Pilato iniziò il suo periodo come prefetto romano in Giudea provocando il malcontento degli Ebrei; basti in proposito quanto già letto in Giuseppe Flavio[546].

> Πιλᾶτος δὲ ὁ τῆς Ἰουδαίας ἡγεμὼν στρατιὰν ἐκ Καισαρείας ἀγαγὼν καὶ μεθιδρύσας χειμαδιοῦ σαν ἐν Ἱεροσολύμοις ἐπὶ καταλύσει τῶν νομίμων τῶν Ἰουδαικῶν ἐφρόνησε, προτομὰς Καίσαρος, αἳ ταῖς σημαίαις προσῆσαν, εἰσαγόμενος εἰς τὴν πόλιν, εἰκόνων ποίησιν ἀπαγορεύοντος ἡμῖν τοῦ νόμου. Καὶ διὰ τοῦτο οἱ πρότερον ἡγεμόνες ταῖς μὴ μετὰ τοιῶνδε κόσμων σημαίαις ἐποιοῦντο εἴσοδον τῇ πόλει. Πρῶτος δὲ Πιλᾶτος ἀγνοίᾳ τῶν ἀνθρώπων διὰ τὸ νύκτωρ γενέσθαι τὴν εἴσοδον ἱδρύεται τὰς εἰκόνας φέρων εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα. Οἱ δ' ἐπεὶ ἔγνωσαν κατὰ πληθὺν παρῆσαν εἰς Καισάρειαν ἱκετείαν ποιούμενοι ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας ἐπὶ μεταθέσει τῶν εἰκόνων. Καὶ μὴ συγχωροῦντος διὰ τὸ εἰς ὕβριν Καίσαρι φέρειν, ἐπείπερ οὐκ ἐξανεχώρουν λιπαρεῖν κατὰ ἕκτην ἡμέραν ἐν ὅπλοις ἀφανῶς ἐπικαθίσας τὸ στρα τιωτικὸν αὐτὸς ἐπὶ τὸ βῆμα ἦκεν. Τὸ δ'ἐν τῷ σταδίῳ κατεσκεύαστο, ὅπερ ἀπέκρυπτε τὸν ἐφε δρεύοντα στρατόν. Πάλιν δὲ τῶν Ἰουδαίων ἱκε τείᾳ χρωμένων ἀπὸ συνθήματος περιστήσας τοὺς στρατιώτας ἠπείλει θάνατον ἐπιθήσειν ζημίαν ἐκ τοῦ ὀξέος, εἰ μὴ παυσάμενοi θορυβεῖν ἐπὶ τὰ οἰκεῖα ἀπίοιεν. Οἱ δὲ πρηνεῖς ῥίψαντες ἑαυτοὺς καὶ γυμνοῦντες τὰς σφαγὰς ἡδονῇ

[544] Cfr. A.M. RABELLO, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesistiche e giuridiche*, 1, Milano 1987, pp. 547 ss.; 2, Milano 1988, pp. 659 ss.; cfr. anche D. PIATTELLI, rc. a A.M. RABELLO, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche*, vol. I (Milano 1987) e Vol. II (Milano 1988), in *IVRA* 39 (1988), pp. 183-185.

[545] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* 4,3.

[546] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit*. 18,55-59; cfr. *supra* pp. 178-179.

> δέξασθαι τὸν θάνατον ἔλεγον ἢ τολμήσειν τὴν σοφίαν παραβ ήσεσθαι τῶν νόμων. Καὶ Πιλᾶτος θαυμάσας τὸ ἐχυρὸν αὐτῶν ἐπὶ φυλακῇ τῶν νόμων παραχρῆμα τὰς εἰκόνας ἐκ τῶν Ἱεροσολύμων ἐπανεκόμισεν εἰς Καισάρειαν.

Dal testo emerge con evidenza che il governatore provocò nuovamente la popolazione ebraica stabilendo che il denaro raccolto per il santuario di Gerusalemme venisse destinato per le spese dell'acquedotto[547]

> Ὑδάτων δὲ ἐπαγωγὴν εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα ἔπραξεν δαπάνῃ τῶν ἱερῶν χρημάτων ἐκλαβὼν τὴν ἀρχὴν τοῦ ῥεύματος ὅσον ἀπὸ σταδίων διακοσίων, οἱ δ' οὐκ ἠγάπων τοῖς ἀμφὶ τὸ ὕδωρ δρωμένοις πολλαί τεμυριάδες ἀνθρώπων συνελθόντες κατεβόων αὐτοῦ παύσασθαι τοῦ ἐπὶ τοιούτοις προθυμουμένου, τινὲς δὲ καὶ λοιδορίᾳ χρώμενοι ὕβριζον εἰς τὸν ἄνδρα, οἷα δὴ φιλεῖ πράσσειν ὅμιλος. Ὁ δὲ στολῇ τῇ ἐκείνων πολὺ πλῆθος στρατιωτῶν ἀμπεχόμενον, οἳ ἐφέροντο σκυτάλας ὑπὸ ταῖς στολαῖς, διαπέμψας εἰς ὃ περιέλθοιεν αὐτούς, αὐτὸς ἐκέλευσεν ἀναχωρεῖν. Τῶν δὲ ὡρμηκότων εἰς τὸ λοιδορεῖν ἀποδίδωσι τοῖς στρατιώταις ὃ προσυνέκειτο σημεῖον. Οἱ δὲ καὶ πολὺ μειζόνως ἤπερ ἐπέταξεν Πιλᾶτος ἐχρῶντο πληγαῖς τούς τε θορυβοῦντας ἐν ἴσῳ καὶ μὴ κολάζοντες οἱ δ' εἰσεφέροντο μαλακὸν οὐδέν, ὥστε ἄοπλοι ληφθέντες ὑπ' ἀνδρῶν ἐκ παρασκευῆς ἐπιφερομένων πολλοὶ μὲν αὐτῶν ταύτῃ καὶ ἀπέθνησκον, οἱ δὲ καὶ τραυματίαι ἀνεχώρησαν.
> Καὶ οὕτω παύεται ἡ στάσις.

Trovo la testimonianza particolarmente rilevante per cui voglio leggerla anche nella traduzione di Alfredo Mordechai Rabello[548]

> Quelli però non amavano tal lavoro; onde raccoltisi insieme a molte migliaia intimavangli con ischiamazzi, che desistessero dall'opera; taluni ancora, com'è costume del volgo, dicevangli villania; ond'egli senz'altro fare collocò una gran moltitudine di soldati sott'abito cittadinesco, dove più agevole fosse il chiudere in mezzo i Giudei malcontenti, e ciascuno di loro portava sotto le vesti un pugnale; indi egli ordinò a' Giudei, che si ritirassero [...] sicché i meschini colti senz'armi da gente ben allestita in lor danno quivi restarono morti in gran parte, e il restante feriti salvaronsi con la fuga. Così ebbe fine il tumulto.

È difficile dire se bisogna spiegare queste azioni di Pilato come ispirate ad un'evidente avversione per gli Ebrei o da una banale incomprensione verso lo spirito etico che li muoveva.

Certo è che esse provocarono ostilità e tumulti contro il conquistatore romano

[547] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit*. 18,60-62; *Bell.* 2, 175-177.
[548] Cfr. A.M. RABELLO, *Il processo contro Gesù* cit., F. AMARELLI-F. LUCREZI (a cura di) cit., p. 44.

ed odio in particolare contro il governatore.

Fra l'altro egli dimise ben quattro sommi sacerdoti. Di tanta avversione vi è traccia anche nel *Vangelo di Luca* (13,1)

> Παρῆσαν δέ τινες ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ ἀπαγγέλλ οντες αὐτῷ περὶ τῶν Γαλιλαίων ὧν τὸ αἷμα Πιλ ᾶτος ἔμιξεν μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν.

L'evangelista non manca di osservare come Pilato abbia mescolato il sangue dei Galilei con quello dei loro sacrifici.

La strage dei Galilei, ordinata da lui, e di cui non si sa di più da altra fonte, avvenne sicuramente nel santuario stesso mentre essi venivano ad offrire i loro sacrifici.

Anche il racconto della morte di Gesù, condannato con altri due Ebrei, dimostra in quale clima di tensione ci si trovasse ed il carattere del governatore romano; nel *Vangelo di Marco*[549] si fa presente che Bar Aba (o Barabba, cioè figlio del padre) è stato imprigionato e legato insieme ad altri ribelli per aver ammazzato in una sommossa: si tratta di ribelli contro Roma di cui è facile comprendere l'appoggio popolare di cui godevano.

Neppure fra i discendenti di Erode, tradizionalmente amico dei Romani, e Ponzio Pilato correvano buoni rapporti: anzi Luca[550] racconta che fra di loro correvano rapporti di inimicizia.

Anche Filone d'Alessandria riferisce che Ponzio Pilato provocò un ulteriore tumulto a Gerusalemme per aver voluto introdurre, attraverso la reggia d'Erode, scudi con il nome dell'imperatore, seppure, questa volta, senza immagini; a seguito dell'intervento di Erode Antipa presso Tiberio, l'imperatore dette ordine che gli scudi fossero trasferiti a Cesarea[551].

Lo storico di Alessandria dice che Pilato era «intransigente, testardo e duro», e tra i difetti del suo operato elenca «la frode, la violenza, la ruberia, la tortura, le offese, le frequenti esecuzioni senza processo e una crudeltà costante e intollerabile».

È probabile che la politica di Pilato sia stata ispirata a quella antisemita di Seiano e dall'assenza di un prefetto nella provincia di Siria, che la potesse rendere più mite.

Con la caduta di Seiano a Roma (31 d.C.), anche la politica di Pilato si fece meno violenta; nelle monete che fece coniare nel 32 d.C., l'ultimo anno di cui se ne conserva traccia, non appaiono più segni pagani che potessero offendere gli Ebrei.

Da un lato Gerusalemme al tempo di Gesù non aveva statue pagane o con l'effigie degli imperatori; dall'altro vi erano alcuni fattori comuni che provocavano incontentezza nella popolazione e facilitavano la creazione di sommosse, come il concentramento di soldati romani durante le feste, per timore di insurrezioni quando la città era piena di gente; la continua presenza di legionari romani;

---

[549] Vd. *Mc.*15,6.
[550] Vd. *Lc.*23,12.
[551] Vd. PHILO, *legatio ad Caium* 299-305.

il diritto dell'autorità romana di nominare i sommi sacerdoti; il controllo sull'attività cultuale nel santuario da parte del procuratore romano, che manteneva presso di sé i paramenti del sommo sacerdote.

Era quindi evidente a tutti che Roma fosse la padrona suprema; il tributo che le veniva pagato era pesante e l'esazione era affidata ad imprenditori privati o pubblicani.

I sacerdoti sadducei ed i saggi farisei erano normalmente contrari ad atti di violenza contro Roma, ritenendo che la liberazione sarebbe arrivata, al tempo prestabilito, dal cielo; è questo il clima in cui si rinforzarono le credenze messianiche, interpretate però da molti come un incitamento alla lotta armata, sull'esempio di quello che era accaduto due secoli prima con la rivolta di Giuda Maccabeo; questo è il clima in cui si svolse la predicazione religioso-sociale del galileo Gesù, nei giorni di tensione della Pasqua, quando una grande folla proveniente da ogni parte del paese e dalla diaspora si trovava a Gerusalemme.

Questa è la situazione che Tacito ha definito «*sub Tiberio quies*»[552].

La società ebraica del tempo era divisa in particolare fra sadducei, farisei ed esseni.

Dato il rilievo che aveva il santuario nella vita del popolo e di Gerusalemme, si può comprendere come un posto speciale fosse serbato ai "*cohanim ghedolim"* o *sommi sacerdoti* ed anche ai semplici "*cohanim"*, incaricati del servizio divino nel santuario; tali famiglie erano aristocratiche e, generalmente, ricche[553].

Come si è detto essi appartenevano alla famiglia di Sadoc e ad altre poche famiglie; chi appartenesse ad una famiglia di cui non vi era dubbio che la purità sacerdotale fosse stata osservata di generazione in generazione, da Aronne, fratello di Mosé, fino a quei giorni, poteva partecipare al lavoro nel santuario ed essere nominato sommo sacerdote; costui svolgeva anche attività politica ma la sua nomina dipendeva ora dal governatore romano.

I sacerdoti appartenevano per lo più ai *zedukim* o sadducei, che non prestavano fede alla tradizione orale: per loro esisteva soltanto la *Torah* scritta, che si doveva rispettare alla lettera (a meno che non avessero anch'essi una chiara tradizione contraria). Ciò nonostante la tradizione conosce alcuni sommi sacerdoti che appartenevano ai farisei, come Shim'on Hazaddik e Jehoshua ben Gamla.

La divisione fra sadducei e farisei non era soltanto una divisione nell'interpretazione della *Torah*; anche dalle fonti talmudiche che riportano delle discussioni esistenti, ci si può rendere conto che si trattasse di due correnti spirituali e sociali; fra l'altro i sadducei non credevano nella risurrezione dei morti, nella vita dell'anima nel mondo futuro e negli angeli.

Nonostante che all'inizio i discendenti di Sadoc ed i Maccabei fossero divisi, all'epoca di Gesù essi si erano ormai riuniti, grazie anche a legami famigliari.

Già durante l'ultimo periodo d'esistenza del santuario i sadducei si sentono

---

[552] Vd. PUBLIUS CORNELIUS TACITUS, *Historiae* 1,5 ss. con l'elenco dei dieci gradi di santità da Erez Israel a Gerusalemme ed al santuario.

[553] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Vita* 1.

obbligati a seguire le opinioni dei farisei; la distruzione del santuario non costituirà la vittoria del fariseismo, ma renderà evidente una situazione che ormai esisteva *de facto* da tempo.

Dovette essere difficile per un sommo sacerdote cercare di non agire secondo l'insegnamento della legge orale, una volta che i farisei avessero spiegato al popolo cosa tale legge richiedesse; la *Mishnah* riporta che nei casi in cui il sommo sacerdote si trovasse da solo nel servizio divino, egli era obbligato a giurare che avrebbe agito secondo la legge orale.

I sadducei, come partito, scomparvero con la caduta del santuario, anche se il loro insegnamento avrà ancora influenza nell'ebraismo posteriore e ne troviamo tracce ancora nel VI secolo[554].

L'origine dei "*prushìm*" o farisei, risale ai tempi di Esdra; il nome indica separazione dall'impuro, dal male e si identifica con "*kedushah*", la santità che si ottiene con l'unione al Signore e con l'osservanza delle sue "*Mizvoth*"; i farisei hanno sottolineato che accanto alla *Torah* scritta ne esistesse una orale, per la quale fossero chiamati a completarla; la *Torah* non viene spiegata solo letteralmente.

Il dovere di studiarla incombe su tutto il popolo ebraico ed ognuno ha il dovere di adempiere i precetti del Signore in ogni settore della vita, in ogni momento. Essi hanno educato il popolo ad essere fedele a Dio ed alla sua *Torah* in ogni frangente ma hanno anche stabilito che non si può imporre una regola che la maggior parte delle genti non è in grado di osservare: il sacerdozio non ha nulla di particolare rispetto all'agire di un altro uomo di fronte a Dio; una persona semplice del popolo che ha studiato la *Torah* «perfino un bastardo conoscitore della Scrittura» ha la precedenza su un sommo sacerdote ignorante[555].

Quello che conta è la fede[556], unita allo studio ed all'osservanza della "*halakhah*": a ciò chiunque può arrivare, senza aver bisogno, cioè, di intermediari.

I farisei adoperarono prima di tutti l'espressione «Padre nostro che sei nel Cieli»: il padre non ha bisogno di mediatori per comunicare con i suoi figli: dalla terra al cielo, diceva un rabbino, c'è un cammino di cinquecento anni ma non appena un uomo sospira o magari medita una preghiera, Dio è lì ad ascoltarlo[557].

La loro forza fu grande in seno al popolo, se ne consideravano le guide e naturalmente si trovavano all'opposizione dei sadducei, che rappresentavano l'aristocrazia: seppero confortarlo e salvarlo dalle rovine della distruzione del santuario.

Fu opinione del gruppo, per esempio, che il sacrificio pubblico dovesse provenire dall'offerta di tutto il popolo e non dai doni di singoli: è evidente in questo il

---

[554] Come si può apprendere dalla Novella 146 di Giustiniano «*ὁ αυτός βασιλεύς 'Αρεοβίνδω τῶ 'επάρχω πραιτωρίαν*».

[555] Vd. *Mishnah*, *Orayot* 3,8.

[556] Il giusto vivrà nella sua fede *Habacuc* 2,4 e *Talmud Baulì*, *Maccot* 24ª.

[557] Vd. *Devarìm*, *Rabbah* 2,10.

tentativo di limitare l'influenza dei ricchi sacerdoti: anche permettendo i sacrifici dei peccatori[558].

Si può pertanto comprendere il modo di esprimersi di Paolo: «secondo la più squisita setta della nostra religione, son vissuto fariseo»[559], anche se non è da vedere nei farisei, specialmente dopo la caduta del santuario, una corrente vera e propria ma la maggior parte del popolo ebraico (non manca chi sostiene che a un certo momento i farisei siano divenuti un partito politico)[560]; è certo tuttavia che essi abbiano dovuto prendere posizione di fronte alla dinastia asmonaica e ai suoi sacerdoti, al governo romano ed ai governatori.

Al tempo di Erode vissero due saggi farisei: Thel el Nasi (presidente del Sinedrio) e Shammai; le due scuole erano divise nel modo di interpretare la *Torah* e normalmente quella del primo era più conciliante, cercando di facilitarne l'applicazione ed era anche più ben disposta ad accogliere proseliti in seno all'ebraismo:

> «[…] Di nuovo si tratta di uno straniero che viene un giorno a presentarsi davanti a Shammai e gli dice: convertimi alla condizione che mi insegni la *Torah* mentre sto su un sol piede. Shammai lo cacciò via con l'asta d'architetto che teneva fra le sue mani. Si recò allora da lui (facendo la stessa domanda) che lo convertì e gli disse: quello che è odioso ai tuoi occhi, non farlo al tuo prossimo. Questa è tutta la *Torah*. Il resto non è che commento, va' e studia»[561].

I farisei hanno dato forma anche ad una peculiare dogmatica, se può passare il termine, grazie alla spiegazione dei concetti di peccato e di pentimento, del ritorno a Dio e del giusto cammino; la risposta divina riposa nel perdono ("*salachti*" ho perdonato, secondo la parola usata da Dio a Mosè, dopo il peccato del vitello d'oro); i rapporti fra uomo e Dio sono ispirati ad amore ed obbedienza, ad un'*imitatio* dello stesso.

L'ebraismo che sopravvisse alla distruzione è quello secondo l'insegnamento farisaico, che fece proprio il versetto dei Salmi di servire il Signore con gioia. Commentando un altro versetto (112, 1): «beato l'uomo che trova sommo diletto nei suoi comandamenti», un maestro fariseo faceva notare: «che trova diletto nei suoi comandamenti, ma non nel premio che vi è congiunto»[562].

I farisei hanno insegnato che religione e morale non sono due cose distinte, ma una sola cosa; l'unione fra l'intelletto ed il cuore è costituita dalla *Torah*; per dirla con Robert Travers Herford[563] "il fariseismo è un profetismo applicato".

---

[558] Vd. *Mishnah*, *Chulin* 5,1.

[559] Vd. *Acta Apostolorum* 26,5 «προγινώσκοντές με ἄνωθεν, ἐὰν θέλωσι μαρτυρεῖν, ὅτι κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην αἵρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας ἔζησα Φαρισαῖος».

[560] Cfr. M. VITELLI, *Popolarità e influenza dei farisei nel giudaismo palestinese del I secolo*, in M.B. DURANTE MANGONI-G. JOSSA (a cura di), *Giudei e Cristiani nel I secolo. Continuità, separazione, polemica*, Trapani 2006, pp. 13-66.

[561] Vd. *Talmud Baulì*, *Shabbat* 31ª.

[562] Vd. *Talmud Baulì*, *Avodah Zharab* 19ª.

[563] Cfr. R.T. HERFORD, *Christianity in Talmud and Midrash*, London 1905, p. 79.

Molto vicini al rigore dei farisei, si collocano gli esseni. Se ne è detto a più riprese, ma giova insistere su qualche considerazione che più li riguarda. Essi davano importanza soltanto al lato individuale del servizio divino, trascurando il popolo, da cui anzi si tenevano a distanza, andando ad abitare lontani dalle città in zone separate, in villaggi della Giudea meridionale, presso il Mar Morto.

Si occupavano di agricoltura, dividendo fra loro i beni; ogni mattina si immergevano nel fiume per mantenere la purità del corpo. Come già si è osservato «Giovanni Battista è così vicino agli esseni da non potersi escludere che abbia fatto parte della loro comunità, ma dovette senza dubbio lasciarla perché contrario alla loro tendenza settaria»[564]; Giovanni bagnava nel Giordano quelli che venivano per purificarsi ed anche Gesù, suo parente, fu da lui battezzato.

Allo stesso modo si è detto che fra il popolo si sviluppò anche il movimento patriottico degli zeloti, amanti della libertà, insofferenti dell'asservimento ai Romani da cui desideravano liberarsi ad ogni costo.

È a questo movimento che, secondo alcuni studiosi moderni[565], sarebbe appartenuto Gesù, rivoluzionario messianico e quindi pericoloso per i rapporti con la capitale; saranno essi gli strenui difensori di Gerusalemme e di Massada ma la via seguita dall'ebraismo farisaico fu quella di rabban Jochanan ben Zhakkai, che preferì uscire da Gerusalemme ormai assediata e fondare, con il consenso del governo romano, una scuola talmudica a Yavne, che diventerà da allora (70 d.C.) il centro spirituale, la sede del Sinedrio e che permise la sopravvivenza dell'ebraismo.

In quel periodo, a Gerusalemme, in quanto centro spirituale dove pervenivano gli Ebrei da ogni parte del mondo, trovavano luogo tante lingue diverse, tuttavia, tre erano le più diffuse: l'ebraico, l'aramaico ed il greco.

3. Funzione istituzionale del Tempio

Il santuario ed il Monte del Tempio che vide Gesù erano quelli ricostruiti ed ampliati da Erode; fra le sue varie opere architettoniche, che, almeno in parte, ancor oggi si possono ammirare, la ricostruzione del santuario fu la più impegnativa ed ebbe senz'altro anche lo scopo di accattivarsi l'opinione pubblica ebraica che gli era generalmente ostile.

I lavori di ingrandimento si svolsero a nord, sud ed ovest mentre la parte orientale, che veniva identificata dall'opinione pubblica con il Tempio costruito da Salomone, non venne toccata. Nel suo discorso, fatto ad una riunione del popolo, Erode espresse tutta la sua soddisfazione per la decisione di dedicarsi alla grandiosa impresa di edificare «la costruzione più santa e più bella fra tutto quello che è stato fatto ai giorni nostri»[566].

---

564 Cfr. D. FLUSSER, *La setta di Qumrân* cit., pp. 19 ss.

565 Cfr. R.A. HORSLEY-J.S. HANSON, *Banditi, profeti e messia: movimenti popolari al tempo di Gesù*, Torino 1995.

566 Riportato da TITUS FLAVIUS JOSEPHUS in *Antiquit.* 15,382-387; cfr. anche D. FLUSSER, *Jesus*, Genova 1976, p. 149; L. LEVINE, *Jerusalem in it's Splendor*: *a History of the City in the Second Temple Period*, Jerusalem 1998, pp. 95 ss.

Il lavoro nel santuario durò vari anni e quando fu terminato esso venne considerato una delle meraviglie del mondo Mediterraneo; ma anche qui, nel luogo più santo dell'ebraismo, non mancavano i segni della presenza romana, con l'aquila d'oro al di sopra di una delle porte.

Il Tempio di Gerusalemme costituì il centro spirituale dell'ebraismo, anche se non bisogna dimenticare che già allora esistevano nel paese altri centri minori indipendenti (come il "*Beth hakeneset*" e le scuole) in cui veniva studiata la *Torah* e venivano recitate le preghiere, centri che permisero all'ebraismo di sopravvivere una volta che il santuario fu distrutto. Il popolo dimostrò grande devozione ed attaccamento al luogo sacro, partecipando anch'esso, in una certa misura, a qualche parte del servizio divino (i sacrifici) che veniva svolto solo lì (nelle sinagoghe non veniva esercitata, infatti, nessuna attività sacrificale, neppure dopo la distruzione del santuario); tuttavia l'ingresso nella maggior parte del Tempio era escluso agli stessi Ebrei, e solo i sacerdoti potevano entrarvi, anch'essi con particolari precauzioni e per svolgere quello che è chiamato la "*avodah*", per l'appunto, il servizio divino; per quanto riguarda poi il *Sancta Sanctorum* (quella parte, cioè, del Tempio ove veniva custodita l'Arca dell'alleanza) esso era accessibile al solo sommo sacerdote, nel solo giorno di *Kippur*.

Il *Sancta Sanctorum* era vuoto, e ciò stava a significare che la presenza divina doveva trovare posto, per così dire, nel cuore dei fedeli, secondo il versetto biblico: «[…] e mi faranno un santuario e dimorerò in essi» (in essi, cioè nei cuori e non in esso, nel santuario)[567]. Le cerimonie del culto erano affidate ai *cohanìm*, ventiquattro sacerdoti che si alternavano ogni settimana, mentre le riunioni degli Ebrei avevano luogo nei cortili che circondavano ai tre lati, nord, ovest e sud il santuario vero e proprio (cioè quello originale, costruito da Salomone). Giuseppe Flavio racconta nelle *Antiquitates Iudaicae*[568] che il re (*scelomò*) circondò il Tempio con una balaustra (*gheision*), come si chiama nella lingua del paese, cioè τρίνχος in greco, dandole un'altezza di tre cubiti; in tal modo era proibito alla moltitudine l'accesso nell'interno, indicando che l'entrata era riservata ai sacerdoti.

Fuori di questa cinta costruì un cortile quadrangolare, dai grandi e larghi portici con alte porte: vi entravano quelli del popolo che erano in stato di purità e che avevano ubbidito alle prescrizioni della legge.

Con la ricostruzione del Tempio e del Monte del Tempio da parte di Erode la superficie risultò, nel suo complesso, il doppio di quella del Tempio salomonico; ciò spiega la necessità di apporre delle steli che indicassero chiaramente fino a che punto fosse lecito ad un non ebreo di avanzare sul Monte, senza entrare in quelle parti che corrispondevano al santuario salomonico, e il cui ingresso, come già detto, non era permesso, *sic et simpliciter*, neppure agli Ebrei.

Giuseppe Flavio, riferendosi alla costruzione di Erode, così si esprime

[567] Vd. *Es.* 25,8.
[568] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* 8,3,9.

διὰ τούτου προϊόντων ἐπὶ τὸ δεύτερονἱερὸν δρύφακτος περιβέβλητο λίθινος, τρίπηχυς μὲν ὕψος, πάνυ δὲ χαριέντως διειργασμένος: ἐν αὐτῷ δὲ εἱστήκεσαν ἐξ ἴσου διαστήματος στῆλαι τὸν τῆς ἁγνείας προσημαίνουσαι νόμον αἱ μὲν Ἑλληνικοῖς αἱ δὲ Ῥωμαϊκοῖς γράμμασιν μηδένα ἀλλόφυλον ἐντὸς τοῦ ἁγίου παριέναι: τὸ γὰρ δεύτερον ἱερὸν ἅγιον ἐκαλεῖτο. καὶ τεσσαρεσκαίδεκα [μὲν] βαθμοῖς ἦν ἀναβατὸν ἀπὸ τοῦ πρώτου, τετράγωνον δὲ ἄνω καὶ τείχει περιπεφραγμένον ἰδίῳ[569].

Chi si inoltrava attraverso questa parte scoperta in direzione del secondo Tempio, lo trovava circondato da una balaustra di pietra, alta tre cubiti e lavorata con grande finezza; in essa erano collocate a uguale distanza colonnette che preammonivano circa la legge della purificazione (alcune in caratteri greci e altre in caratteri latini) affinché nessuno straniero entrasse dentro il luogo sacro: poiché il secondo Tempio era chiamato santo.

Vi si saliva dal primo mediante quattordici gradini, e costituiva un'area superiore quadrangolare, recintata all'intorno da un muro.

Negli scavi archeologici svoltisi nelle vicinanze della struttura, sono state ritrovate due steli con questa iscrizione:

«*Nessuno straniero penetri entro la balaustra che sta attorno al Tempio e nel recinto. Colui che vi fosse sorpreso, sarà causa a sé stesso della morte che seguirà*»[570].

Sul punto si tornerà diffusamente.

Attorno al santuario vi erano le guardie: «*in tre posti i sacerdoti montavano di guardia* (durante la notte, per l'onore e la dignità della casa dcl Signore) *nel santuario, nella stanza di Abtinas, nella sede elevata dei sacerdoti e nel focolaio*»[571].

La *Mishnah*[572] descrive quale altra attività veniva svolta, oltre ai sacrifici. Diceva loro il presidente:

«pronunciate la benedizione; ed essi la pronunciavano; poi leggevano i Dieci Comandamenti; quindi il primo squarcio dello Sbema (Ascolta, Israele, il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno. E amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue forze); poi il secondo e il terzo; quindi pronunciavano col popolo le tre benedizioni, cioè delle verità storiche, del culto e la benedizione della sezione uscente».

[569] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell.* 5,5,193-195.

[570] Riporterò in seguito il testo originale (cap. IV) che qui leggo nella traduzione di E. GABBA, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, *Sintesi dell'Oriente e della Bibbia* 3, Roma 1958, pp. 118-121.

[571] Vd. *Mishnah*, *Tamid* 1,1.

[572] Vd. *Mishnah*, *Tamid* 5,1.

Dal canto loro i leviti cantavano i salmi. I cantici che gli stessi pronunciavano nel santuario erano i seguenti: nel primo giorno (della settimana, cioè di domenica) pronunciavano il salmo: «[…] *Al Signore appartiene la terra e quant'essa contiene, l'universo e quelli che vi abitano* (Salmo 24)»; nel secondo cantavano: *Grande è il Signore, e sommamente lodato nella città del nostro Dio, sul monte Santo* (Salmo 48); nel terzo cantavano: *Dio risiede nella radunanza dei giudici e in mezzo ai giudici egli sentenzia* (Salmo 82); nel quarto cantavano: *Dio vindice, Signore, Dio vindice, risplendi* (Salmo 94); nel quinto cantavano: *Giubilate a Dio nostra forza, strepitate al Dio di Giacobbe* (Salmo 81); nel sesto cantavano: *Il Signore regnò, si vestì di magnificenza* (Salmo 93); nel Sabato cantavano il cantico del giorno di Sabato (Salmo 92): *Salmo, cantico per un tempo avvenire; per quel periodo di completa calma e riposo, cioè per la vita eterna*».

Durante le tre feste di pellegrinaggio, *Pesach* (Pasqua), *Shavuot* (Pentecoste) e *Succot* (Capanne) moltissimi Ebrei si recavano a Gerusalemme per pregare e portare il sacrificio al santuario, che costituiva così un punto di riunione per tutto il popolo[573].

Filone d'Alessandria testimonia che per ogni festa migliaia di Ebrei accorrevano al Tempio, da migliaia di città, per mare e per terra, dall'est e dall'ovest, dal nord e dal sud[574]. Ed è proprio in occasione della solennità pasquale che anche Gesù decise di salire a Gerusalemme ed al santuario; egli doveva aver appreso questo inse-gnamento dai suoi genitori, come racconta Luca (2,41): «*i suoi genitori andavano ogni anno a Gerusalemme per la festa di Pasqua; probabilmente questa doveva essere considerata la regola generale*».

Come detto più volte, nel periodo sotto la dominazione romana le feste di pellegrinaggio costituivano un periodo di particolare tensione; da un lato il governo romano temeva che gli Ebrei approfittassero della riunione in massa a Gerusalemme per preparare ribellioni contro Roma, facendo trasferire nella capitale una grande quantità di truppe; dall'altro, proprio la presenza di tali truppe nei periodi e nei luoghi più santi all'ebraismo, ricordava l'amara realtà della conquista romana; tale presenza infastidiva gli Ebrei, provocando incidenti frequenti (di cui si è visto in Luca 13,1).

Il pellegrinaggio esercitò una grande influenza su Gerusalemme, anche dal punto di vista economico: i viandanti spendevano somme di denaro sia durante il loro soggiorno sia per offerte e carità; secondo alcuni studiosi dovette esservi un afflusso di circa 125 000-180 000 persone, oltre ai 60 000-80 000, circa, abitanti di Gerusalemme mentre da fonti rabbiniche sembra doversi pensare ad un numero di dodici milioni e da Giuseppe Flavio a due milioni e mezzo[575].

Era questo il periodo in cui il santuario e Gerusalemme divenivano il vero centro della vita ebraica; qui si riunivano sacerdoti, leviti, israeliti, maestri della *Torah*, predicatori, profeti ed anche non Ebrei; era in queste occasioni che il

[573] Vd. *infra* l'iscrizione di Teodoto.
[574] Vd. PHILO, *De specialibus Legibus* 1,69-70.
[575] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell.* 6,423-426.

sentimento religioso raggiungeva il suo apice. Pur se non formalmente obbligate al pellegrinaggio vi partecipavano anche le donne, mogli e figlie.

Secondo la regola, gli abitanti nella città non potevano esigere un prezzo per dare un posto da dormire, i pellegrini però trovavano il modo di lasciare regali a chi li aveva ospitati, oppure lasciando loro le pelli degli animali sacrificati, anch'esse assai care; la letteratura rabbinica testimonia che non vi fu chi rimase senza un letto e nessuno si lamentò che il posto che gli era stato riservato durante il suo soggiorno gli era troppo stretto. I pellegrini potevano trascorrere la notte anche fuori città ma il giorno in cui veniva offerto il sacrificio o l'agnello pasquale doveva essere trascorso interamente nella stessa[576]. Più in particolare fu stabilito che chi si trovava fuori da Israele pregasse nella sua direzione; chi si trovasse in Israele pregasse in direzione di Gerusalemme; chi si trovasse a Gerusalemme, pregasse in direzione del santuario, e chi si trovasse sul Monte del Tempio, pregasse in direzione del *Sancta Sanctorum*, onde i cuori di tutti i fedeli fossero diretti verso lo stesso luogo.

In linea generale anche le sinagoghe dovevano essere costruite seguendo lo stesso principio[577].

Da varie fonti si apprende che nel Monte del Tempio i saggi erano soliti svolgere attività di studio e di insegnamento della *Torah*; rabban Gamliel rispondeva lì alle domande che gli venivano rivolte e da lì usava inviare lettere in Galilea e nella Giudea meridionale; rabban Jochanan ben Zhakkai insegnava ai suoi allievi nel santuario ed anche Gesù svolse una parte della sua attività didattica su quel monte. Era questa anche la sede del Sinedrio e di alcuni tribunali del paese, e non mancava su tal monte un gran palazzo ove veniva svolta la vita politica, sociale, giuridica ed economica.

L'attività del santuario implicava un cospicuo ritorno economico, sia per l'acquisto delle bestie per i sacrifici, sia per cambiare le monete estere, che portavano i pellegrini, con monete locali, ed è probabile che spesso tali operazioni danneggiassero l'atmosfera di santità del luogo.

Come è probabile che spesso vi fossero discussioni a sfondo politico che «scaldassero» gli animi; già al tempo di Erode vi erano soldati sui tetti delle case circostanti per sorvegliare che venisse mantenuto l'ordine pubblico.

Nelle sinagoghe della diaspora gli Ebrei avevano il diritto di raccogliere denaro, sia per gli usi comunitari sia per inviarlo in Palestina, al santuario di Gerusalemme.

---

[576] Vd. *Sifrè Numerorum* 151; *Sifrè Deuterenomii* 134 e *Mt.* 26,17-18; era tuttavia usanza trascorrere tutti i giorni delle feste di pellegrinaggio a Gerusalemme, come si deduce anche da Luca (2,43): «passati i giorni della solennità essi ritornarono [...] era usanza cantare i salmi dell'*Hallel (Psalm.* 113-118) mentre veniva mangiato il sacrificio pasquale: dopo che cantarono l'*Hallel*, uscirono verso il monte degli Ulivi (*Mt.* 26,30; *Mc.* 14,26). Al santuario doveva essere volto il pensiero di ogni orante, dovunque egli si trovasse: chi cavalca un asino volga il pensiero al *Sancta Sanctorum* (*Mishnah, Berachot* 4,5; la discussione nel Talmud di Gerusalemme mette in risalto la connessione fra il *Sancta Sanctorum* terrestre e quello celeste, facendo presente che in ogni caso bisogna volgere il pensiero al cielo)».

[577] Vd. *Talmud Baulì, Berachot* 4,8.

Le somme raccolte suscitavano spesso la cupidigia delle autorità locali che cercavano di appropriarsene con la scusa di tasse municipali dovute dagli Ebrei o di divieti di esportazione di valuta; Cesare e Augusto emisero editti intesi a limitare tale abuso, ma ciò non impedì a governatori disonesti, come Flacco, di agire diversamente[578].

Un trattato della *Mishnah*, "*Shekalìm*" o sicli da offrire al santuario, si occupa del dovere di offrire il «mezzo siclo», per permettere il regolare svolgimento della vita cultuale: anche Gesù pagò il mezzo siclo; è da notare che il pagamento di questo tributo, che era obbligatorio per i soli maschi adulti ma che in pratica veniva pagato anche dai minori e dalle donne e che doveva essere offerto da ognuno, ricco o povero che fosse (non si trattava infatti di un tributo particolarmente elevato), rinforzava il senso di collegamento e di unione fra ogni membro del popolo ebraico ed il santuario di Gerusalemme: con i soldi del mezzo siclo venivano offerti i sacrifici quotidiani e quelli delle feste, onde tutti gli Ebrei, anche quelli residenti nella diaspora, venivano ad essere partecipi del servizio divino effettuato nel santuario.

Vari trattati della *Mishnah*, specialmente il quinto ordine *Kodasbìm* o delle cose sacre, riguardano i sacrifici e le attività svolte nel santuario: si tratta di un ordine strettamente collegato all'attività sacrificale[579].

Da qui una caratteristica dell'ebraismo rabbinico come verrà foggiato dalla "*Mishnah"*; da un lato non si potevano considerare aboliti per sempre i sacrifici, che fino a poco tempo prima avevano costituito la parte essenziale del culto sacro, e si pregava per la loro restaurazione; d'altro lato ci si rendeva conto della necessità di trovare una diversa via per servire Dio fino a che non fosse stato ricostruito il santuario di Gerusalemme anche se nessuno poteva prevedere quando mai ciò si sarebbe verificato; ecco quindi la soluzione offerta: la sinagoga (chiamata "*Mikdash meat*" o piccolo santuario), la scuola e la casa si sostituiscono al Tempio; lo studio, le opere buone, le preghiere, il cuore contrito ai sacrifici.

Ha scritto ancora Herford[580]: «Il Tempio era l'altare, la sinagoga era il focolare, ed in ambedue ardeva il fuoco sacro. Con la caduta del Tempio il fuoco si spegne sull'altare calpestato sotto il calcagno brutale del conquistatore, ma ardeva ancora nel focolare, e la sinagoga sopravvisse per proteggere e preservare la religione dei farisei, da quel giorno fino ad oggi»[581].

4. Le sinagoghe

Già da quando esisteva il Tempio esistettero delle sinagoghe, come luoghi di studio, riunione e preghiera. Ecco quanto si apprende da un'iscrizione in greco, risalente alla prima metà del I secolo d.C. rinvenuta a sud est di Gerusalemme (e che quindi probabilmente Gesù ebbe occasione di conoscere), che mi piace

---

[578] Cfr. G. VALDITARA, *op. cit.*, cui rinvio per la precedente letteratura.

[579] Tale ordine avrà, dopo la distruzione del santuario di Gerusalemme (70 d.C.) soltanto scopo di studio sacro, nello spirito del versetto del profeta Osea: «*suppliremo i sacrifici con le nostre labbra* (14,3)».

[580] Cfr. R.T. HERFORD, *Christianity in Talmud* cit., p. 79.

[581] Cfr. A.M. RABELLO, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani* cit., pp. 659.

leggere nella puntuale traduzione di Gabba[582].

> Teodoto, figlio di Vetteno, sacerdote e archisinagogo, figlio di archisinagogo, nipote di archisinagogo, edificò la sinagoga per la lettura della legge e per l'insegnamento dei precetti, e l'ospizio e le stanze e le installazioni idrauliche per (uso d') alloggio a chi ne abbia bisogno (venendo) dall'estero, la quale (sinagoga) fondarono i suoi padri e gli anziani e Simonide.

Triplice è il compito della sinagoga, secondo questa iscrizione: 1) la lettura della *Torah*, 2) l'insegnamento dei precetti (funzione quindi pedagogica), 3) la funzione di dare alloggio a chi veniva da lontano (in questo caso, soprattutto durante le feste di pellegrinaggio). Non solo in vari paesi della diaspora era necessario tradurre la *Torah* in greco affinché il popolo ne capisse il contenuto ma anche in vari luoghi di Israele era necessaria una traduzione in aramaico. Veniva letto un versetto con la sua traduzione, cosa che richiedeva parecchio tempo: è comprensibile come in Israele la lettura della *Torah* venisse completata in tre anni-tre anni e mezzo.

Oltre alla *Torah*, venivano letti brani dei profeti, come si può apprendere anche dal passo già letto di Luca[583].

È certo che la sinagoga servisse anche da luogo di preghiera[584]. Essa divenne un'istituzione tipicamente farisaica.

Da fonti talmudiche (*J. Meghillat* 1,73) si sa che quattrocentottanta sinagoghe vi erano a Gerusalemme, ed ognuna aveva una scuola per lo studio della *Bibbia* ed una scuola per lo studio della *Mishnah*.

Molto spesso esse venivano costruite per gli Ebrei delle varie diaspore[585]. Tre sinagoghe, attribuite al periodo precedente al 70 a.C., sono state ritrovate in Israele: a Gamla, a Massada e sull'Erodione.

Specialmente nella diaspora la sinagoga rappresentò contemporaneamente la comunità e il suo luogo di riunione e preghiera.

Più particolarmente Luca[586] testimonia l'esistenza di una sinagoga a Nazareth

> Καὶ ἦλθεν εἰς Ναζαρά, οὗ ἦν τεθραμμένος καὶ εἰσῆλθεν κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαβ βάτων εἰς τὴν συναγωγήν, καὶ ἀνέστη ἀναγνῶναι.

Nella sinagoga i sacerdoti non avevano quel posto particolare che era serbato loro nel santuario; nella preghiera benedicevano il popolo e durante le letture della *Torah*, veniva loro riservata la chiamata per la prima parte delle stesse: per il resto

---

582 Cfr. E. GABBA, *op. cit.*, pp. 79-82.
583 Vd. *Lc.* 4,16-22.
584 Cfr. A.M. RABELLO, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani* cit., pp. 659.
585 Vd. *Acta Apostolorum* 6, 9 «[...] ἀνέστησαν δέ τινες τῶν ἐκ τῆς συναγωγῆς τῆς λεγομένης Λιβερτίνων καὶ Κυρηναίων καὶ Ἀλεξανδρέων καὶ τῶν ἀπὸ Κιλικίας καὶ Ἀσίας συζητοῦντες τῷ Στεφάνῳ». Alcuni della sinagoga detta dei "Liberti" e di quella dei "Cirenei e degli Alessandrini", unitamente a quella dei "Giudei di Cilicia e di Asia".
586 Vd. *Lc.* 4,16.

vigeva l'uguaglianza assoluta ed il posto più importante veniva assunto da chi era più saggio, da chi cioè avesse studiato di più.

È vero che il rabbino veniva «ordinato» al suo officio; ma si trattava soltanto di un riconoscimento del grado di conoscenza a cui la persona era arrivata e la sua autorità dipendeva dal suo carattere, dalla sua preparazione, dai suoi pregi mentali.

Come detto più volte, compito dei migliori maestri era quello di stabilire la "*halakhah"*, la regola cioè che avrebbe dovuto essere seguita dal popolo come vincolante e che veniva fissata in base alla maggioranza dei saggi riuniti nel Sinedrio.

5. Conflitti giurisdizionali e di attribuzione

Nel 6 d.C. la Giudea divenne provincia romana ed il governatore ne fu la suprema autorità anche in campo giudiziario, sia per la giurisdizione penale sia per quella civile. Giuseppe Flavio riporta nel *Bellum Judaicum* (2,8,1)

> Τῆς δὲ Ἀρχελάου χώρας εἰς ἐπαρχίαν περιγραφείσης ἐπίτροπος τῆς ἱππικῆς παρὰ Ῥωμαίοις τάξεως Κωπώνιος πέμπεται μέχρι τοῦ κτείνειν λαβὼν παρὰ Καίσαρος ἐξουσίαν.

Essendo stato ridotto a provincia il territorio di Archelao, vi fu mandato come procuratore Coponio, un membro dell'ordine equestre dei Romani, investito da Cesare anche del potere di condannare a morte.

Ciò nondimeno anche durante la dominazione romana la giurisdizione civile e quella amministrativa con ogni probabilità fu lasciata alle istituzioni amministrative locali, giudici del diritto nazionale.

Una serie di argomenti inducono a pensare che la Giudea sarà appartenuta a quella lista di paesi cui venne restituito il proprio diritto: «*leges suas recidere*»; gli abitanti si trovavano pertanto nella situazione di peregrini «*qui suis legibus utuntur*», essi vivevano «*secundum propriae civitatis iura*».

I tribunali ebraici della *Iudaea* dovevano avere la competenza di giudicare nelle vertenze fra Ebrei ed Ebrei; anche in altri luoghi le controversie fra cittadinidi una stessa città erano devolute al magistrato locale o al «*iudex peregrinus*».

È da supporre che tale competenza sia stata riconosciuta anche nel caso che si fosse trattato di una controversia fra Ebrei e stranieri.

Nonostante una certa diffidenza verso alcuni discorsi apologetici di Giuseppe Flavio, non mi sembra che vi sia un serio motivo per dubitare circa la situazione di fatto descritta dallo storico, la quale non contrasta con le altre fonti conosciute; nel discorso che attribuisce a Tito, il generale romano cerca di sapere quali fossero i motivi che avevano spinto gli Ebrei ad una rivolta continua, fin da quando Pompeo li assoggettò

> ἀπολούμενοι δὲ καὶ αὐτοὶ δικαίως, οἳ πρῶτον μὲν ἀφ᾽ οὗ Πομπήιος εἶλεν ὑμᾶς κατὰ κράτος οὐκ ἐπαύσασθε νεωτεροποιίας, ἔπειτα καὶ φανερὸν ἐξηνέγκατε πρὸς Ῥωμαίους πόλεμον[587];

[587] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell.* 6,6,329.

arrivando ad una precisa conclusione[588]

> τοιγαροῦν ὑμᾶς ἐπήγειρε κατὰ Ῥωμαίων ἡ Ῥωμαίων φιλανθρωπία, οἳ πρῶτον μὲν ὑμῖν τήν τε χώραν ἔδομεν νέμεσθαι καὶ βασιλεῖς ὁμοφύλους ἐπεστήσαμεν, ἔπειτα τοὺς πατρίους νόμους ἐτηρήσαμεν, καὶ ζῆν οὐ μόνον καθ᾽ ἑαυτοὺς ἀλλὰ καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους ἐπετρέψαμεν ὡς ἐβούλεσθε.
>
> «[…] *e allora a spingervi contro i Romani è stata evidentemente la mitezza di noi stessi Romani che in primo luogo vi concedemmo di abitare questa terra e di essere governati da re nazionali, e poi vi facemmo conservare le patrie leggi e vi lasciammo libertà di regolare come volevate non solo i vostri rapporti interni ma anche quelli con gli stranieri*».

Per contro la giurisdizione penale spettò esclusivamente all'autorità dell'*Urbe*.

Non sappiamo come i re della Giudea avessero svolto la giurisdizione penale e quale fosse la divisione di prerogative fra loro ed il Sinedrio; così come non è certo se Roma abbia permesso, e se si entro quali limiti, l'esercizio di un'autonomia giurisdizionale in materia penale.

A tale problema è connesso anche quello dello status di Gerusalemme: questa al tempo dei governatori romani era una πόλις?

Vari elementi caratteristici concorrono in questo senso: il consiglio cittadino (βουλέ), il segretario del consiglio (ἄρχοντες), i dieci buoni della città (δεκάπρωτοι), la casa del consiglio (βουλευτήριον).

Giuseppe Flavio (*Antiquit*. 20,11) ricorda anche l'assemblea dei cittadini della città (δῆμος).

Non è d'accordo Tcherikover[589] il quale ritiene che Gerusalemme non sarebbe stata una πόλις, dato il diverso carattere che ebbero gli organi surricordati.

Lo studioso fa notare la mancanza del γυμνάσιον.

Giuseppe Flavio avrebbe usato dei nomi noti al lettore ellenista per farsi comprendere, attribuendo dei nomi greci comuni ad organi aventi funzioni tipicamente ebraiche.

Per contro la dottrina maggioritaria[590] è propensa nell'affermare che la Gerusalemme del primo secolo fosse una πόλις non solo sulla base di Giuseppe Flavio

[588] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell*. 6,6,333-334.

[589] Cfr. A. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, New York 1959, pp. 67 ss.

[590] Cfr. J. COLLINS, *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Harlow 2010, pp. 123-136; A. TCHERIKOVER, *op. cit*., pp. 67 ss. cui rinvio per la rimanente letteratura; cfr. anche J. BLUTINGER, *Writing for the Masses: Heinrich Graetz, the Popularization of Jewish History, and the Reception of National Judaism*, Ucla 2003, pp. 78-90; M. WIENER, *Zur Würdigung des verfahrens*, in *Ben Chananja* 22 (1863), pp. 23 ss.

ma anche di altre fonti ebraiche, dei vangeli e di Cassio Dione; inoltre si è giustamente rilevato che il paragone deve essere fatto non con la πόλις classica bensì con le πόλεις esistenti nel periodo della dominazione romana.

Un altro problema è quello del più volte richiamato *ius gladii*.

C'è chi[591] ritiene che fosse riconosciuto al Sinedrio il potere di condannare a morte lo straniero che fosse entrato nel santuario di Gerusalemme, fosse egli anche un cittadino romano; tuttavia nessuna fonte, né romana, né ebraica permette, a mio avviso, di arrivare ad una tale conclusione; ritengo che la pena di morte per lo straniero che fosse penetrato nel Tempio non fosse comminata direttamente dal cielo, come ritennero Derembourg e Graetz[592] ma solo dall'uomo.

Come può rilevarsi in generale dall'assetto pubblico romano, mi sembra[593] e più precisamente sulla base dei rilievi di Anna Bellodi Ansaloni[594], gli esecutori della sentenza non dovettero essere le autorità romane, come ritennero Mommsen[595] e Rabello[596] e neppure il Sinedrio, come ritenne Juster[597]; dalle fonti, sulle quali si tornerà *ex professo*, risulta, che la pena di morte veniva eseguita da chi si trovava sul posto ed aveva assistito all'infrazione del divieto e tutto ciò nell'ambito di uno straordinario privilegio concesso agli Ebrei sulla base delle particolari caratteristiche delle terre amministrate.

6. La data degli avvenimenti

Un'attenta analisi del caso Gesù non può prescindere dalla data esatta in cui il processo venne celebrato[598]. Ma a tal proposito né il *Nuovo Testamento* né i primi scrittori cristiani forniscono notizie capaci di supportare le diverse opinioni prospettate dalla dottrina di cui mi sembrano più valide le idee di Josef Blinzler[599].

---

[591] Cfr. L. BERNARD, *Arab attitudes to Israel*, Yehoshafat Harkabi 1988, p. 248; p. 272.

[592] Vd. J. DERENBURG, *Commentaire de Maïmonide sur la Mischnah, Seder Tohorot*, Berlin 1887-89, pp. 121 ss.; H. GRAETZ, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, 3, Leipzig, Leiner 1900 (rist. Berlino 1998), pp. 88 ss.

[593] Cfr. più in generale V. GIODICE SABBATELLI, *Studi sull'ufficio del console*, Bari 2006; B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale*, cit., pp. 40 ss.; ID., *La giustizia penale in Roma antica*, Bologna 2013.

[594] Cfr. A. BELLODI ANSALONI, *Riflessioni sulla condotta processuale* cit., pp. 443-492.

[595] Cfr. TH. MOMMSEN, *Le droit* 1 cit., p. 283.

[596] Cfr. A.M. RABELLO, *Giustiniano, Ebrei e samaritani* cit., pp. 659 ss.; ID., *La giurisdizione civile nella Iudea romana fra il 63 a.C. ed il 70 a.C.*, in *Zakhor* 2 (1998), pp. 9 ss.

[597] Cfr. J. JUSTER, *op. cit.*, p. 127.

[598] Seppure per molti versi superato, lo studio più completo sulla cronologia di tutta la vita di Gesù rimane quello di D. LAZZARATO, *Chronologia Christi*, Napoli 1952, pp. 44 ss.; J. RATZINGER, *op. cit.*, 1, pp. 12 ss.; 2, pp. 11 ss.; 3, pp. 10 ss.

[599] Cfr. J. BLINZLER, *Giovanni* cit., pp. 85 ss.

Lo storico ricava dalla lettura di *Lc.* 3,1[600] e *Gv.* 2,20[601] alcuni elementi cronologici utili per risalire al periodo che ambientò la vita pubblica del nazareno.

E più precisamente da Luca si apprende che Giovanni Battista cominciò la sua predicazione nel quindicesimo anno del regno di Tiberio. Nello stesso tempo ebbe luogo ad opera dello stesso Battista anche il battesimo di Gesù e quindi l'inizio della sua vita pubblica.

Secondo il computo imperiale[602] il quindicesimo anno del regno di Tiberio va dall'agosto del 28 d.C. fino all'agosto del 29 d.C. ma già per il calcolo siriaco[603] esso cade tra il 27 e il 28 ottobre d.C.

Un secondo elemento cronologico si desume da un passo di Giovanni[604].

L'evangelista afferma che in occasione della prima Pasqua pubblica di Gesù, gli Ebrei dichiararono che da quarantasei anni si lavorava alla ricostruzione del Tempio di Gerusalemme. Giuseppe Flavio riferisce che Erode ne intraprese i lavori nel diciottesimo anno del suo regno coincidente con un lasso di tempo compreso tra il 20 e il 19 a.C.[605].

Poiché la ricostruzione vera e propria fu di certo preceduta da diversi preparativi è bene optare per il 19 a.C.

Se le notizie evangeliche sono esatte Gesù cominciò la sua predicazione intono al 28 d.C. (19 + 28 – 1 = 46). Questa data deve essere combinata con la durata della sua vita pubblica.

Mentre i sinottici dichiarano un solo anno, Giovanni lascia supporre una datazione più lunga, riferendo che il maestro salì a Gerusalemme per la Pasqua almeno tre volte per cui sommando questo periodo di due o tre anni si arriva al 30 o 31 d.C.

I quattro evangelisti sono unanimi circa il fatto che Gesù morì di venerdì pur

---

[600] «[...] Ἐν ἔτει δὲ πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος, ἡγεμονεύοντος Ποντίου Πιλάτου τῆς Ἰουδαίας, καὶ τετραρχοῦντος τῆς Γαλιλαίας Ἡρῴδου, Φιλίππου δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ τετραρχοῦντος τῆς Ἰτουραίας καὶ Τραχωνίτιδος χώρας, καὶ Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς τετραρχοῦντος, ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα». Gli avvenimenti si verificarono nell'anno decimoquinto dell'impero di Tiberio, mentre Pilato era governatore della Giudea, Erode era tetrarca della Galilea, e Filippo, suo fratello, tetrarca dell'Idumea, della Traconitide, Lisania e dell'Abilene. Erano sommi sacerdoti Anna e Caifa.

[601] «[…] εἶπαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι: τεσσεράκοντα καὶ ἓξ ἔτεσιν οἰκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος, καὶ σὺ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερεῖς αὐτόν». I Giudei dissero a Gesù: questo Tempio è stato costruito in quarantasei anni e tu in tre giorni lo farai risorgere?

[602] Cfr. D. LAZZARATO, *Chronologia* cit., p. 48 il quale distingue tra "computo imperiale" e "computo provinciale". Il quindicesimo anno del regno di Tiberio coinciderebbe con il 25 d.C. Gesù sarebbe nato il 6 a.C. e morto nel 29 d.C. a trentatré anni e tre mesi dopo la sua attività pubblica iniziata quando aveva trent'anni. Le pasque celebrate sarebbero quindi quattro e non tre come generalmente si ammette.

[603] Per il computo siriaco (forse seguito da Luca, originario della Siria) il primo anno di regno di un capo di Stato va dal giorno dell'insediamento fino al capodanno successivo. Tiberio s'insediò il 19 agosto del 14 d.C. ed il capodanno siriaco cadeva il primo di ottobre. Ne deriva che il primo anno del regno dell'imperatore coincide con il periodo compreso tra il 19 agosto ed il 30 settembre del 14 d.C. mentre il quindicesimo anno va dal 1° ottobre del 27 d.C. al 30 settembre del 28 d.C. Cfr. in questo senso J. BLINZLER, *Giovanni* cit., pp. 86-87.

[604] Vd. *Gv.* 2,20.

[605] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* 15,11,380.

non concordando sulla data certa del giorno che fu quasi sicuramente il 14 di Nisan.

Poiché secondo il calendario lunare in quegli anni il 14 di Nisan cadde di venerdì solo nel 30 e nel 33 d.C. ed essendo improbabile la seconda soluzione poiché in tal modo risulterebbe troppo lunga la vita pubblica del nazareno non resta che pensare al 30 d.C. Per una tale cronologia propendono ormai diversi studiosi ed in particolare Annie Jaubert[606] la quale vi muove per sostenere un'ipotesi assai interessante sulla data dell'ultima cena.

7. I prodromi dell'arresto

Verso l'anno 30 d.C., nell'ottavo giorno di Nisan, Gesù, i suoi discepoli ed altri seguaci, accolti da una grande folla che li acclamava, entrarono dunque in Gerusalemme per la Pasqua[607].

> «[…] Osanna! Benedetto colui che viene nel nome del Signore! Benedetto il regno che viene, del nostro padre Davide!»[608].

La Pasqua era una festa di pellegrinaggio, una delle tre che tutti gli Ebrei dovevano celebrare ogni anno[609]. Per tale occasione tutte le città si svuotavano persino quando la dislocazione della popolazione ebraica, sia entro che fuori i confini della Palestina, rese pressochè impossibile il raggiungimento di Gerusalemme. E per quanto la *Bibbia* ne imponesse la celebrazione solo ai maschi essi portavano con se le mogli e i figli[610] raggiungendo la città santa almeno una settimana prima.

La *Bibbia* proibiva a chiunque fosse stato attinto da impurità da cadavere di celebrare la festa

> ὁ ἁπτόμενος τοῦ τεθνηκότος πάσης ψυχῆς ἀνθ ρώπου ἀκάθαρτος ἔσται ἑπτὰ ἡμέρας οὗτος ἁγν ισθήσεται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ καὶ καθαρὸς ἔσται ἐὰν δὲ μὴ ἀφαγνισθῇ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ οὐ καθαρὸς ἔσται πᾶς ὁ ἁπτόμενος τοῦ τεθνηκότος ἀπὸ ψυχῆς ἀνθρώπου ἐὰν ἀποθάνῃ καὶ μὴ ἀφα γνισθῇ τὴν σκηνὴν κυρίου ἐμίανεν ἐκτριβήσεται ἡ ψυχὴ ἐκείνη ἐξ Ισραηλ ὅτι ὕδωρ ῥαντισμοῦ οὐ περιερραντίσθη ἐ{P'} αὐτόν ἀκάθαρτός ἐστιν ἔτι ἡ ἀκαθαρσία αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ἐστιν[611].

---

[606] Cfr. A. JAUBERT, *La date de la dernière* cit., pp. 149 ss.; H. JAMES, *Gesù nel giudaismo del suo tempo*, Torino 1994, pp. 15 ss.; J. RATZINGER, *op. cit*., 1, pp. 11-21; J. JOACHIM, *Gesù e il suo annuncio*, Brescia 1976, pp. 156 ss.; ID., *Gerusalemme al tempo di Gesù*, Bologna 2000, pp. 24 ss.

[607] Per la precisione si trattava di due celebrazioni separate: la Pasqua che durava un solo giorno e la festa degli Azzimi che durava i successivi sette giorni. La Pasqua cade nel quattordicesimo giornodel mese ebraico di Nisan, la festa degli Azzimi va dal quindicesimo giorno di Nisan fino al ventunesimo. Ai fini pratici si trattava di un'unica festa e i Giudei spesso indicavano l'intero periodo di otto giorni come la Pasqua o come gli Azzimi.

[608] Vd. *Mc.* 11,9 ss.

[609] Vd. *Es.* 23,14; 34,23; *Deut*., 16,16.

[610] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* 11,109.

[611] Vd. *Num*. 19,9 ss.

Erano pochi quelli che nel corso di un anno non rimanessero contaminati in quanto bastava trovarsi in una stanza con il defunto, toccarlo o camminare su una tomba. Per ritornare alla purezza occorreva una settimana

> […] καὶ περιῤῥανεῖ ὁ καθαρὸς ἐπὶ τὸν ἀκάθαρτον ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ καὶ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ καὶ ἀφαγνισθήσεται τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ καὶ πλυνεῖ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ λούσεται ὕδατι καὶ ἀκάθαρτος ἔσται ἕως ἑσπέρας[612].

Nel terzo e nel settimo giorno del periodo di purificazione il pellegrino contaminato veniva asperso con una miscela di acqua e ceneri di una giovenca rossa[613].

Nel pomeriggio del quattordicesimo giorno un membro di ogni gruppo portava al Tempio un agnello che veniva scuoiato e in parte sviscerato. Dopo di che veniva ripreso dal proprietario e arrostito per intero.

La sera si consumava la cena pasquale e poiché secondo l'usanza ebraica il passaggio da un giorno all'altro si compie al tramonto, il pasto si teneva in realtà nel quindicesimo giorno, il primo della festa degli Azzimi.

I vangeli non dicono se Gesù e i discepoli compirono le formalità della vigilia, ma raccontano che per la preparazione del banchetto il maestro ordinò agli apostoli di andare a Gerusalemme dove avrebbero incontrato un uomo con una brocca d'acqua. Dovevano seguirlo e vedere in quale casa entrasse per riferire al padrone che Gesù avrebbe usato la stanza superiore per la festa.

> Καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον, λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ: ποῦ θέλεις ἀπελθόντες ἑτοιμάσωμεν ἵνα φάγῃς τὸ πάσχα; καὶ ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ λέγει αὐτοῖς: ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν, καὶ ἀπαντήσει ὑμῖν ἄνθρωπος κεράμιον ὕδατος βαστάζων: ἀκολουθήσατε αὐτῷ, καὶ ὅπου ἐὰν εἰσέλθῃ εἴπατε τῷ οἰκοδεσπότῃ ὅτι ὁ διδάσκαλος λέγει: ποῦ ἐστιν τὸ κατάλυμά μου, ὅπου τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου φάγω; καὶ αὐτὸς ὑμῖν δείξει ἀνάγαιον μέγα ἐστρωμένον ἕτοιμον, καὶ ἐκεῖ ἑτοιμάσατε ἡμῖν. καὶ ἐξῆλθον οἱ μαθηταὶ καὶ ἦλθον εἰς τὴν πόλιν καὶ εὗρον καθὼς εἶπεν αὐτοῖς, καὶ ἡτοίμασαν τὸ πάσχα[614].

Tra l'entrata in Gerusalemme e la consumazione della cena si colloca l'episodio dei mercanti del Tempio dove Gesù rovesciò i tavoli dei cambiavalute e le sedie dei venditori di colombe

> Καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα. καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερὸν ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας καὶ τοὺς ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ, καὶ τὰς

---

612 Vd. *Num.* 19,9-10.

613 È possibile che i sacerdoti portassero un po' della particolare miscela alle altre città e ai villaggi nelle immediate vicinanze di Gerusalemme ma in genere i pellegrini dovevano purificarsi nella Città Santa e ciò richiedeva di arrivare una settimana prima dell'inizio della festa.

614 Vd. *Mc.* 14,12-16.

> τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν καὶ τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περιστερὰς κατέστρεψεν, 16 καὶ οὐκ ἤφιεν ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ, 17 καὶ ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς: οὐ γέγραπται ὅτι ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν; ὑμεῖς δὲ πεποιήκατε αὐτὸν σπήλαιον λῃστῶν. 18 καὶ ἤκουσαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς, καὶ ἐζήτουν πῶς αὐτὸν ἀπολέσωσιν: ἐφοβοῦντο γὰρ αὐτόν, πᾶς γὰρ ὁ ὄχλος ἐξεπλήσσετο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ. Καὶ ὅταν ὀψὲ ἐγένετο, ἐξεπορεύοντο ἔξω τῆς πόλεως[615].

Quest'ultima provocazione non è che un esempio di come il suo insegnamento avesse acuito il dissidio tra il particolarismo giudaico della legge, pilastro portante del fariseismo ufficiale, e quell'ideale universale di cui egli si faceva portatore.

I quattro evangelisti non nascondono la pericolosità di un messaggio per troppi versi rivoluzionario capace di intaccare, sotto troppi aspetti, posizioni consolidatesi da tempo e classi privilegiate niente affatto disposte a rinunciare alle loro prerogative.

Seppure Giovanni parli in più luoghi di Giudei non deve intendersi che la totalità del popolo fosse ostile a Gesù ed alla sua dottrina. L'intento di eliminarlo maturò con insistenza negli ambienti della classe dirigente, tra i sacerdoti, i farisei e gli scribi.

La sua politica sociale non mette in discussione l'autorità delle scritture, anzi come sottolinea il *Vangelo di Matteo*, l'attenzione verso la legge è considerata fondamentale.

Ciò che viene combattuto è un certo modo interpretativo. Di taluni comandi del vecchio testamento si era perso di vista il significato originario. Né la lettura maturata dagli scribi ne facilitava la comprensione.

Le prescrizioni create per adattare le antiche norme alle esigenze contemporanee erano divenute ben presto cogenti. Così sul piano pratico era invalsa la consuetudine di attenersi esteriormente a tutte le norme, qualsiasi fosse il contenuto, senza discernere tra i comandamenti di maggiore importanza e le disposizioni accessorie.

In questo coacervo di norme ugualmente importanti Gesù distinse tra i vari comandamenti. La legge è voluta da Dio ed è espressione della sua volontà e siccome la volontà di Dio è comprensibile anche la legge lo è, per cui va eseguita non perché così è stato detto ma perché è la volontà di Dio stesso.

Proponendo questa lettura autentica viene scardinato il sistema costruito dagli scribi e l'autorità della loro interpretazione, sottovalutando un insieme di regole che di fronte a certe situazioni concrete non avevano più valore: così Gesù guarisce e compie miracoli di sabato, siede a tavola con prostitute e pubblicani, non si lava le mani prima di mangiare.

A queste innovazioni si aggiunge la popolarità che la sua predicazione incontrava tra le masse, tanto da far temere ai notabili ebraici che i Romani avrebbero

[615] Vd. *Mc.* 11,15-19.

potuto trarne un pretesto per limitare ulteriormente i poteri del Gran Sinedrio.

In tale concorso di cause prende consistenza la volontà di sopprimere il nazareno.

Inizialmente si cominciò a far circolare la voce che i suoi miracoli fossero opera diabolica, si reclamò da lui un prodigio spettacolare con la speranza di comprometterlo se non fosse accaduto, si cercò di fargli prendere posizione su questioni controverse in modo da potergli muovere contro un partito. Ma presto arrivarono attacchi ben più pericolosi: si tentò di arrestarlo nella "Festa dei Tabernacoli" e della "Dedicazione del Tempio" dopo la cacciata dei profanatori e per ben due volte di lapidarlo. Dopo la resurrezione di Lazzaro il Sinedrio decise di occuparsi della questione in modo radicale. Nella seduta che si tenne qualche tempo prima di Pasqua, Caifa, il sommo sacerdote, sottolineò in maniera decisa la necessità di sopprimere Gesù per il bene della nazione.

È quindi evidente che quando egli decise di entrare in Gerusalemme per celebrare la festa, aveva ben presente il pericolo che correva portando la sua predicazione in un ambiente le cui autorità erano tutte convinte della necessità di eliminarlo. Né un tale proposito sarebbe stato distratto dalle festività: esse al contrario acuivano un clima di tensioni già di per se incandescente.

Infatti, da Marco e da Matteo, già dopo la guarigione dell'uomo dalla mano rinsecchita in giorno di sabato, può apprendersi che i farisei e gli erodiani avevano deciso di eliminare Gesù

> καὶ ἐξελθόντες οἱ Φαρισαῖοι εὐθὺς μετὰ τῶν Ἡρῳδιανῶν συμβούλιον ἐδίδουν κατ' αὐτοῦ ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν[616] […] ἐξελθόντες δὲ οἱ Φαρισαῖοι συμβούλιον ἔλαβον κατ' αὐτοῦ, ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν[617].

Più di un commentatore ritiene questo dato riferito con approssimazione ma la *Mishnah* determina

> «*che chiunque dopo avvertimento, profana il sabato, è condannabile alla pena di morte, per lapidazione* (*Sanhedrin* 7,6-8)».

Anche nelle interpretazioni più restrittive è naturalmente lecito di sabato curare chi è in pericolo di morte ma non malattie croniche, come quella di cui qui si tratta (probabilmente un'atrofia muscolare), che, a parere dei farisei, deve essere trattata o il giorno prima o quello dopo il sabato. Anche a motivo delle parole di Gesù che accompagnarono il miracolo non ci sono dubbi che la sua azione fosse una provocazione didattica[618].

---

[616] Vd. *Mc.* 3,6.

[617] Vd. *Mt.* 12,14.

[618] Cfr. sul punto W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus*, Berlin 1977, p. 96. Altri riferimenti in J. BLINZLER, *Il processo* cit., pp. 78 ss.; P. BENOIT, *Jésus devant le Sanhedrin*, in *Angelicum* 20 (1943), pp. 143-165; A.N. SHERWIN WHITE, *Roman Society* cit., pp. 340-379; A. STROBEL, *Die Stunde der Wahrheit*, Tübingen 1980, pp. 123 ss.; K. KERTELGE, *op. cit.*, p. 145; R.E. BROWN, *La morte del Messia* cit., pp. 12 ss.; C. MARUCCI, *Romani e diritto romano nel Nuovo Testamento*, in

Altrove Gesù viene accusato di bestemmiare (*Mc.* 2,7) e di nuovo di non rispettare il riposo sabbatico, perlomeno come lo interpretavano i farisei.

L'ingresso trionfale in Gerusalemme suscita reazioni scandalizzate a causa delle sottolineature profetiche e messianiche e della volontà di purificare il Tempio con la conseguente disputa sull'autorità di Gesù[619], colmando, per così dire, la misura. Per quanto se ne sappia non era proibito, neanche nell'area del Tempio, ai laici di insegnare o discutere questioni relative alla *Torah*. Tuttavia, pur non essendo del tutto sicuro che già prima del 70 a.C. i rabbini venissero ordinati in senso formale con l'imposizione delle mani, è praticamente certo che la continua prassi magisteriale di Gesù (che non fu un rabbino in senso tecnico) suscitò sconcerto non solo nel popolo, ma soprattutto tra i dotti e i farisei. Ciò che invece fu di certo percepito dai responsabili del Tempio come scandaloso e come grave disturbo dell'ordine costituito fu la cosiddetta "purificazione" del luogo sacro, riportata, con leggere variazioni, da tutti e quattro i vangeli[620].

In aggiunta alla tassa per il Tempio, che, a differenza del tributo romano di cui parla Marco nella notissima disputa (12,13-17), il giudeo devoto pagava più che volentieri[621], altre offerte dovevano essere versate non già mediante le innumerevoli monete che soprattutto i pellegrini portavano con sé dai vari paesi della diaspora (*denarii* e *assarii* romani, dracme, stateri greci, *ieqel* ebraici o delle altre città aventi diritto di battere moneta) ma solo nella forma dello *ieqel* di Tiro, città che aveva fama di essere la migliore zecca del tempo[622].

Altri argomenti muovono in tal senso:

1) la pratica necessità dei cambiavalute (*Mc.* 11,15), una congrega approvata dal personale del Tempio (che avrebbe dovuto garantire anche l'onestà nell'imporre il cambio), presente su tutto il territorio giudaico ma soprattutto nell'area della struttura, e che aveva il diritto di esigere una soprattassa[623];

2) la circostanza che i venditori di animali da offrire in sacrifico fossero necessari per i semplici fedeli, a motivo delle numerose restrizioni cultuali (solo alcuni

---

Diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca, M.P. BACCARI (a cura di), Roma 1994, pp. 37-74; P. PAJARDI, *Il processo* cit., pp. 89 ss.; H.K. BOND, *Pontius Pilate in history and interpretation*, Cambridge 1998, pp. 111-156; G. JOSSA, *Il processo di Gesù*, Brescia 2002, pp. 121 ss.

[619] Su questa importante pericope cfr. C. MARUCCI, *Die implizite Christologie der sogenannten Vollmachtsfrage (Mk 11,27-33)* in *Zeitschrift für katholische Theologie* 108 (1986), pp. 292-300.

[620] L'unica differenza rilevante è il fatto che *Gv.* 2 la collochi all'inizio della vita pubblica di Gesù mentre i tre sinottici nei giorni immediatamente prima della Passione.

[621] Vd. la pericope di Matteo (17,24-27).

[622] Cfr. i trattati mišnici *Šëqalim* 1,7 e *Bërako*t 7,7). La base è *Esodus 3*0,13 ss.; erano tenuti a pagare tutti gli Israeliti maschi (liberi) che avessero compiuto i vent'anni; tutti dovevano pagare la stessa cifra (mezzo *šeqel*, al tempo di Gesù uguale ad una dracma o due denari): lo scopo era il mantenimento del Tempio e di tutte le sue attività. È impossibile valutare con qualche precisione a quanto corrispondesse tale somma; in *Mt.* 20,2 si presuppone che il salario per una giornata di lavoro fosse di un denaro; senza argomentazioni P. BILLERBECK, *Kommentar* cit., p. 156 dà come equivalente 1,30 reichsmark.

[623] Sulla materia cfr. E. LAMBERT, *Les changeurs et la monnaie en Palestine du Ier au III^e^ siècle de l'ère vulgaire d'après les textes talmudiques*, in *Revue des Études juives* 51 (1906), p. 52 e pp. 217-244; (1907), pp. 24-42.

animali, per di più senza difetti potevano essere offerti[624]): solo essi potevano garantire che gli animali acquistati non sarebbero stati rifiutati dai leviti del santuario. D'altronde l'*Antico Testamento* stabilisce che non è lecito apparire al cospetto di Dio a mani vuote (*Es*. 23,15; 34,20), principio che valeva anche per i poveri. Anche prescindendo, per ora, dal comportamento di Gesù processo che lo avesse riguardato, è innegabile che le sue azioni, nell'ambito delle coordinate giuridiche della prima metà del I secolo d.C., offrono ampie motivazioni di accusa da parte delle autorità religiose. Per ciò che concerne i racconti evangelici, mentre Marco (14,1), seguito da Luca (22,2), attribuisce la decisione di eliminare fisicamente Gesù ai sommi sacerdoti e agli scribi, Matteo (26,3) aggiunge ai primi gli anziani del popolo. Solo Luca inserisce qui e in un altro luogo (22,52) anche gli «στρατηγοί τοῦ ἱεροῦ[625]».

Secondo Paul Billerbeck e Hermann Strack[626], non è del tutto chiaro quali funzionari del Tempio descritti dalla *Mishnah* intendesse indicare il terzo evangelista. Probabilmente si tratta del funzionario, pure appartenente alla classe sacerdotale, chiamato "*sëgan*". Non c'è comunque dubbio che si tratti del Gran Sinedrio o perlomeno di uno dei suoi gruppi fondamentali in funzione esecutiva.

L'etrata in Gerusalemme - Giotto, Padova, Cappella degli Scrovegni.

[624] Ad esempio *Lv*. 5,15,18; *Num*. 28,3,19; *Es*. 46,4,6,13.
[625] Come anche, al singolare, in *Acta Apostolorum* 4,1; 5,24,26.
[626] Cfr. P. BILLERBECK-H. STRACK, *op. cit*., pp. 100 ss.

8. Dalla "delatio" di Giuda alla cattura

I vangeli riportano come due giorni prima della Pasqua fu convenuto che l'arresto di Gesù dovesse avvenire senza clamori e ciò per evitare ogni prevedibile disordine (*Mc.* 14,1-2)[627]. Tanta discrezione contrasta con la volontà di eseguire la cattura durante le festività quando, secondo l'insegnamento rabbinico, i malfattori venivano puniti affinchè la sanzione spiegasse il più vasto monito contro le folle di pellegrini che si recavano a Gerusalemme[628]. Non pochi dubbi comporta l'esecuzione dell'arresto in rapporto a diversi elementi. Per quanto riguarda le condizioni di procedibilità in *Gv.* 11,57[629] si legge che tutta la popolazione fu invitata a denunciare il luogo in cui si trovava il nazareno che ormai sceglieva posti sempre più nascosti per riunirsi e pregare con i discepoli. Per Blinzler[630] si trattò di un bando ufficiale di cattura dietro la corresponsione di una ricompensa. Ad esso rispose proprio uno degli apostoli, Giuda Iscariota[631], il quale dopo aver rivelato al Sinedrio l'Orto del Getsemani tradì il maestro indicandolo con un bacio[632].

Matteo in 26,47-51 descrive così la cattura

> Καὶ ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος ἰδοὺ Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα ἦλθεν καὶ μετ' αὐτοῦ ὄχλος πολὺς μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων ἀπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ πρ εσβυτέρων τοῦ λαοῦ. ὁ δὲ παραδιδοὺς αὐτὸν ἔδωκεν αὐτοῖς σημεῖον λέγων: ὃν ἂν φιλήσω αὐτός ἐστιν: κρατήσατε αὐτόν. καὶ εὐθέως προσελθὼν τῷ Ἰησοῦ εἶπεν: χαῖρε, ῥαββί: καὶ κατεφίλησεν αὐτόν. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ, ἑταῖρε, ἐφ' ὃ πάρει. τότε προσελθόντες ἐπέβαλον τὰς χε ῖρας ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐκράτησαν αὐτόν. καὶ ἰδοὺ εἷς τῶν μετὰ Ἰησοῦ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἀπέσπασεν τὴν μάχαιραν αὐτοῦ καὶ πατάξας τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχιερέως ἀφεῖλεν αὐτοῦ τὸ ὠτίον.

---

[627] «[...] Ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας, καὶ ἐζήτουν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς πῶς αὐτὸν ἐν δόλῳ κρατήσαντες ἀποκτείνωσιν: ἔλεγον γάρ: μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, μήποτε ἔσται θόρυβος τοῦ λαοῦ (*Mancavano intanto due giorni alla Pasqua e agli azzimi e i sommi sacerdoti e gli scribi cercavano il modo di impadronirsi di lui con l'inganno per ucciderlo. Dicevano infatti non durante la festa perché non succeda un tumulto di popolo*)». Cfr. qualche spunto in B. LUCREZI, *op. cit.*, pp. 50 ss.

[628] Nel trattato *Sanhedrin* 10,11,4 si chiede di punire i malfattori in occasione delle solennità religiose affinchè la pena serva da esempio alla folla di pellegrini che raggiungevano Gerusalemme. Cfr. per tutti J.S.I. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques des deux premier siècles de l'Eglise*, Roma 1955, nt. 1899.

[629] «[...] Δεδώκεισαν δὲ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἐντολὰς ἵνα ἐάν τις γνῷ ποῦ ἐστιν μηνύσῃ, ὅπως πιάσωσιν αὐτόν (intanto i sommi sacerdoti e i farisei avevano dato ordine che chiunque sapesse dove si trovava lo denunziasse, perché essi potessero prenderlo)».

[630] Cfr. J. BLINZLER, *Il processo* cit., pp. 69-70.

[631] Per tutti cfr. J. BLINZLER, *Il processo* cit., pp. 69-72, il quale ritiene che Giuda fosse originario di Karioth, una città della Giudea meridionale. Anche sotto il profilo psicologico egli è dunque diverso dagli altri discepoli che per quanto ne sappiamo provenivano tutti dalla Galilea.

[632] Il drappello di agenti non conosceva Gesù e tanto meno lo avrebbe identificato di notte. Il segnale stabilito avrebbe indicato il maestro con certezza ed evitato a Giuda le prevedibili reazioni degli apostoli. Era infatti consuetudine che gli allievi baciassero i maestri sulla fronte ed il volto, quale riconoscimento di dipendenza e di venerazione.

«Mentre il Maestro ancora parlava, venne Giuda, uno dei dodici, e insieme con lui una gran turba con spade e bastoni, mandata dai gran sacerdoti e dagli anziani del popolo. Il traditore aveva dato loro un segnale, dicendo: "Quello ch'io bacerò, è lui prendetelo". E subito avvicinandosi a Gesù disse "Salve o Maestro" e lo baciò. Allora, fattisi tutti avanti misero le mani addosso a Gesù e lo catturarono».

Parte della dottrina[633] ha voluto vedere nel gesto di Giuda una *delatio domini*[634].

L'istituto compare per la prima volta nel sistema giuridico romano attraverso il testo della *Lex Sempronia*, che lo realizza nella comunicazione del nome del delinquente e di tutto ciò che risulta utile ad identificarlo attraverso una dichiarazione verbale compiuta davanti al magistrato ed in presenza dell'accusato: «*in ious educito nomenque eius deferto*».

Cicerone[635] riporta la *delatio* non più nell'accezione della *Lex Sempronia* ma come termine idoneo ad identificare un atto complesso riferibile ad un effettivo e concreto esercizio del diritto di accusa.

Da qui la dilatazione dei suoi presupposti soggettivi (attinenti alla capacità del postulante) e la necessità di una richiesta preliminare (*postulatio*) come filtro per la regolare costituzione del rapporto processuale. Ed in questo stesso significato l'istituto è conservato dal diritto imperiale. Nell'ottica della *cognitio extra ordinem*, la *delatio* è comprensiva di tutte le attività dell'accusatore idonee ad instaurare il procedimento (*crimen deferre*)[636]: non solo dell'indicazione del nome del criminale ma anche della fattispecie penale, della data di presentazione, del tempo e del luogo in cui il reato è stato commesso.

Ne consegue che il bacio di Giuda non integra la *delatio* romana. Né la figura dello stesso rientra in quella del delatore. Le fonti non accennano in nessun luogo ad un atto di accusa idoneo a sorreggere formalmente la denuncia dell'apostolo.

Secondo l'opinione dominante[637]il tradimento di Giuda è invece il risultato di un accordo pagato trenta monete d'oro dal Sinedrio già sicuro del modo in cui lo scomodo predicatore doveva essere eliminato

«*consilium fecerunt ut Jesum dolo tenerent et occiderent*[638]».

La volontà del collegio di non conferire un mandato di cattura regolare, così come previsto dalla legge, tornerebbe evidente nel combinato disposto del già

---

633 Cfr. per la dottrina più risalente TH. MOMMSEN, *Droit pénal romain*, 2, Paris 1984, pp. 52 ss.; cfr. di recente M.F. PETRACCIA, *op. cit*., pp. 50 ss.; pp. 100 ss.

634 Cfr. sul tema M. BIANCHINI, *Le formalità costitutive del rapporto processuale romano*, Milano 1964, pp. 18 ss.

635 Vd. MARCUS TULLIUS CICERO, *Brutus* 48,177; 60,216.

636 Vd. D. 28,7 (Ulpianus 5 *ad Sab*.) *sub impossibili condicione vel alio mendo factam institutionem placet non vitiari*; D. 48,5 (Ulpianus 1 *de adult*.) *haec lex lata est a Divo Augusto*.

637 Sono di questa opinione G. ROSADI, *op. cit.*, pp. 88 ss.; P. DE FRANCISCI, *Brevi riflessioni sul processo di Gesù*, in *Studi in onore di* G. GROSSO, 1, pp. 3-25; C. NARDI, *Il processo* cit., pp. 48 ss.; G. LONGO, *Il processo di Gesù* cit., pp. 350 ss.; D. CASTELLI, *La legge del popolo ebreo nel suo svolgimento storico*, Firenze 1884, pp. 123 ss.

638 Vd. *Mt.* 26,3,5; *Mc.* 14,1-2; *Lc.* 22,2.

citato *Gv.* 11,57 con un passo degli *Acta Apostolorum*[639]

> Ὁ δὲ Σαῦλος, ἔτι ἐμπνέων ἀπειλῆς καὶ φόνου εἰς τοὺς μαθητὰς τοῦ κυρίου, προσελθὼν τῷ ἀρχιε ρεῖ 2 ᾐτήσατο παρ' αὐτοῦ ἐπιστολὰς εἰς Δαμα σκὸν πρὸς τὰς συναγωγάς, ὅπως ἐάν τινας εὕρῃ τῆς ὁδοῦ ὄντας ἄνδρας τε καὶ γυναῖκας, δεδεμέ νους ἀγάγῃ εἰς Ἰερουσαλήμ.

Saulo andò dal sommo sacerdote e richiese da lui lettere per le sinagoghe di Damasco, perché, se avesse trovato dei seguaci per quella via, uomini o donne, avrebbe potuto condurli in catene a Gerusalemme.

Ed ancora lo stesso suicidio di Giuda e soprattutto la conseguente decisione del Sinedrio circa l'uso dei denari dell'accordo paleserebbero l'irritualità della cattura

> οἱ δὲ ἀρχιερεῖς λαβόντες τὰ ἀργύρια εἶπαν: οὐκ ἔξεστιν βαλεῖν αὐτὰ εἰς τὸν κορβανᾶν, ἐπεὶ τιμὴ αἵματός ἐστιν. συμβούλιον δὲ λαβόντες ἠγόρασαν ἐξ αὐτῶν τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως εἰς ταφὴν τοῖς ξένοις.

I gran sacerdoti raccattate quelle monete dissero: «*Non si possono mettere nel Tesoro del Tempio, perché è prezzo di sangue*». E tenuto consiglio comperarono con esse il Campo del Vasaio per seppellire i forestieri[640].

Altri dubbi riguardano i soggetti che procedettero all'arresto.

Giovanni non distingue tra le persone che catturarono Gesù.

Egli riferisce che un gruppo di soldati[641] avrebbe affiancato i servi del Sinedrio[642] e le guardie del Tempio seguendo Giuda nell'orto degli ulivi.

I termini usati "σπεῖρα", "ξῖλιαρχος" sono gli stessi cui ricorrono gli altri evangelisti per indicare le coorti romane di stanza nell'Antonia ed il loro comandante. La partecipazione di queste ultime alla misura restrittiva postulerebbe una piena conoscenza del caso da parte di Ponzio Pilato e quindi l'incongruenza della traduzione di Gesù davanti al Sinedrio anziché di fronte al governatore. Ma il prosieguo del racconto di Giovanni esclude una tale soluzione. Nel momento in cui Gesù si trova di fronte a Pilato questi ignora completamente i termini della questione. Inoltre non è pensabile che i sinottici abbiano taciuto un fatto così importante. Matteo e Marco parlano solo di un drappello di uomini inviato dal Sinedrio mentre Luca, il più informato sul sistema militare romano tanto da conoscerne le singole coorti, non accenna minimamente alla presenza romana. Con ogni probabilità Giovanni mutuò i termini "σπεῖρα" e "ξῖλιαρχος" in modo atecnico per riferirsi ad un distaccamento, una squadra di soldati[643]. Quando invece deve indicare forze ap-

---

[639] Vd. *Acta Apostolorum* 9,1-2.

[640] Vd. *Mt.* 27, 6-7.

[641] La fortezza Antonia era la sede delle guarnigioni di Gerusalemme ed era situata esattamente di fronte al Tempio.

[642] Come si è detto i servi del Sinedrio erano un corpo di militari preposto agli arresti ed al mantenimento dell'ordine pubblico nella città e nelle campagne. Esso si distingueva dalle guardie del Tempio che invece potevano eseguire gli arresti solo all'interno del luogo sacro.

[643] "σπεῖρα" ritorna con questo significato in *Mc.* 15,16; *Mt.* 27,27; *Acta Apostolorum* 21,31; *Acta*

partenenti alle milizie romane, l'evangelista, usa sempre il termine "στρατιώτες".

Secondo i sinottici Gesù fu arrestato da un corpo composto di soli Giudei, inviati dal Sinedrio: Luca riferisce addirittura l'intervento di sommi sacerdoti, di scribi e di anziani.

Seppure venga usata la parola "ὄξλος"[644] che generalmente indica una gran folla, è da escludere uno spiegamento consistente di uomini. Il comportamento tenuto dall'indagato fino a quel momento non lo rendeva necessario né tanto rumore avrebbe confortato la scelta del Sinedrio di non suscitare clamori.

Altri dubbi ancora investono la dinamica dell'arresto.

Non sono mancati gli studiosi che hanno ritenuto la cattura un atto illecito, addirittura come scrive Pietro De Francisci[645], un sequestro di persona esercitato *hominibus congregatis* e come tale punito severamente dalle leggi romane.

Il collegio avrebbe agito senza contestare un capo d'imputazione realizzando un deliberato di certo illegale. La decisione di prelevare Gesù non sarebbe derivata da un ordine dato regolarmente perché il Sinedrio non aveva una competenza in tal senso. Il diritto di inquisire e quindi di arrestare per delitti capitali sarebbe spettato solo alle autorità romane per effetto dell'annessione della provincia giudaica all'impero. Il movente doloso connesso all'incompetenza del Sinedrio sarebbe inoltre dimostrato dalla notorietà di cui l'accusato godeva in tutta la Giudea: proprio perché noto, chiunque avrebbe potuto accusarlo senza la necessità di ricorrere all'accordo di cui si è detto.

Né può sfuggire il contegno assunto dalle autorità giudaiche nei confronti di Pietro, uno dei dodici, il quale resistette a mano armata deturpando gravemente la faccia di uno degli esecutori dell'arresto. Se l'apostolo si fosse sottratto ad un ordine legittimo di certo non sarebbe rimasto impunito

> Τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς: ἀπόστρεψον τὴν μά χαιράν σου εἰς τὸν τόπον αὐτῆς: πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχαιραν ἐν μαχαίρῃ ἀπολοῦνται (Mt. 26, 52).

Già la Legge mosaica[646] contiene disposizioni penali (quasi tutte di natura pe-

---

Apostolorum 10,1 mentre ξῖλιαρχος in *Acta Apostolorum* 21,31; 22,24; 23,10. Di questa opinione cfr. per tutti TH. MOMMSEN, *Le droit* 1 cit., p. 280 nt. 2. *Contra* G. RICCIOTTI, *Vita* cit., p. 688 e C. NARDI, *Il processo* cit., p. 88 nt. 34, ritengono verosimile che un gruppo di soldati romani abbia partecipato all'arresto. La guardia del Tempio era affidata ad un corpo di leviti armati alle dipendenze del capitano. Durante la Pasqua però il procuratore romano mandava alcuni rinforzi per aumentare la vigilanza. Allo stesso modo anche F.M. URICCHIO-G.M. STANO, *Il Vangelo di Marco*, Milano 1966, p. 590 propendono per la veridicità del testo di Giovanni «[...] questo particolare che attesta la corresponsabilità dei Romani fin dall'inizio dell'azione contro il Maestro, è sicuramente storico, poiché va contro la tendenza, evidente in parecchi episodi della passione di scagionare i Romani ed ammettere la colpevolezza dei Giudei».

644 Difatti più che una moltitudine il termine "ὄξλος" dovrebbe tradurre una masnada scomposta.

645 Cfr. P. DE FRANCISCI, *Brevi riflessioni sul processo* cit., pp. 1-25. Lo studioso sostiene la più completa illegalità dell'arresto. Egli vede nel caso l'iniziativa di una turba sediziosa istigata dal collegio senza alcuna forma, rimasta impunita da Pilato nonostante i doveri della *Lex Iulia de vi publica et privata.*

646 Cfr. *Es.* 21,28; 24,25-27; *Lv.* 24,17; 19,20; *Deut.* 19,21.

cuniaria) simili a quelle previste dalla *Lex Iulia de vi publica et privata* contro gli autori di atti di resistenza e di lesioni personali[647].

Lo stesso *Talmud*[648] prescrive che il feritore debba essere tenuto in prigione fino a quando non sia stato provato che la lesione da lui inflitta non abbia cagionato né cagionerà la morte. Per gli storici più intransigenti[649]la cattura di Gesù, in quanto finalizzata alla soppressione di un ebreo, trasgredisce già di per sè la legge mosaica al di là delle forme con cui venne realizzata. È detto infatti nel *Levitico*[650]

> οὐ πορεύσῃ δόλῳ ἐν τῷ ἔθνει σου οὐκ ἐπισυστήσῃ ἐ αἷμα τοῦ πλησίον σου ἐγώ εἰμι κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν οὐ μισήσεις τὸν ἀδελφόν σου τῇ διανοίᾳ σου ἐλεγμῷ ἐλέγξεις τὸν πλησίον σου καὶ οὐ λήμψῃ αὐτὸν ἁμαρτίαν καὶ οὐκ ἐκδικᾶταί σου ἡ χείρ καὶ οὐ μνιεῖς τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν ἐγώ εἰμι κύριος.
>
> «Non sopprimere il tuo compagno, non sorgere contro il tuo sangue, non prendere vendetta e non serbare rancore contro i figli del tuo popolo».

Se l'arresto è incompatibile con il contenuto del patto intervenuto tra i giudici ed il traditore, la misura contro Gesù rileverebbe alla stregua di un sequestro di persona fatto ad occasione e per scopo di denuncia.

Di questo parere è Giovanni Rosadi[651] il quale ravvisa nell'arresto l'esecuzione di un deliberato fazioso del Sinedrio, un sequestro per l'appunto, niente affatto giustificato da un preciso capo d'imputazione.

Come scrive Marco in 14, 48-49

> Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς: ὡς ἐπὶ λῃστὴν ἐξήλθατε μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων συλλαβεῖν με: καθ' ἡμέραν ἤμην πρὸς ὑμᾶς ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων, καὶ οὐκ ἐκρατήσατέ με: ἀλλ' ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί.

Gesù presa la parola disse loro:

> «*Come contro un ladrone siete usciti con spade e bastoni per prendermi? Ogni giorno ero fra voi nel Tempio ad insegnare e non mi avete catturato*».

Dalle proteste contro l'arresto potrebbe dunque argomentarsi la mancanza di una motivazione giuridicamente sostenibile e forse più di una patologia inerentemente alle modalità esecutive della misura ma una più attenta analisi della situazione

---

[647] Il ferimento veniva valutato secondo la costituzione fisica della persona lesa, la qualità della percossa e del mezzo adoperato, la condizione sociale e pecuniaria del soggetto offeso. Vd. anche D. 48,6,1 (Marcianus 14 *Inst.*) e D. 48,3 (Ulpianus 2 *de off. procons*.).

[648] Vd. *Nechilt* 9; *Negizin* 6; *Sanhedrin* 78.

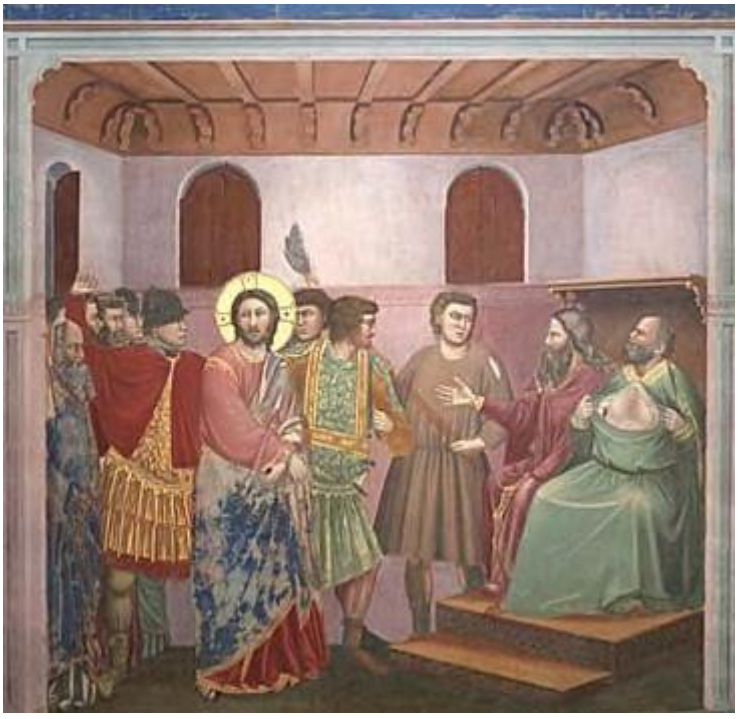
[649] Cfr. G. ROSADI, *op. cit.*, p. 175.

[650] Vd. *Lv.* 19,16-18.

[651] Cfr. G. ROSADI, *op. cit*., p. 53.

istituzionale esistente in Giudea porta a concludere per il contrario.

La dottrina più recente[652] ha ormai superato talune posizioni del passato propendendo per un'affermata competenza del Sinedrio in materia di misure cautelari. Per Piero Pajardi[653] l'arresto di Gesù rimane giustificato da una sorta di flagranza permanente per cui un capo d'imputazione vi era eccome. Come già detto nel 6 d.C. quando la Giudea passò all'impero, i Romani, seguendo una politica conforme alle altre province orientali, lasciarono in vita il tribunale autoctono concedendogli di operare secondo le proprie leggi ("*suis legibus uti*"). Ovviamente furono imposte delle limitazioni ma esse vennero avvertite come meno opprimenti rispetto a quelle di Erode, tant'è che il Sinedrio salutò positivamente il passaggio dagli Idumei ai Romani i quali non esautorarono il consiglio alla stregua di un tribunale spirituale, come osserva Daniela Piattelli[654]. Il consiglio continuò a fungere da foro competente per tutte le controversie non assorbite dai tribunali locali che non fossero competenza esclusiva del procuratore romano. Tra i poteri conservati va di certo incluso quello di procedere all'arresto di soggetti pericolosi o comunque tali da mettere a rischio l'ordine pubblico della comunità. Nessun dubbio può dunque sorgere sulla legittimità della misura ordinata dal Sinedrio.



Gesù davanti a Caifa - Giotto, Padova, Cappella degli Scrovegni

[652] Cfr. *infra*.
[653] Cfr. P. PAJARDI, *Il processo* cit., pp. 54 ss.
[654] Cfr. D. PIATTELLI, *Ricerche* cit., pp. 250 ss.

9. L'istruttoria di fronte ad Anna

In 18,12-14 e 19-24 Giovanni riferisce la presentazione di Gesù davanti ad Anna[655], il sommo sacerdote non più in carica. Questa presentazione, di cui tacciono gli altri evangelisti, è uno dei momenti più discussi di tutta la passione. Matteo e Marco[656] riportano due riunioni del Sinedrio, una notturna e l'altra di buon mattino, mentre Luca parla solo della seduta mattutina[657].

Dalla relazione del quarto evangelista emerge una scissione del procedimento sinedrile in due momenti di cui uno preliminare davanti ad Anna

> Ἡ οὖν σπεῖρα καὶ ὁ χιλίαρχος καὶ οἱ ὑπηρέται τῶν Ἰουδαίων συνέλαβον τὸν Ἰησοῦν καὶ ἔδησαν αὐτὸν, καὶ ἤγαγον πρὸς Ἄνναν πρῶτον: ἦν γὰρ πενθερὸς τοῦ Καϊάφα, ὃς ἦν ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου[658].
>
> «*La coorte pertanto, il tribuno e le guardie dei Giudei presero Gesù e, legatolo, lo condussero dapprima da Anna, essendo egli suocero di Caifa, il quale in quell'anno era sommo sacerdote ed il secondo (quasi del tutto ignorato) davanti al Sinedrio presieduto da Caifa*»
>
> ἀπέστειλεν οὖν αὐτὸν ὁ Ἄννας δεδεμένον πρὸς Καϊάφαν τὸν ἀρχιερέα.
>
> «*Anna, allora lo mandò da Caifa, il sommo sacerdote*[659]».

Anna interrogò l'inquisito. Sulla base delle rare fonti a disposizione è possibile stabilire che le domande si concentrarono essenzialmente sui discepoli e la dottrina.

L'anziano sacerdote espletò questa sorta di attività inquirente senza contraddittorio. Egli si rivolge solo al giudicabile ed in veste del tutto informale, anzi addirittura contro il principio ebraico per cui il singolo non può ergersi a giudice.

All'esame dell'inquisito sono presenti i servi del Sinedrio e solo qualche capo.

Gli stessi capitoli in cui si articola l'interrogatorio risultano discutibili.

---

655 Anna è Anano, figlio di Sethi. Di esso parla Giuseppe Flavio in (*Antiquit.* 18,26 ss. e 20,197) riportandolo come il padre fortunato di cinque figli, tutti sommi sacerdoti: Eleazar (16-17 d.C.), Gionatan (da Pasqua a Pentecoste del 37 d.C.), Teofilo (37 d.C.), Mattia (43-44 d.C.) ed Anano (62 d.C.) il quale ultimo fece lapidare Giacomo. L'autorità di Anna è talmente avvertita che Luca nel prologo del suo II capitolo vi ricorre per inquadrare cronologicamente la predicazione di Giovanni Battista: «[…] essendo sommi sacerdoti Anna e Caifa». Né stupisce che Giovanni in 18,24 lo chiami sommo sacerdote pur essendo stato destituito. Coloro che avevano ricoperto l'ufficio supremo ne conservavano il titolo anche dopo la cessazione.

656 Vd. *Mt.* 27,1 «[…] Πρωΐας δὲ γενομένης συμβούλιον ἔλαβον πάντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ κατὰ τοῦ Ἰησοῦ, ὥστε θανατῶσαι αὐτόν; *Mc.* 15,1 […] Καὶ εὐθὺς πρωῒ συμβούλιον ποιήσαντες οἱ ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν πρεσβυτέρων καὶ γραμματέων καὶ ὅλον τὸ συνέδριον, δήσαντες τὸν Ἰησοῦν ἀπήνε γκαν καὶ παρέδωκαν Πιλάτῳ».

657 Vd. *Lc.* 22,66 «[…] Καὶ ὡς ἐγένετο ἡμέρα, συνήχθη τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ, ἀρχιερεῖς τε καὶ γραμματεῖς, καὶ ἀπήγαγον αὐτὸν εἰς τὸ συνέδριον αὐτῶν».

658 Vd. *Gv.* 18,12-13.

659 Vd. *Gv.* 18,24.

Ad Anna preme sapere, più di ogni altra cosa, come mai Gesù sia riuscito a radunare un tale numero di discepoli, non nascondendo i sospetti di un'eventuale associazione segreta. L'imputato nega ogni addebito

> ἐγὼ παρρησίᾳ λελάληκα τῷ κόσμῳ: ἐγὼ πάντο τε ἐδίδαξα ἐν συναγωγῇ καὶ ἐν τῷ ἱερῷ, ὅπου πάντες οἱ Ἰουδαῖοι συνέρχονται, καὶ ἐν κρυπτῷ ἐλάλησα οὐδέν. τί με ἐρωτᾷς; ἐρώτησον τοὺς ἀκηκοότας τί ἐλάλησα αὐτοῖς: ἴδε οὗτοι οἴδασιν ἃ εἶπον ἐγώ[660]

rispondendo:

> «*io ho parlato palesemente al mondo. Ho sempre insegnato nella sinagoga e nel Tempio, dove si adunano tutti gli Ebrei e nulla ho detto in segreto. Perché m'interroghi? Interroga quanti udirono ciò di cui io parlai a loro. Ecco, quelli sanno che cosa ho detto*».

Il tono usato è libero e privo di qualsiasi timore, quasi inaudito per un processo del tempo. Giuseppe Flavio riferisce più volte che il giudicabile ebraico rendeva il suo atteggiamento il più servile possibile. Da qui la reazione sdegnata di una delle guardie che percosse Gesù[661]. La dottrina maggioritaria (Rosadi, Blinzler, Caldirola, Romano, Imbert, Pajardi)[662] esclude nella seduta davanti ad Anna ogni rilievo di carattere processuale o comunque giuridico.

Secondo un certo indirizzo, sul quale però s'innestano le più recenti opinioni di Miglietta in senso del tutto diverso[663], la procedura penale ebraica non avrebbe conosciuto una fase istruttoria per cui l'interrogatorio assunto dal sommo sacerdote non potrebbe rilevare alla stregua di un'inchiesta preliminare ufficiale.

Né potrebbe risultare legittima una qualsiasi iniziativa di Anna, il quale, non essendo più in carica, non ne aveva la competenza.

Priva di fondamento è pure l'ipotesi di un Sinedrio minore composto da ventitré membri, equivalente ad un tribunale di prima istanza presieduto dallo stesso. A parte il fatto che la *Mishnah* riferiva la competenza di questi tribunali ai soli reati di poca importanza, non può sfuggire che l'ordine eliminatorio provenga proprio dal Gran Sinedrio.

---

660 Vd. *Gv.* 18,20,21.

661 Vd. *Gv.* 5,22 οὐδὲ γὰρ ὁ πατὴρ κρίνει οὐδένα, ἀλλὰ τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκεν τῷ υἱῷ.

662 Cfr. G. ROSADI, *op. cit.*, pp. 28 ss.; J. BLINZLER, *Il processo* cit., p. 109; E. CALDIROLA, *Verbale del processo di Gesù nazareno*, Parma 1972, pp. 24 ss.; D. ROMANO, *op. cit*, pp. 90 ss.; J. IMBERT, *op. cit.*, p. 43.
P. PAJARDI, *Il processo* cit., pp. 124 ss. In senso parzialmente difforme cfr. E. BICKERMANN, *Utilitas crucis. Observations sur les récit du procès de Jésus dans les Evangiles canoniques*, in *RHR* 112 (1935), pp. 169-290. Giovanni avrebbe trascurato il processo di fronte al Sinedrio perché Gesù in seguito al mandato di cattura spiccato dal collegio era stato dichiarato *requirendus*, cioè criminale apertamente ricercato. Quando il *requirendus* veniva finalmente trovato lo si considerava reo confesso per cui il collegio si limitava a ratificare la sentenza già emessa. Per le critiche contro questa teoria rinvio a A. STEINWENTER, *Il processo di Gesù*, in *Jus* 3 (1952), pp. 471-490.

663 Cfr. M. MIGLIETTA, *I.N.R.I.* cit., pp. 198 ss.

Inoltre l'esistenza di un tribunale di prima istanza postulerebbe una giustizia organizzata per gradi di giudizio assolutamente impensabile nel contesto che ci occupa.

Con ogni probabilità Caifa consentì che il suocero ascoltasse Gesù per rinnovargli un segno di rispetto verso la sua autorità ed esperienza. Di certo sperò che dal colloquio emergessero informazioni utili per la trattazione del caso ma fallito lo scopo non gli rimase che rimettere l'imputato al giudizio del Sinedrio.

Resta da chiarire perché Giovanni volle inserire nel suo racconto questo episodio, a prima vista marginale, tralasciando il processo vero e proprio.

L'ipotesi più attendibile è che egli non abbia voluto ripetere quanto avevano già scritto gli altri evangelisti, preferendo completare le versioni precedenti e soffermarsi su un dato nuovo capace di risaltare negli stessi capitoli dell'interrogatorio di Anna la natura del consenso incontrato dal maestro fondato sulla vasta portata di un messaggio proprio per niente segreto o illegale.

10. Il Dibattimento Sinedrile

Gesù dunque dalla casa di Anna fu condotto nel luogo in cui si riuniva il Sinedrio. I vangeli non concordano né sul posto né sull'ora dell'adunanza. Luca (22,54) riferisce che il dibattimento fu celebrato nella casa del sommo sacerdote

> συλλαβόντες δὲ αὐτὸν ἤγαγον καὶ εἰσήγαγον εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἀρχιερέως: ὁ δὲ Πέτρος ἠκολούθει μακρόθεν.

Marco (14,53) che Gesù fu condotto dal sommo sacerdote

> Καὶ ἀπήγαγον τὸν Ἰησοῦν πρὸς τὸν ἀρχιερέα, καὶ συνέρχονται πάντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ γραμματεῖς.

Matteo (26,57) che il sommo sacerdote fosse Caifa

> Οἱ δὲ κρατήσαντες τὸν Ἰησοῦν ἀπήγαγον πρὸς Καϊάφαν τὸν ἀρχιερέα, ὅπου οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι συνήχθησαν.

Tutti citano il cortile del sommo sacerdote.

Si tratta quindi di appurare se gli evangelisti, riferendosi alla casa del sommo sacerdote, intendano alludere all'abitazione di Caifa oppure metaforicamente alla sede naturale del Sinedrio. La dottrina maggioritaria propende per la seconda soluzione[664].

[664] Cfr. in proposito D. PIATTELLI, *Lo portarono da Caifa, sommo sacerdote (Matteo 24, 57): la giurisdizione nel Sinedrio*, in F. AMARELLI-F. LUCREZI (a cura di), *Il processo contro Gesù* cit., pp. 65-85; (spanish translation *as Lo llevaron ante Caifás, Summo Sacerdote (Matth. 24.57)* in A. e F. FERNÀNDEZ DE BUJÀN (a cura di), *La jurisdiction del Sanedrìn, El proceso contra Jesùs*, Madrid 2002, pp. 57-72). Cfr. Anche J. BLINZLER, *Il processo* cit., p. 135 il quale scrive: «Si deve dunque ammettere o che al tempo di Caifa il Sinedrio si radunasse solitamente nel palazzo del sommo sacerdote anche quando non c'era urgenza, oppure che gli evangelisti, allorché parlano della casa del sommo sacerdote, intendano il luogo di riunione del Sinedrio. Questa mancanza di precisione nell'esprimersi si spiegherebbe con il fatto che il sommo sacerdote, in quanto presidente del Sinedrio, era la persona di maggior rilievo di tutta l'assemblea».

La letteratura rabbinica non riporta alcun caso, neppure straordinario, in cui il collegio si sia riunito nella dimora del sommo sacerdote. Né può essere accolta l'opinione di chi pensa ad un'eccezione giustificata dall'ora notturna della seduta.

A tal proposito Giuseppe Flavio parla di un edificio, "Βουλευτήριον" che sorgeva nei pressi dell'antica muraglia a ridosso della città alta. I Romani lo avrebbero distrutto dopo aver abbattuto il Tempio unitamente ai fabbricati limitrofi. Di conseguenza il sinedrio si sarebbe riunito al di fuori della cinta muraria della città alta e quindi del recinto del Tempio.

Per la *Mishnah* le adunanze venivano tenute nel cortile interno del santuario in un locale chiamato "*lishkath haggazit*" variamente tradotto[665].

Il *Talmud* babilonese riferisce che quarant'anni prima della distruzione del Tempio il collegio aveva abbandonato questo luogo per riunirsi nelle sale del mercato le quali sono state localizzate più o meno vicino al Monte degli Ulivi e non quindi sul Colle del Tempio[666].

Esclusa la probabilità che il Sinedrio si adunasse nel vestibolo rimangono le sale del mercato e la città alta, le quali seppure con nomi diversi potrebbero coincidere con il medesimo luogo.

Secondo Giovanni[667] tutto il dibattimento si svolse durante la notte mentre il deferimento a Pilato avvenne il giorno dopo. Allo stesso modo Marco e Matteo[668] riconducono alle prime ore del mattino la traduzione di Gesù davanti al governatore.

Luca[669] invece posticipa la riunione dei sinedriti allo spuntare del giorno

> Καὶ ὡς ἐγένετο ἡμέρα, συνήχθη τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ, ἀρχιερεῖς τε καὶ γραμματεῖς, καὶ ἀπήγαγον αὐτὸν εἰς τὸ συνέδριον αὐτῶν.
>
> «*Appena fu giorno gli anziani del popolo, i sacerdoti e gli scribi fecero condurre Gesù nel loro Sinedrio*».

Questa stridente contraddizione continua ad affaticare la dottrina[670].

A prescindere da Blinzler[671] che non trova insanabile la differenza tra le opposte versioni, per molti studiosi, tra cui Giannetto Longo[672], è più prudente prestare fede al racconto di Luca, argomentando la fruizione di una fonte diversa rispetto a quella seguita dagli altri evangelisti.

---

665 Cfr. E. SCHÜRER, *op. cit.*, p. 267 lo traduce come "aula di giustizia" mentre J. JUSTER, *op. cit*., 2, p. 138, come "aula delle pietre squadrate".
666 Cfr. i già citati *Talmud Baulì*, *Abodah Zara* 8b; *Talmud Yerushalmi*, *Y. Sanhedrin* 1,1-18 a e 42; *Talmud Yerushalmi*, *Y. Sanhedrin* 7,2-24b e 48. Nello stesso senso anche *Acta Apostolorum* 22,30 e 23,10.
667 Vd. *Gv.* 18,28.
668 Vd. *Mc.* 15,1-2; *Mt.* 26,59.
669 Vd. *Lc.* 22,66.
670 Cfr. G. RICCIOTTI, *Vita* cit., p. 613; J. IMBERT, *op. cit*., p. 48 e pp. 72-75.
671 Cfr. J. BLINZLER, *Il processo* cit., pp. 140-144.
672 Cfr. G. LONGO, *Il processo di Gesù* cit., pp. 582-583.

Diversamente sarebbero rimaste pressochè inspiegabili le numerose discrasie tra l'attività espletata nel caso di Gesù e le principali regole procedurali contemplate dalla *Mishnah*.

La questione sarà ripresa a proposito delle presunte irregolarità del procedimento sinedrile.

Fu dunque aperto il dibattimento.

Secondo la *Mishnah* i sinedriti si disponevano a semicerchio lasciando che l'imputato e i testimoni prendessero posto nel mezzo[673]. Solo dopo l'esposizione delle esimenti e delle circostanze attenuanti si passava alla contestazione delle aggravanti.

Come già detto il *Deuteronomio* stabiliva che nei processi capitali l'imputato potesse essere assolto anche sulla base di una sola testimonianza favorevole, mentre per la condanna erano indispensabili le deposizioni concordi di almeno due testi

> οὐκ ἐμμενεῖ μάρτυς εἷς μαρτυρῆσαι κατὰ ἀνθρώπου κατὰ πᾶσαν ἀδικίαν καὶ κατὰ πᾶν ἁμάρτημα καὶ κατὰ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἣν ἂν ἁμάρτῃ ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ ἐπὶ στόματος τριῶν μαρτύρων σταθήσεται πᾶν ῥῆμα ἐὰν δὲ καταστῇ μάρτυς ἄδικος κατὰ ἀνθρώπου καταλέγων αὐτοῦ ἀσέβειαν καὶ στήσονται οἱ δύο ἄνθρωποι οἷς ἐστιν αὐτοῖς ἡ ἀντιλογία ἔναντι κυρίου καὶ ἔναντι τῶν ἱερέων καὶ ἔναντι τῶν κριτῶν οἳ ἐὰν ὦσιν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις καὶ ἐξετάσωσιν οἱ κριταὶ ἀκριβῶς καὶ ἰδοὺ μάρτυς ἄδικος ἐμαρτύρησεν ἄδικα ἀντέστη κατὰ τοῦ αὐτοῦ καὶ ποιήσετε αὐτῷ ὃν τρόπον ἐπονηρεύσατο ποιῆσαι κατὰ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ καὶ ἐξαρεῖς τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν[674]

Ecco quanto si apprende dal passo

> «[…] *Non vale un solo testimone contro qualcuno per qualunque torto o qualunque delitto, in qualsiasi genere di falli, che si commettono: sulla parola di due o tre testimoni almeno avrà valore il fatto. Se contro qualcuno si leva un testimone prepotente per accusarlo di un delitto, i due contendenti compariranno innanzi al Signore, dinanzi ai sacerdoti e ai giudici che a quel tempo saranno. I giudici faranno diligente inchiesta, e trovato che il testimone è un testimone falso, che egli ha deposto il falso contro il suo fratello, farete a lui quello che egli tramava di fare a suo fratello*».

673 Vd. *Talmud Yerushalmi, Y. Sanhedrin 4,3 a.*

674 Vd. *Deut. 19,15.*

In un altro luogo del *Deuteronomio* è riportato

> ἐπὶ δυσὶν μάρτυσιν ἢ ἐπὶ τρισὶν μάρτυσιν ἀποθ ανεῖται ὁ ἀποθνήσκων[675]
>
> «*Sulla parola di due o tre testimoni sarà messo a morte colui che deve morire*».

La stessa legge romana stabiliva

> cum ex appellatione cognovisset imperator, pronuntiavit, quaestione illicite habita, unius testimonio non esse credendum, ideoque recte provocatum[676].

L'escussione dei testimoni assume un rilievo fondamentale nella procedura penale ebraica la quale non prevedendo la pubblica accusa si serve degli stessi per ascrivere all'imputato i fatti oggetto del reato. Da qui la cautela usata nella formazione della prova e quindi le esortazioni e le ammonizioni rivolte a chi era chiamato a deporre

> καὶ ἡ χεὶρ τῶν μαρτύρων ἔσται ἐ αὐτῷ ἐν πρώτοις θανατῶσαι αὐτόν καὶ ἡ χεὶρ παντὸς τοῦ λα οῦ ἐ ἐσχάτων καὶ ἐξαρεῖς τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶναὐτῶν[677]
>
> «*La mano dei testimoni sarà la prima a levarsi su di lui, per metterlo a morte; poi verrà la mano di tutto il popolo; così estirperai il male in mezzo a te*».

Allo stesso modo si pronuncia il *Talmud* babilonese[678]

> לפיכך נברא אדם יחידי ללמדך שכל המאבד נפש אחת]מישראל[מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא וכל המקיים נפש אחת מישראל מעלה הכתוב כאילו קיים עולם מלא ומפני שלום הבריותשלא יאמר אדם עליו אבא גדול מאביך ושלא יהו מינין אומרים הרבה רשויות בשמים לחבירו של הקדוש ברוך הוא שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד ולהגיד גדולתו לזה ומלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא טבע כל אדם וכולן דומין זה הראשון ואין אחד מהן דומה לחבירו לפיכך כל אחד בחותמו של אדם נברא העולם ושמא תאמרו מה לנו ולצרה הזאת ואחד חייב לומר בשבילי והוא עד או ראה או ידע אם לא יגיד וגומר והלא כבר נאמר (ויקרא ה) או ידע אם לא של זה והלא כברנאמר ושמא תאמרו מה לנו לחוב בדמו (משלי יא) באבוד רשעים רנ

[675] Vd. *Deut*. 17,6.
[676] Vd. D. 48,18,20,3 (Paulus 3 *decr*.).
[677] Vd. *Deut*. 17,7.
[678] Vd. *Talmud Baulì, B. Sanhedrin* 4,5.

Il testo ammonisce in questo senso

> «*sappiate che i processi di sangue non sono come i processi pecuniari; nei processi pecuniari un uomo restituisce il denaro e si procaccia il perdono, ma nei processi di sangue, del sangue suo e del sangue dei suoi discendenti, rimane responsabile fino alla fine del mondo*».

Mi sembra che gli evangelisti pur parlando ripetutamente di false testimonianze non accennino in nessun luogo alle conseguenze delle stesse.

Come scrive Blinzler «non si sa nemmeno se i falsi testimoni furono perseguiti»[679].

La *Mishnah*[680] prevedeva che l'interrogatorio del teste venisse articolato in sette capitoli:

(il fatto avvenne)
In quale ciclo sabbatico?
In quale anno? In quale mese?
In quale giorno del mese?
In quale giorno della settimana?
In quale ora? In quale luogo?
Riconosci tu questo uomo?
Lo preavvisasti?

Ma anche di queste formalità non vi è riferimento nei sinottici. Le deposizioni riportate sembrerebbero esaurirsi in una libera esposizione del teste peraltro comprensiva di non poche valutazioni personali.

Il dibattimento contro Gesù ebbe inizio con l'escussione di due testimoni a carico. I vangeli tacciono di prove a discarico e ciò è senz'altro vero poiché se vi fossero state non sarebbero state omesse.

Secondo il primo testimone Gesù avrebbe detto

> εἶπαν: οὗτος ἔφη: δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομῆσαι
>
> «*Io posso distruggere il Tempio e riedificarlo in tre giorni*»[681].

Mentre per l'altro

> ὅτι ἡμεῖς ἠκούσαμεν αὐτοῦ λέγοντος ὅτι ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω
>
> «*Io distruggerò questo Tempio costruito da mano dell'uomo, e dopo tre giorni ne edificherò un altro non fatto da mano dell'uomo*»[682].

[679] Cfr. J. BLINZLER, *Il processo* cit., p. 48.
[680] Vd. *Talmud Baulì, B. Sanhedrin* 5, 1-5.
[681] Vd. *Mt.* 26,61.
[682] Vd. *Mc.* 14,58. L'evangelista aggiunge che numerosi testimoni deposero contro l'imputato fornendo versioni non unanimi: molti infatti erano coloro che riferirono il falso contro di lui però le prove non erano concordi.

Se le versioni fossero state concordanti avrebbero integrato un chiaro oltraggio a Dio e quindi giustificato la pena capitale aggravata dalla circostanza che l'imputato avrebbe voluto eseguire personalmente il disegno criminoso.

Le versioni non sono però concordanti. Per la prima l'imputato avrebbe espresso solo una potenzialità (posso distruggere il Tempio) mentre per la seconda (lo distruggerò) un chiaro intento doloso.

Comunque sia, per buona parte della dottrina risulta evidente la cattiva volontà del collegio di ricercare la prova solo nella minaccia temeraria al santuario estendendo la *ratio* della testimonianza al di fuori dei limiti consentiti ritenendola assorbente di illeciti giudizi sui fatti di causa e sulla personalità del reo.

Non manca però chi muove proprio dalla discordanza delle testimonianze addotte per giustificare la correttezza formale e sostanziale del procedimento sinedrile. Se i giudici avessero voluto muovere delle accuse menzognere di certo avrebbero concordato con i falsi testimoni una versione unanime.

Al contrario, le deposizioni furono esaminate separatamente per evitare le reciproche influenze. In verità alcuni detti di Gesù sulla distruzione del Tempio, se male interpretati, potevano essere intesi dai contemporanei come delle minacce[683].

Né mi fermerò sulla pericolosità di tali interpretazioni. La distruzione degli edifici di culto era annoverata nell'antichità tra i delitti più gravi. Per gli Ebrei in particolare, vista la posizione che il Tempio assumeva nella vita di ogni giorno, anche la semplice minaccia rilevava alla stregua di un crimine capitale, un crimine che ben poteva supportare l'accusa di bestemmia. La semplice profezia sulla distruzione era considerata blasfema ancorché un tale abominio fosse attribuito ad altri[684].

Caifa, dunque, visto l'insuccesso dell'escussione testimoniale, passò all'esame dell'imputato chiamandolo a provare la sua innocenza di fronte alla massima autorità del popolo giudaico

> ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐσιώπα. καὶ ὁ ἀρχιερεὺς εἶπεν αὐτῷ: ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, ἵνα ἡμῖν εἴπῃς εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς: σὺ εἶπας: πλὴν λέγω ὑμῖν, ἀπ' ἄρτι

[683] Le parole di Gesù circa la distruzione del Tempio ritornano assai spesso nei passi dei vangeli: *Mc.* 14,58; 15,29; *Mt.* 26,61; 27,40; *Gv.* 2,19. Giovanni ne dà una versione differente rispetto a quella di Marco e di Matteo «ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς: λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν (distruggete il Tempio ed io in tre giorni lo riedificherò)». Mentre Luca pur non riferendole direttamente dimostra di conoscerle poiché le inserisce negli *Acta Apostolorum* 6,14. La dottrina è quindi propensa nel ritenere autentico questo detto di Gesù (F.M. URICCHIO-G.M. STANO, *op. cit*., p. 600) anche se non manca chi (R. BULTMANN, *Die Gëschichte der synoptischen Tradition*, Marburg 1921, pp. 17-23) vi trova solo una profezia *ex eventu* sulla distruzione del Tempio ad opera dei Romani pensata dalla comunità cristiana primitiva. Cfr. D. PIATTELLI, "*Offese al culto" nel pensiero giuridico del mondo ebraico*, in J.F. GERKENS-H. PETER-P. TRENK-HINTERBERGER-R. VIGNERON (a cura di), *Mélanges Fritz Sturm offerts par ses collègues et ses amis à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, Liège 1999, pp. 833-851.

[684] Basti per tutti la vicenda del profeta Geremia che avendo predetto la distruzione del Tempio fu portato nel tribunale regio dove i sommi sacerdoti ne chiesero la condanna a morte. Vd. *Talmud Yerushalmi, J. Sanhedrin* 26,1-19.

ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ[685].

Così come stabilisce la *Mishnah,* il giudicante, prima di procedere oltre, chiese all'imputato di entrare nel merito dei fatti ascoltati

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל דיין שדן דין אמת לאמיתו
נה בישראל שנאמר אלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט וכלמשרה שכי
דיין שאינו דן דין אמת לאמיתו גורם לשכינה שתסתלק מישראל שנאמר משוד
'עניים מאנקת אביונים עתה אקום יאמר ה' וגו

«(*il giudice deve) ascoltare l'accusato che affermi di avere alcunché da dichiarare in sua difesa, purché nelle sue parole vi sia qualche fondamento*»[686].

Ma il silenzio di Gesù

καὶ ἀναστὰς ὁ ἀρχιερεὺς εἰς μέσον ἐπηρώτησεν τὸν Ἰησοῦν λέγων: οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν

«*Non rispondi niente? Che cosa attestano costoro contro di te?*»[687]

produsse una situazione di stallo che impedì al collegio di trarre qualsiasi elemento di valutazione. Il sommo sacerdote superò dunque l'*empasse* con una domanda astuta quanto decisiva[688]

σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ

«*Sei tu il Cristo figlio del Benedetto?*»

Come rivela Matteo, il sommo sacerdote, per ottenere una piena confessione, ricorse allo scongiuro giudiziario che secondo i *Talmudica* obbligava l'interpellato a rispondere senza alcun indugio

ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐσιώπα. καὶ ὁ ἀρχιερεὺς εἶπεν αὐτῷ: ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, ἵνα ἡμῖν εἴπῃς εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ

«*Ma Gesù taceva. E il sommo sacerdote gli disse:*
Ti scongiuro per il Dio vivente di dirci se tu sei il messia, il figliolo di Dio»[689].

685 Vd. *Mt.* 26,63-64.
686 Vd. *Talmud Yerushalmi, Y. Sanhedrin* 5,1-5.
687 Vd. *Mc.* 14,60.
688 Vd. *Mc.* 14,61.
689 Vd. *Mt.* 26,63.

A questo punto il prevenuto fu costretto a replicare, consapevole che le sue parole lo avrebbero incriminato come bestemmiatore

> ἐγώ εἰμι, καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ
> «*Io lo sono, e voi vedrete il Figlio dell'uomo assiso alla destra dell'Onnipotente venire con le nubi dal cielo*»[690].

Il σύ λέγεις ("tu lo dici") di Matteo[691] equivale all'ἐγώ εἰμι ("io lo sono") di Marco)[692].

Il testo pressochè identico usato dagli evangelisti conferma il significato affermativo della risposta, la quale ha finalmente fornito al tribunale ed in flagranza di reato[693] gli elementi che andava cercando.

Allora Caifa si strappò le vesti pronunciandosi per una sentenza di morte e con lui tutto il consiglio

> ὁ δὲ ἀρχιερεὺς διαρρήξας τοὺς χιτῶνας αὐτοῦ λέγει: τί ἔτι χρείαν ἔχομεν μαρτύρων; ἠκούσατε τῆς βλασφημίας: τί ὑμῖν φαίνεται; οἱ δὲ πάντες κατέκριναν αὐτὸν ἔνοχον εἶναι θανάτου
>
> «*Che bisogno abbiamo ancora di testimoni? Avete inteso la bestemmia. Che ve ne pare?*»

E tutti sentenziarono che era reo di morte[694].

Buona parte della dottrina non ha mancato di giudicare illegale l'interrogatorio condotto dal sommo sacerdote e ciò per più di un motivo.

Da un punto di vista formale egli non si sarebbe attenuto ai principi di imparzialità e di legalità che informavano il suo ufficio.

Da "volpe astuta", egli anche solo cambiando voce, avrebbe posto le domande in modo da mettere l'imputato sempre contro se stesso[695].

La questione più grave riguarda però la qualificazione stessa dei fatti contestati poiché non è affatto pacifico che le parole di Gesù integrassero la bestemmia[696],

---

690 Vd. *Mc.* 14,62.
691 Vd. *Mt.* 27,11b.
692 Vd. *Mc.*14,62.
693 Cfr. G. ROSADI, *op. cit*, pp. 44 ss.; J. BLINZLER, *Il processo* cit., pp. 29 ss.
694 Vd. *Mc.* 14, 63-64.
695 Cfr. F.M. URICCHIO-G. M. STANO, *op. cit*., p. 601.
696 Cfr. TH. MOMMSEN, *Le province* cit., pp. 76 ss.; G.A. MULLER, *Pontius Pilatus der 5° Procurator von Judäa und Richter Jesu von Nazareth*, Stuttgart 1888, pp. 5-8; E.V. DOBSCHÜTZ, *Der Process Jesu nach den Acta Pilati*, in *ZNTW* 3 (1902), pp. 89-114; TH. MOMMSEN, *Die Pilatus Acten*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der alteren Kirche*, 3 (1902), pp. 198-205; H. PETER, *Pontius Pilatus der römische Landpfleger* in *Judea, Neue Jahrbücher für klassische Philologie und Pädagogik* 10 (1907), pp. 1-40; A.W. VERRAL, *Christ before Herod*, in *JTHS* 10 (1909), pp. 321-353; M. DIBELIUS, *Herodes und Pilatus*, in *ZNW* 16 (1915), pp. 113-126; G. LIPPERT, *Pilatus als Richter eine Untersuchung über seine richterliche Verantwortlichkeit an der Hand der den Evangelien entnommenen amtlichen Aufzeichnung des*

Verfahrens gegen Jesus, Wien 1923, pp. 24-25; H.W. HOEHNER, *Why did Pilate Hand Jesus over to Antipas?*, in *Bammel, The Trial of Jesus*, London 1933, pp. 84-90; C. NARDI, *Il ius gladii del procurator Caesaris nella Giudea*, in *Rivista Internazionale di filosofia politica e sociale*, II ser. 1/1 (1941), pp. 123-134; E. FASCHER, "*Pilatus, Pontius*", in PAULY WISSOWA, *realencyclopädie der classichen Altertumswissenschaft*, 20/2, Stuttgart 1950, p. 132; J. ISAAC, *op. cit.*, pp. 596 ss.;
J.B. TYSON, *Jesus and Herod Antipas*, in *JBL* 79 (1960), pp. 239-246; F. MILLAR, *The Emperor, the Senate and the Provinces*, in *JRS* 58 (1966), pp. 156-166; F. GUIZZI, *La giustizia criminale nell'Oriente greco-romano*, in *Labeo* 13 (1967), pp. 116-117; P. GARNSEY, *The Criminal Jurisdiction* cit., pp. 51-59; A.T. SARTORI, *op. cit.*, pp. 349-358; E. WEBER, *op. cit.*, pp. 194-200;
F. FABBRINI, *op. cit.*, pp. 123 ss.; G.P. BURTON, *Proconsuls, Assizes and the Administration of Justice under the Empire*, in *JRS* 65 (1975), pp. 92-106; P.W. WALASKAY, *The Trial and Deathof Jesus, in the Gospel of Luke*, in *JBL* 94 (1975), pp. 81-93; M. TALAMANCA, *Gli ordinamenti Provinciali nella prospettiva dei giuristi tardo classici*, in G.G. ARCHI, *Istituzioni giuridiche e realtà politiche nel tardo impero (III-V d.C.)*, Milano 1976, p. 95, p. 246; D. FLUSSER, *Jesus* cit.,
p. 149; M. STERN, "*Aspects of Jewish Society. The Priesthood and other Classes*", in S. SAFRAI-M. STERN, *Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum*, 2, Assen 1976, pp. 561 ss.; D. PIATTELLI, *L'offesa alla Divinità negli ordinamenti giuridici del mondo antico*, in *Atti Accademia Nazionale Lincei*, Scienze Morali, Storia filologia., VII, 21, 5 (1977), pp. 401-449; D. LIEBS, *Das "ius gladii" der römischen Provinzgouverneure*, in *ZPE* 43 (1981), pp. 217-223; J.P. LÉMONON, *op. cit.*, pp. 24 ss.; A. MANSUELLI, *Roma e le province*, 2, *Topografia, Urbanizzazione, Cultura*, in AA.VV., *Storia di Roma*, (17/2), Bologna 1985, pp. 35 ss.; M. GHIRETTI, *op. cit.*, pp. 751-776;
G.I. LUZZATTO, *Roma e le province*, tom. 1, *Organizzazione, economia, società*, in AA.VV., *Storia di Roma*, (17/1), Bologna 1985, pp. 44 ss.; M. SORDI, *I Cristiani e l'impero romano*, Milano 1986, pp. 13-28; F. AMARELLI, *Il Processo di Cabrata*, in *SDHI* 54 (1988), pp. 110-146; A. MASI-M. MAZZA, *L'amministrazione delle province*, in M. TALAMANCA, *Lineamenti di storia del diritto romano*, Milano 1989, pp. 490 ss.; D. NARDONI, *op. cit.*, pp. 141-197; V. MAROTTA, *Multa* cit., pp. 56 ss.; ID., *Mandata Principum*, Torino 1991, pp. 12 ss.; F.J. MATERA, "*Luke 23, 1-25. Jesus bifore Pilate, Herod, and Israël*", in F. NIERYNCK, *L'Évangile de Luc. The Gospel of Luke*, Louvain 1989, pp. 535-551; B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale* cit., pp. 103 ss.; G. THOMAS, *Das Jesus Urteil. Hintergründe eines politischen Mordes*, Bergisch 1989, pp. 275-286;
T. SPAGNUOLO VIGORITA, *"Imperium Mixtum". Ulpiano, Alessandro e la giurisdizione senatoria*, in *Index 18* (1990), pp. 113-166; A.D. MANFREDINI, *op. cit.*, pp. 103-126; D. SENIOR, *La passione di Gesù nel Vangelo di Luca*, Milano 1992, pp. 189 ss.; V. MESSORI, *Patì sotto Ponzio Pilato* cit., pp. 93-94; A. PANARELLO, *Ponzio Pilato: vile indeciso o illustre magistrato?*, in *Spiragli* 1-2 (1993), pp. 20-21; L. FANIZZA, *L'assenza dell'accusato nei processi di età imperiale*, Roma 1992, pp. 135-148; ID., *Iurisdictio mandata*, in *SDHI* 60 (1994), pp. 303-359; L. BOFFO, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Brescia 1994, pp. 217 ss.; Y. TSAFRIR-L. DI SEGNI-J. GREEN, *Tabula Imperii Romani: Iudaea-Palestina*, Jerusalem 1994, p. 80 e p. 85; R.E. BROWN, *La morte del Messia* cit., pp. 671-672; pp. 760-786; M. CENTINI, *Ponzio Pilato. Storia e leggenda del procuratore romano che crocifisse il Figlio di Dio*, Casale Monferrato 1994, pp. 196-207; D. MANTOVANI, *op. cit.*, pp. 203-267; G. ZAGREBELSKY, *Il «crucifige!»* cit., pp. 7 ss., p. 124; O. BUCCI, *Le Provincie Orientali dell'impero romano. Una introduzione storica-giuridica*, in *SDHI* 9 (1998), pp. 79-86; M. MIGLIETTA, *Pilatus* cit., pp. 173-198; L. LEVINE, *op. cit.*, pp. 95 ss.; J. SCHLOSSER, *La comparition de Jesus devant Pilate d'après Lc. 23,1-25*, in A. MARCHADOUR, *Procès de Jésus, procès des Juifs. Éclairege biblique et historique*, Paris 1998, pp. 53-73.

addirittura in una portata plurioffensiva che gli studi più recenti, quali in particolare le ultime riflessioni di Miglietta, stanno mettendo in luce[697].

Ancora oggi non si sono stabiliti con esattezza gli elementi, arrendendosi di fronte alla larghissima evoluzione[698] che il reato della blasfemìa ha subito nei secoli. Solo la prevista sanzione della lapidazione è rimasta immutata nel corso del tempo.

Nell'*Antico Testamento* la bestemmia configurava un'offesa recata direttamente o indirettamente a Dio come ad esempio la negazione della sua potenza salvifica, l'oltraggio al suo nome o anche solo la superbia umana intesa come attentato alle prerogative divine.

L'elaborazione dei rabbini ha condannato come blasfemo l'idolatra, chi parla sfrontatamente della legge e chi offende il nome di Jahvé. Nel *Nuovo Testamento* la bestemmia è concepita come insulto alla potenza e alla sovranità di Dio[699].

Al tempo di Gesù non si era ancora generalizzata una concezione sicura della blasfemìa né un'interpretazione della stessa accolta dal fariseismo successivo, il quale non mancò di esaurire il crimine in un numero esiguo di fattispecie.

Tra queste, la più riprovevole riguardò il caso di chi scherniva inequivocabilmente il nome di Dio.

---

[697] Soprattutto con riferimento all'imputabilità per *blasphemía* (concetto presupposto dall'attività dello stesso reo, sebbene, forse, non esplicitata dalle autorità del Sinedrio davanti a Pilato nonostante la possibile presenza anche di questo elemento di colpevolezza all'interno del *titulus crucis*, come riportato in *Gv*. 19,19). Cfr. M. MIGLIETTA, *Il processo a Gesù* cit., pp. 767-784; ID., *I.N.R.I.* cit.,1, pp. 31-32; 52-53; 73; 96; 107-108, nt. 5, 138-140 e nt. 113; 223; 231; 236-237 nonché la recensione di F. AMARELLI, *Recensione a Miglietta, I.N.R.I. Studi e riflessioni intorno al processo a Gesù*, in *Iura* 72 (2014), pp. 387 ss.: ed ancora ultimamente M. MIGLIETTA, *Dístico romanístico dedicado a don Alejandro: Reflexiones histórico-jurídicas sobre el proceso de Jesús y La ley Aquilia en la elaboración de la jurisprudencia bizantina*, in P.I. CARVAJAL (a cura di), *Estudios Jurídicos en homenaje al Profesor Alejandro Guzmán Brito*, III, Alessandria 2014, pp. 317 e ss. Per completezza, cfr. ID., *Una recente indagine storico-giuridica sul processo contro Gesù*, in *AG* 221 (2001), pp. 479, 488 e 490, nt. 67, dove la curiosità dell'autore verso i vangeli apocrifi comincia ad assumere un carattere rilevante. Devo però segnalare le soluzioni parzialmente diverse proposte da J.M. RIBAS ALBA (*El proceso a Jesús de Nazaret.* 2, cit.; ID., *Los procesos a Jesús* cit., p. 148, nt. 1: « […] coincido en este punto con las acertadas reflexiones de M. Miglietta (pp. 220 nt. 47); aunque extiendo su argumento hasta la valoración de la actividad del Sanedrín como un verdadero proceso, desde los presupuestos de la legitimidad jurídica judía, no suprimida por la presencia de Roma. Con un criterio realista, defiendo la existencia de una bipolaridad jurídica en la Judea de los tiempos de Jesús, es decir, la concurrencia de dos ordenamientos no perfectamente unificados»; cfr. ancora ID., *Proceso a Jesús. Derecho, religión y politica en la muerte de Jesús de Nazaret*, Córdoba 2013, p. 213 «El Hijo del hombre entregado a los gentiles. Un segundo proceso». Per un ricorso abbastanza ampio agli apocrifi cfr. M. VALPUESTA BERMÚDEZ, *Jesús de Nazaret frente al Derecho. Estudio de un proceso penal histórico*, Granada 2011 ma soprattutto C. COHN, *op. cit*., pp. 322 ss. (specialmente cap. XI. *Gli atti di Pilato*) e E. NORELLI, *Il processo di Gesù negli apocrifi. Alcuni esempi*, in *Atti del Convegno Nazionale. Il Processo a Gesù, Pisa, 11-13 aprile 1997*, Firenze 1998, p. 89 ss.

[698] Cfr. Per una visione d'insieme cfr. P. BEYER, *Blasfemìa* in *GLNT* 2 (1966), pp. 279-290; L. COENEN-E. BEYEREUTHER-H. BIETENHARD, voce *Bestemmiare*, in *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1976, pp. 180-185.

[699] Cfr. per tutti P. BEYER, *op. cit*., pp. 180-185.

Se vale quanto detto, la rivendicazione messianica da parte dell'imputato non sarebbe bastata per accusarlo[700]. È senz'altro vero che Israele aspettava un messia terreno identificato da alcuni come un liberatore nazionale politico e religioso discendente dalla dinastia di Davide[701]. L'attesa era dunque umana e non escatologica per cui la proclamazione dell'imputato non poteva costituire a priori un titolo idoneo per accusarlo. Gesù era un uomo discendente da Davide e quindi poteva come non poteva rivendicare prerogative messianiche. Per di più rispondendo alle domande rivoltegli egli non usa il nome di Dio ma solo l'appellativo "Potenza", deferendo allo stesso inquirente l'affermazione peccaminosa.

Com'è scritto nella *Mishnah* il bestemmiatore è colpevole solo allorché pronuncia chiaramente il nome di Dio[702]. Queste argomentazioni hanno ambientato un vivace dibattito epistemologico. In particolare la concretezza dell'attesa messianica ha giustificato opinioni esattamente opposte a quelle riportate. Il passo di Marco non lascerebbe dubbi sulla volontà di Gesù di attribuirsi prerogative divine

> Καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ [703]

Egli infatti dice:

> «*e voi vedrete il figlio dell'uomo assiso alla destra dell'Onnipotente venire con le nubi dal cielo*».

Tali parole sono inconciliabili con la visione religiosa terrena di un Sinedrio di estrazione sadducea. Né può liquidarsi come poco importante il fatto che la bestemmia si estendesse alla superbia dell'uomo di sostituirsi a Dio. Da questo punto di vista tutto il ministero di Gesù poteva essere considerato criminale: guariva i malati, faceva i prodigi e ciò che è peggio pretendeva di rimettere i peccati: nella prospettiva degli Ebrei del tempo le ragioni del Sinedrio ritornano facilmente comprensibili.

Né i vizi formali e sostanziali che inficerebbero il verdetto, unitamente alle difficoltà interpretative cui lo stesso presta il fianco, possono essere confusi con le motivazioni che vi indussero.

Ma ci sarebbe di più. Contravvenendo alle regole basilari della *Mishnah* il processo sarebbe stato trattato e deciso nello stesso giorno, durante la notte ed alla

---

[700] Come scrive E. LOHSE, Συνέδριον cit., p. 163 nt. 69 «in nessun posto la tradizione giudaica dice che un pretendente messianico dovesse essere considerato un bestemmiatore».

[701] La rivolta di Giuda di Gamala del 6. d.C., al momento stesso della costituzione della provincia di Giudea, si inserisce in quei movimenti che attendevano un messia guerriero capace di liberare Israele con le armi. Un'altra rivolta che ebbe lo stesso contenuto fu quella sedata da Ponzio Pilato in Samaria e che gli costò la destituzione. Per ogni approfondimento rinvio agli scritti di R. BULTMANN, *op. cit.*, pp. 17-23 e di P. GRELOT, *La speranza ebraica al tempo di Gesù* (tr. it.), Roma 1981, pp. 26-54.

[702] Vd. *Talmud Baulì, B. Sanhedrin* 7,5a. Come nota J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testamento: la predicazione,* Brescia 1973, pp. 293-314, i titoli messianici che più frequentemente ritornano nei vangeli sono: "Figlio", "Figlio di Dio", "Figlio dell'Uomo", "Servo di Dio", "Figlio di David".

[703] Vd. *Mc.*14,62.

vigilia del sabato[704]

לפיכך נברא אדם יחידי ללמדך שכל המאבד נפש אחת]מישראל[מעלה
עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא וכל המקיים נפש אחת מישראל מעלה עליו
אבא הכתוב כאילו קיים עולם מלא ומפני שלום הבריות שלא יאמר אדם לחבירו
של גדול מאביך ושלא יהו מינין אומרים הרבה רשויות בשמים ולהגיד גדולתו
לזה ומלך הקדוש ברוך הוא שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד וכולן דומין זה
הראשון ואין אחד מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא טבע כל אדם בחותמו של אדם
נברא העולם ושמא מהן דומה לחבירו לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי
והוא עד או ראה או ידע תאמרו מה לנו ולצרה הזאת והלא כבר נאמר (ויקרא ה)
של זה והלא כבר נאמר אם לא יגיד וגומר ושמא תאמרו מה לנו לחוב בדמו
(משלי יא) באבוד רשעים רנה:
)

Il *Talmud* babilonese stabilisce

> «[…] *le cause civili possono essere concluse nello stesso giorno, sia con una sentenza di assoluzione sia con una sentenza di condanna; le cause penali possono essere concluse il giorno stesso purché la sentenza non sia di condanna; se la sentenza è di condanna, il giorno seguente: per questa ragione non si discutono la vigilia del sabato e delle feste*».

Tutto il Sinedrio partecipò alla deliberazione nonostante le già citate leggi[705] stabilissero che i testimoni (in questo caso i componenti della corte in quanto presenti alla pretesa bestemmia) non dovessero prendere parte all'emissione del verdetto: almeno due membri del collegio sarebbero dovuti uscire per fungere da testimoni.

Nella votazione il sommo sacerdote manifestò per primo il suo giudizio di colpevolezza ignorando la regola che nei processi capitali dovessero esprimersi prima i giovani e poi gli anziani affinchè i primi non rimanessero influenzati dai secondi. Ma le perplessità maggiori investono la natura dello stesso deliberato ebraico, atteso che l'imputato sarebbe stato giustiziato dai Romani per un reato diverso, almeno per la dottrina maggioritaria, da quello accertato. La dottrina è ancora lontana da una soluzione unanime. Le diverse teorie prospettate prendono le mosse per un'ennesima volta dall'attendibilità storica delle narrazioni evangeliche.

Chi le ritiene credibili sostiene una corretta adunanza sinedrile[706]. Chi invece ne nega la storicità liquida l'attività espletata dal collegio come una farsa processuale. Per queste ultime, in definitiva, i sinedriti avrebbero convocato la riunione solo per stabilire il reato più idoneo a supportare la soppressione (già decisa da tempo) di un soggetto sempre più scomodo[707].

---

[704] Vd. *Talmud Baulì, B. Sahnedrin* 4,1 ss.

[705] Vd. *Deut*. 17,6 e 19,15; *Talmud Baulì, B. Sahnedrin* 4,3

[706] Cfr. per tutti J. BLINZLER, *Il processo* cit., pp. 128-130; J. IMBERT, *op. cit*., pp. 61-65; P. BEYER, *op. cit*., pp. 284-286; A. STEINWENTER, *op. cit*., pp. 484-485.

[707] Cfr. J.B. TYSON, *op. cit*., pp. 239-246; F. MILLAR, *The Emperor* cit., pp. 156-166; F. GUIZZI, *op. cit*., pp. 116-117; P. GARNSEY, *The Criminal Jurisdiction* cit., pp. 51-59; A.T. SARTORI, *op.*

A questo proposito Rosadi[708], muovendo dal resoconto di Marco, vede nel verdetto una risposta ad un parere chiesto dal giudice al collegio. Eduard Lohse[709], Giannetto Longo[710] ed altri ancora escludono che il Sinedrio abbia celebrato un vero processo avanzando ipotesi diverse che vanno dalla semplice consegna dell'arrestato al governatore romano, all'inchiesta locale, alla riunione informale utile per concordare un capo d'accusa idoneo a supportare la condanna capitale.

Elias Bickermann[711] e Maurice Goguel[712] pur ammettendo una riunione ufficiale del Sinedrio contestano alla pronuncia l'autorità del giudicato negando che essa possa rilevare alla stregua di una sentenza di morte. Quest'ultima soluzione, in parte adottata anche da Blinzler[713], è forse da preferire. Al tempo della "procuratoria" romana il Sinedrio non aveva più un tale potere, solo il governatore era titolare dello *ius gladii*.

D'altra parte quello stesso filone minoritario che sostiene con Jean Juster[714] la giurisdizione capitale del tribunale ebraico smentisce la possibilità di un deliberato sinedrile. Né poteva essere altrimenti: se gli Ebrei avessero avuto il potere di mettere a morte perché avrebbero dovuto tradurre l'imputato da Pilato?

In conclusione credo che le risposte più vicine alla realtà vadano ricercate in quegli studi che nulla tolgono alla serietà del procedimento celebrato dal Sinedrio ed alla sentenza pronunciata. Né insisterò sul fatto che il giudicato ebraico non

---

cit., pp. 349-358; E. WEBER, *op. cit.*, pp. 194-200; P.W. WALASKAY, *op. cit.*, pp. 81-93; D. FLUSSER, *Jesus* cit., p. 149; J.P. LÉMONON, *op. cit.*, pp. 44 ss.; A. MANSUELLI, *op. cit.*, pp. 89 ss.; F. AMARELLI, *Il Processo di Cabrata* cit., pp. 110-146; A. MASI-M. MAZZA, *op. cit*., pp. 490 ss.; D. NARDONI, *op. cit*., pp. 141-197; V. MAROTTA, *Mandata* cit., pp. 44 ss.; F.J. MATERA, *op. cit*., pp. 535-551; B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale* cit., pp. 103 ss.; G. THOMAS, *op. cit.*, pp. 275-286; T. SPAGNUOLO VIGORITA, *op. cit*., pp. 113-166; A.D. MANFREDINI, *op. cit*., pp. 103-126; D. SENIOR, *op. cit*., pp. 79 ss.; V. MESSORI, *Patì sotto Ponzio Pilato* cit., pp. 93-94; A. PANARELLO, *op. cit*., pp. 20-21; L. FANIZZA, *L'assenza dell'accusato* cit., pp. 303-359; R.E. BROWN, *La morte del Messia* cit., pp. 671-672; pp. 760-786; M. CENTINI, *Ponzio Pilato* cit., pp. 196-207; D. MANTOVANI, *op. cit.*, pp. 203-267; G. ZAGREBELSKY, Il «*crucifige!*» cit., pp. 7 ss., 124; M. MIGLIETTA, *Pilatus* cit., pp. 173-198; L. LEVINE, *op. cit*., pp. 95 ss.; J. SCHLOSSER, *op. cit.*, pp. 53-73; J. RATZINGER, *op. cit*., 1, pp. 189-206.

[708] Cfr. G. ROSADI, *op. cit*., p. 273.

[709] Cfr. E. LOHSE, Συνέδριον cit., pp. 193-194. Il racconto dei vangeli non è attendibile perché un giudeo non avrebbe mai chiesto a Gesù "Sei tu il Figlio di Dio" come fece Caifa. Tale opposizione non costituiva un titolo messianico e la risposta affermativa non poteva essere considerata bestemmia.

[710] G. LONGO, *Ponzio Pilato,* in *Studi in onore di A. Biscardi* 3, Milano 1982, pp. 133-158. Nemmeno un'interpretazione larga della bestemmia avrebbe ricompreso come reato le parole di Gesù. La condanna a morte fu un arbitrio del Sinedrio che consegnò l'arrestato ai Romani senza una parvenza di formalità.

[711] Cfr. E. BICKERMANN, *op. cit*., pp. 169-241.

[712] Cfr. M. GOGUEL, *Juifs et Romains dans l'histoire de la Passion*, in *Revue de l'histoire des religions* 62 (1910), pp. 165-182; pp. 295-322.

[713] Cfr. J. BLINZLER, *Il processo* cit., pp. 144-150.

[714] Cfr. J. JUSTER, *op. cit*., pp. 135-136, il quale ritiene che dai vangeli non si potrebbero trarre notizie attendibili poiché essi sarebbero completamente privi di credibilità storica. Cfr. anche S. ROCCA, *Diritto ebraico ed Ebrei nell'impero romano,* in *Rivista di Diritto Romano* 10 (2010).

avrebbe potuto legittimare una condanna capitale romana. La bestemmia pronunciata dall'imputato nel momento in cui si arroga qualifiche regali che potevano essere non solo messianiche, ben avrebbe potuto offendere anche l'imperatore, integrando di tal guisa il *crimen maiestatis*. Il "tributo a Cesare" corroborava in questo senso la valenza di un crimine plurioffensivo. La questione era ben chiara agli stessi Ebrei, come torna evidente nei versi di Giovanni 18,31b sui quali si tornerà ampiamente, ma anche nell'astuzia degli stessi di epurare il più possibile dalla condotta dell'imputato ciò che non avrebbe interessato il governatore, incrementando per contro ciò che avvrebbe trovato luogo anche presso il diritto dei Romani.

11. Qualificazione del deliberato sinedrile: dubbi circa la portata del procedimento

Qual è dunque l'effettiva portata del procedimento sinedrile?

Nel 1931 Hans Lietzmann[715] nell'escludere senza ombra di dubbio che il Sinedrio avesse mai celebrato un processo rassegnava queste conclusioni:

1) il preteso procedimento non è stato seguito né da Pietro, né da altro testimone reperibile, quindi ogni relazione in proposito non può che essere sospetta;

2) la relazione di Marco 14,55-65 è un'interpolazione secondaria di un racconto concluso e coerente della negazione di 14,54 che viene semplicemente ripresa e continuata in 14,66;

3) la menzione del Sinedrio in 15,1 non tiene conto di 14,55-65 e quindi si tratta evidentemente di un doppione che proviene dalla redazione più antica;

4) gli Ebrei al tempo di Gesù avevano un diritto illimitato di giurisdizione capitale. Se il Sinedrio avesse pronunciato una condanna di morte Gesù sarebbe stato lapidato.

Queste critiche sono state approfondite da quella parte della dottrina che ha classificato in due ordini di motivi, esterni ed interni (alla tradizione evangelica), i dubbi circa la regolarità e la stessa storicità del procedimento istruito dal Sinedrio.

Ai motivi esterni si riconducono gli *argumenta ex silentio* che giustificano l'inesistenza della riunione sinedrile muovendo dalla mancanza di un suo minimo accenno nelle fonti extra evangeliche dove può trovarsi solo qualche raro riferimento all'attività del governatore. Tra questi vengono comprese le obiezioni di coloro i quali sostenendo la giurisdizione capitale del collegio non si spiegano la necessità di ricorrere a Pilato. Sul punto tornerò diffusamente.

Le discrasie del caso Gesù rispetto alle norme della *Mishnah* esauriscono il novero dei motivi interni: obbligo di trattare i processi nelle ore diurne[716]; divieto di giudicare nel giorno dei preparativi del sabato o di giorno festivo[717]; divieto di pronunciare la sentenza nello stesso giorno del dibattimento[718]; svolgimento del dibattimento nella casa del sommo sacerdote; giudizio di Caifa

[715] Cfr. H. LIETZMANN, *Der Prözess Jesu*, in *SBA* 14 (1931), pp. 312-322.
[716] Vd. *Sanhedrin* 4,1.
[717] Vd. *Sanhedrin* 4,1.
[718] Vd. *Sanhedrin* 4,1.

prima di quello degli altri sinedriti[719]; condanna per bestemmia senza che l'imputato abbia pronunciato il nome di Dio[720].

Al di là di ogni considerazione le critiche rassegnate non mi sembrano sufficienti per negare la validità formale e sostanziale del procedimento sinedrile. Esclusa la competenza del collegio in materia di crimini capitali, gran parte di queste obiezioni si reggono sulla pretesa incongruenza del processo rispetto alle norme processuali della *Mishnah* e dei *Talmud*.

La dottrina[721], ed in particolare Emil Schürer[722], ha individuato a tal proposito due ordini di difficoltà.

1) Difficoltà generiche.

Su tutta la materia relativa al diritto rabbinico vigente in Giudea intorno al 30 d.C. è in corso da decenni una accesa discussione tra gli studiosi che riguarda in primo luogo l'estensibilità o meno delle determinazioni mišniche agli anni precedenti la (prima) guerra giudaica (66-70 d.C.). Dopo una fase dell'esegesi neotestamentaria indubbiamente caratterizzata da un uso generalizzato del *Talmud* per commentare o spiegare i vangeli, soprattutto mediante gli studi di Paul Billerbeck e di Hermann Strack[723], molti[724] si dichiarano contrari o perlomeno scettici nei confronti di tale tecnica, soprattutto a motivo del fatto che i testi (ebraici) della *Mishnah*, nella stesura che costituisce la parte giuridica del *Talmud*, risalgono al 200 d.C. circa, mentre, secondo l'apologetica giudaica, il commento aramaico (*Ghemarah*), che costituisce il *Talmud* vero e proprio, è stato chiuso nel 386 d.C. (versione palestinese) e addirittura nel 476 d.C. (versione babilonese).

È dunque evidente che più si scende nel dettaglio, meno c'è totale certezza che le disposizioni della *Mishnah*, le quali normalmente riflettono le concezioni, di solito più liberali, dei farisei posteriori alla distruzione del Tempio (70 d.C.), fossero già valide al tempo di Gesù.

Si ritiene comunemente che prima di questo evento drammatico fosse normativo un codice penale di impostazione sadducea, che non è pervenuto, detto "*Syfer Gëzêrâtå*", di solito più severo di quello stratificato nella *Mishnah*, soprattutto nel settore della purità cultuale e in quello delle pene[725]. Il tutto è affetto da una qualche incertezza sia quanto ai contenuti che quanto alle date. Per ciò che concer-

---

[719] Vd. *Sanhedrin* 7,5.

[720] Vd. *Sanhedrin* 7,5.

[721] Cfr. M. STERN, (in Hebrew), *Tarbiz* 37 (1967-1968), pp. 215-29; D. PIATTELLI, *Ricerche* cit., pp. 219-340; A.H.M. JONES, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford 1971, pp. 567-580; E. SCHÜRER, *op. cit.*, pp. 190-96; T. REINACH, *Texts d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, Paris 1895, pp. 273 ss.; A. MOMIGLIANO, *Ricerche* cit., pp. 183-221; J.H. CHARLESWORTH, *Jesus Within Judaism. New Light from Exciting Archaeological Discoveries*, Dubleday 1988, pp. 54-75.

[722] Cfr. E. SCHÜRER, *op. cit.*, p. 271.

[723] Cfr. P. BILLERBECK-H. STRACK, *op. cit*., pp. 100 ss.

[724] Cfr. per tutti E. SCHÜRER, *op. cit.*, p. 271.

[725] Nella *Megillat Taanit* 331 l'abolizione di questo codice viene interpretata come vittoria dei farisei e festeggiata successivamente il 14 *tammuz*. La composizione del *Rotolo dei digiuni* ha avuto una lunga storia che inizia probabilmente già prima del 70 d.C. e continua per diversi secoli.

ne tuttavia il processo di Gesù ciò non pare molto importante, dato che diritto e prassi furono eventualmente più severi di quelli riportati nel trattato *Sanhedrin*.

Va anche ricordato che per motivi derivanti dall'impostazione teocratica di tutta la società giudaica e comuni a tutte le correnti, *Mishnah* e relativa *Ghemarah* si presentano non come fonti completamente indipendenti di diritto e di morale, ma come ripetizione, precisazione, integrazione ed interpretazione delle norme del *Pentateuco*, la cui validità resta assolutamente inalterata.

Dunque, dato che la sostanza delle accuse portate a Gesù secondo i vangeli (falsa profezia, blasfemìa, violazione del riposo sabbatico, disturbo dell'ordine del Tempio) si rifà a delitti chiaramente condannati nella *Torah*, le differenze tra le varie dottrine e l'eventuale probabile diversità nel dettaglio processuale prima e dopo il 70 d.C., passano nettamente in secondo piano.

È opportuno ricordare qui una seconda difficoltà che praticamente tutti gli studiosi del processo di Gesù considerano, anche se con differenti sottolineature.

Mentre i tre sinottici, con leggere sfumature, sono concordi nel riportare un vero e proprio procedimento del Gran Sinedrio contro Gesù, il *Vangelo di Giovanni* contiene solo una scena in cui Gesù viene trascinato di fronte ad Anna (*Gv.* 18,13)[726], che come si è detto, tenne la carica dal 18 al 37 d.C. circa.

Non ci sono motivi cogenti per mettere in dubbio questo incontro, data la grande autorità del primo personaggio, nominato al massimo ufficio da Quirinio per il periodo dal 6-15 d.C. e i cui cinque figli dopo di lui ebbero la stessa carica[727]. Pur essendo strano che anche su questo punto il quarto vangelo differisca dai sinottici, sono stati proposti diversi tentativi di soluzione al quesito come mai Giovanni non riporti alcuna riunione del Sinedrio ma si limiti a dire che «[…] *Anna lo mandò legato a Caifa* […] (18,24)» e, in seguito, che «[…] *Gesù fu condotto dalla casa di Caifa al pretorio* […] (18,28)[728]».

Giova riperterlo, nella stragrande maggioranza delle difficoltà interpretative dei passi evangelici (che l'esegesi critica ha formulato nei confronti dell'affidabilità storica dei loro racconti) si scorge non già una contraddizione bensì una differenza tra le varie pericopi. In proposito va detto che la dimensione narrativa del *Vangelo di Giovanni* e l'assenza del benché minimo accenno ad un procedimento formale contro Gesù, possono spiegarsi alla luce del già detto riferimento, il quale sottintende quanto invece riportato diffusamente dagli altri evangelisti: […] Anna mandò Gesù legato da Caifa, sommo sacerdote (*Gv.* 18,24). Accettando la sostanziale affidabilità dei sinottici su questo punto, concluderei tralasciando di sapere perché il quarto vangelo tralasci il resoconto del processo giudaico.

---

[726] In realtà Giuseppe detto Caifa nominato dal procuratore romano Valerio Grato (Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* 18,2,2) è deposto dal legato imperiale di Siria Vitellio (Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit*. 4,3), dunque in carica tra il 18 e il 37 d.C. Ulteriori notizie su di lui in SCHÜRER, *op. cit*., p. 271; G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*, Milano 2004, pp. 19-186.

[727] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* 20,9,1.

[728] Cfr. C. MARUCCI, *Influssi latini sul greco del Nuovo Testamento* in *Filología Neotestamentaria* 6 (1993), pp. 3-30.

È ugualmente pensabile che nel caso concreto, data l'urgenza di procedere, a motivo del fatto che di notte l'area del Tempio era chiusa e che, come riferiscono Marco (14,2) e Matteo (26,5) i maggiorenti giudaici volevano a tutti i costi concludere la pratica prima del convergere della folla per la festa, si sia fatta un'eccezione in tal punto non essenziale?

I sinottici, d'altronde, non precisano dove si sia radunato il Gran Sinedrio; come già detto in Marco (14,53) e in Matteo (26,58) si parla anzi del "cortile del sommo sacerdote".

A mio parere è difficile poter ridimensionare la portata del processo sinedrile[729].

Del tutto congruente con questa difficoltà è una serie di obiezioni la cui scaturigine è in realtà extrabiblica, quella cioè detta anche della "teologia dopo Auschwitz".

Si tratta di una corrente di pensiero non ben definita, il cui forse unico collante è la convinzione che il cosiddetto antisemitismo del *Nuovo Testamento* abbia facilitato, pur assieme a molti altri fattori, l'olocausto.

Da questa convinzione deriva un'ampia rilettura di tutta la teologia e soprattutto degli scritti neotestamentari, segnatamente dei vangeli e delle lettere paoline. Nel settore che qui interessa si ipotizza che Marco, il cui «*Sitz im Leben*» più ampio sembra esser stato la predicazione romana di Pietro, abbia aumentato in generale le coloriture antigiudaiche ritenute intrinseche al messaggio cristiano e parallelamente attenuato quelle che avrebbero potuto risultare spiacevoli alle orecchie romane.

Concretamente, nel caso della condanna a morte di Gesù, il primo vangelo avrebbe dilatato la responsabilità dei circoli giudaici fino a farne un vero e proprio processo e presentando un prefetto romano convinto dell'innocenza di Gesù e che solo a malincuore lascia fare ai Giudei. In realtà non può tacersi che nel qual caso non ci sarebbe stato alcun processo giudaico bensì (dopo un'audizione) solo quello romano, come apparirebbe da una lettura forzata di Giovanni.

I racconti paralleli a Marco, Matteo e Luca si sarebbero adeguati poi alla loro fonte con qualche lieve cambiamento.

A questa logica del sospetto è praticamente impossibile opporre motivazioni razionali o appoggi storiografici. Per cui non posso che limitarmi a notare come l'evoluzione della tradizione evangelica, normalmente accettata dagli studiosi moderni, non corrobora i dubbi contro l'affidabilità storica del racconto di Marco.

Infatti il vangelo a giudizio unanime più antigiudaico, quello di Giovanni[730], probabilmente anche il più lontano sia localmente che temporalmente dai fatti, in

---

[729] Cfr. la soluzione di D.A. CHWOLSON, *Das letzte Passamahl Christi*, Leipzig 1908, p. 123, il quale, unendo diverse frasi del Talmud, identifica la sala del mercato con i locali dedicati al mercato appartenenti alla famiglia di Anna e posizionati sul monte degli Ulivi. Intorno al 30 d.C.il Sinedrio vi avrebbe trasferito la propria sede.

[730] Gesù, tra l'altro, rivolge qui ai Giudei la famosa frase «*voi avete per padre il diavolo e volete compiere i desideri del padre vostro per questo non ascoltate le mie parole, perché non siete di Dio* (*Gv.* 8,44,47)».

realtà è quello che omette ogni riferimento ad un processo da parte del Sinedrio e quello di Matteo, giudicato come il più vicino all'ambiente palestinese, non attenua minimamente la parte dei Giudei nella condanna di Gesù, anzi aggiunge alla fonte di Marco il breve episodio di Mt. 28,11-15[731], a riprova della malafede dei maggiorenti giudaici; a parte il fatto che anche ai Romani non doveva fare buona impressione l'immagine di un promagistrato che lasciasse condannare a morte un innocente. Concludendo sul punto, mi pare di dover negare che interessi di predicazione e *captatio benevolentiae* siano responsabili delle diversità secondarie dei sinottici, giudicati in generale affidabili anche dagli esegeti più severi, così come resta oscuro, fatto salvo quanto si è supposto, il motivo dell'assenza del processo giudaico in Giovanni[732].

2) Difficoltà procedurali.

Le uniche vere difficoltà giuridiche che si possono avanzare nei confronti del racconto sinottico concernente il processo giudaico derivano dalle norme procedurali del trattato *Sanhedrin* relative all'ora, alla necessità di un congruo intervallo tra escussione dei testimoni e sentenza del tribunale e all'intervento diretto del sommo sacerdote.

Non stupisce infatti più di tanto la mancanza di un difensore di Gesù non previsto dal diritto rabbinico; nel racconto evangelico si parla di testimoni, a quanto pare tutti contro l'accusato, anche se non del tutto concordanti nei dettagli.

---

[731] Vd. *Mt.* 27,62-66 e 28,4.

[732] Cfr. J. FINEGAN, *Überlieferung der Leidens und Auferstehungsgeschichte Jesu*, Giessen 1934, pp. 45 ss.; P. THIDE CARSTEN, *op. cit*., pp. 10 ss.; E. GALBIATI-A. PIAZZA, *Pagine difficili della Bibbia, Vecchio Testamento*, Milano 1951, pp. 11 ss.; V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark*,London 1952, pp. 653-664; J.H. BERNARD-H.A.*MC.* NEILE, *A critical and exegetical commentari on theGospel according to St. John*, 2, Edinburgh 1953, p. 627; A. GOFFREDO, *L'esegesi biblica e i generiletterari*, Roma 1958, pp. 951 ss.; P. ROSSANO, *op. cit*., pp. 57-91; L. ALGISI, *op. cit*., pp. 176 ss.; C. VIOLANTE, *op. cit*., pp. 12 ss.; J. BLINZLER, *Giovanni* cit., pp. 62 ss.; B. CORSANI, *op. cit*, pp. 11 ss.; C. SPICQ, *Notes de lexicographie Néo-Testamentaire, Orbis biblicus et Orientalis 22/1-3*, Fribourg 1978, pp. 156-170; J. CARMIGNAC, *op. cit*., pp. 21 ss.; P. GRELOT, *L'origine dei vangeli sinottici* cit., pp. 41 ss.; D. MOLLAT, "*Evangile*", in *Dictionnaire de Spiritualité*, coll. 1746-1772 e "*Historiens du Christianesime*", in *Dict. D'Arch. Chretienne et Liturgie*, coll. 2533-2541; L.A. SCHOEKL-J. ASURMEDI-B. CHIESA-E.G. MARTINES-J.G. ECHEGARAY-J.M. SANCHÉZ CARO-J. TREBOLLE BARRERA, *La Bibbia nel suo contesto*, in J.M. SANCHÉZ CARO-A. DE LA FUENTEADÁNEZ-R. AGUIRRE MONASTERIO-J. TREBOLLE BARRERA-S.G. OPORTO, *Introduzione allo studio della Bibbia*, 1, Brescia 1994, pp. 23 ss.; M. HENGEL, *Die Zeloten* cit., pp. 381-382; D.B.M. METZEGER, *Il Testo del Nuovo testamento. Trasmissione, corruzione e restituzione*, in M. SANCHÉZ CARO e ALTRI, *Introduzione allo Studio della Bibbia*, suppl. 1, Brescia 1996, pp. 89 ss.; ID., *Il canone del nuovo Testamento. Origine, sviluppo e significato*, in M. SANCHÉZ CARO e ALTRI, *Introduzione allo Studio della Bibbia*, suppl. 3, Brescia 1997, pp. 56 ss.; G. STANTON, *La verità del vangelo. L'autentico messaggio di Gesù Cristo trasmesso dalla tradizione orale, dai testimoni oculari e dai primi codici dell'era cristiana. Dalle recenti scoperte nuova luce su Gesù e i vangeli*, Cinisello Balsamo 1998, pp. 67-81; J. RATZINGER, *op. cit*., 1, pp. 189-206.

La *Mishnah* presuppone che il collegio giudicante abbia la necessaria abilità ed equanimità per dirigere il processo fino ad appurare la verità dei fatti.

Ancora, il racconto presuppone ovviamente il principio fissato dal *Deuteronomio* (19,15 ss.) in base al quale «[…] *(per qualsiasi peccato) il fatto sarà stabilito sulla parola di due o tre testimoni*».

In realtà *Sanhedrin* 4,1 prevede anche l'escussione di testimoni che scagionino l'imputato, anzi essi devono essere ascoltati per primi.

È ovvio però che tale circostanza, la quale pare assente nel processo di Gesù[733], non possa essere stata creata ad arte, dato che i testimoni sono obbligati a dire la verità.

Va tuttavia notato come praticamente tutti e quattro gli evangelisti sottintendono che la condanna di Gesù fosse stata già decisa prima del processo e che quindi il problema dei testimoni fosse secondario.

L'apologetica giudaica qualifica di solito tale modo di esporre i fatti come "tendenzioso" e i racconti evangelici relativi al processo giudaico come "troppo contraddittori"[734].

Nettamente contrario al procedimento è il fatto che il Sinedrio tenga riunioni di notte, ma ancor di più che, dopo la condanna, non si aspetti il giorno dopo per la dichiarazione ufficiale di morte. Sembra disattesa in tutti e quattro i vangeli la norma di non tenere riunioni né di sabato o in giorno di festa né nelle loro vigilie. Infatti i tre sinottici concordano chiaramente sul fatto che l'inquisito, dopo aver consumato la Pasqua venne arrestato nella notte stessa e conseguentemente interrogato, condannato e messo a morte sempre nell'ambito del 15 di Nisan, che capitò di venerdì[735]. Il quarto vangelo (concordando tuttavia con il venerdì dei sinottici) presenta anche a questo proposito alcune differenze: la condanna di Gesù e la sua crocifissione sarebbero avvenuti alla vigilia di Pasqua, cioè il 14 di Nisan nel computo giudaico[736].

Non è possibile accennare a tutti gli ingegnosi tentativi fatti nel corso della storia dell'esegesi per risolvere le differenze tra i sinottici e Giovanni[737].

Qui è sufficiente sottolineare che in entrambi i casi l'attività giudiziaria sarebbe stata celebrata contro le determinazioni mišniche.

Da questo punto di vista il *Vangelo di Giovanni* è più conciliabile con il diritto

---

[733] Giuseppe d'Arimatea, secondo Marco (15, 43) e Luca (23,50), ricco membro del Gran Sinedrio, sembra essere un'eccezione: il quarto vangelo lo definisce discepolo di Gesù, ma in segreto per timore dei Giudei (*Gv.* 19,38; *Mt.* 27,57) e ancora Luca (23,51) svela che egli aveva dissentito dalla condanna di Gesù. Cfr. qualche spunto in B. FABBRINI, *La deposizione di Gesù nel sepolcro* cit., pp. 97-178 e in G. BRANDI CORDASCO SALMENA, *De quadam sepoltura* cit., pp. 455 ss.

[734] Così fa ad esempio BEN CHORIM S., *Bruder Jesus, Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München 1977, p. 156, che tuttavia cade in diversi errori.

[735] Vd. *Mc.* 14,12; *Mt.* 26,17; *Lc.* 22,7.15.

[736] Vd. *Gv.* 18,28; 19,14.

[737] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* 16,6,2-4 e PHILO, *De migratione Abrahami.* 16,15. Cfr. sintesi e bibliografia fondamentale in R.E. BROWN, *The Gospel According to John*, New York 1970, p. 38; pp. 555 ss.

formale. Si parla effettivamente in Marco (15,1) e in Matteo (27,1-2) ma non in Luca, di una seduta di primo mattino per decidere, e della maniera giudaica di calcolare la durata del giorno (che va dal tramonto del giorno precedente al successivo tramonto); tuttavia ciò non è sufficiente per poter dire di aver lasciato passare un giorno. In campo extrabiblico non c'è dubbio che la norma di non tenere sessioni del Sinedrio, anzi in generale ogni processo, di sabato sia stata osservata, come testimoniano gli editti di Augusto che esentavano i Giudei dal dovere di comparire in giudizio in tal giorno[738].

Passando al merito del processo, nonostante la molteplicità dei possibili capi d'accusa contro Gesù è evidente che, secondo i sinottici, egli venga condannato per la sua dichiarazione provocata dalla domanda solenne del sommo sacerdote relativa alla sua messianicità.

Dato che la pretesa di essere il messia non pare considerata tra i delitti previsti dal diritto giudaico e a motivo della reazione rituale dello stesso capo del Sinedrio[739], è necessario concludere che la risposta di Gesù (assenso e applicazione a sé di *Dan*. 7,13) fu la formula «Σύ λέγεις (*Tu lo dici*)», che Arthur Winter[740] giudica ambigua. Aggiungerei, insistendovi, anche con una portata plurioffensiva capace d'interessare contemporaneamente il governatore.

Date queste apparenti infrazioni procedurali, per tacere delle oscurità, differenze e smagliature tra i quattro resoconti, parte della dottrina continua a chiedersi se il processo e la condanna giudaica di Gesù siano legittimi[741].

A tal proposito bisogna insistere sul fatto che l'ordinamento processuale della *Mishnah* è stato codificato dai farisei alla fine del II sec., quindi da un Sinedrio del tutto diverso da quello di Gerusalemme. A quell'epoca il processo di Gesù era poco più che un ricordo.

Dopo il 70 d.C., quando il Tempio fu distrutto, il Sinedrio privo di qualsiasi autorità sugli stessi Ebrei si era trasferito a Jammia dove i sadducei, legati com'erano all'edificio di culto, erano scomparsi quasi completamente.

I farisei continuarono a reggere le sorti del popolo giudaico ma non avendo più alcuna funzione giurisdizionale dedicarono tutto il loro tempo all'interpretazione della legge ed alla codificazione della *Torah* orale.

Non è dunque pensabile che all'epoca di Gesù potesse trovare luogo un diritto così profondamente rielaborato dalla esegesi farisaica, la quale non a caso mise in discussione la lettura sadducea anche su punti nevralgici delle Scritture.

Come scrive Daniela Piattelli[742] «la mancanza di contrapposizione tra *fas* e *ius* propria degli ordinamenti orientali e determinati fattori storici rendono infatti allo

[738] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* 16,15.
[739] È lo stracciarsi le vesti previsto in *Sanhedrin* 7,5.
[740] Cfr. P. WINTER, *On the Trial* cit., pp. 44-58.
[741] Per tutti cfr. J. BLINZLER, *Il processo* cit., pp. 128-130; J. IMBERT, *op. cit*., pp. 61-65; P. BEYER, *op. cit.*, pp. 284-286; A. STEINWENTER, *op. cit*., pp. 484-485.
[742] Cfr. D. PIATTELLI, *Recensione critica a Law in the New Testament di J.D.M. Derret*, Roma 1971, pp. 87 ss.

studioso del diritto alquanto complesso lo sforzo di ricostruzione».

La dottrina dei farisei, osserva ad esempio Derret[743], «ci è pervenuta attraverso la *Mishnah*, la cui importantissima fonte, che riflette il pensiero giuridico di una corrente che ha manovrato a lungo il potere, risulta talvolta deficitaria in materia che pure sarebbe particolarmente cara al giurista, come quella della procedura criminale.

Ci è preclusa così e forse non a caso la possibilità di valutare a pieno alcuni aspetti del processo a Gesù. Il commentario alla *Mishnah*, quale sostanzialmente deve considerarsi il Talmud, completa le nostre conoscenze intorno alla dottrina farisaica dell'ultimo periodo dell'indipendenza dello Stato Giudaico e al successivo insediamento a Roma».

Anche Josef Blinzler[744] osserva come tutte le prescrizioni della *Mishnah*, che non furono applicate dal Sinedrio nel processo a Gesù, tradiscano una tendenza umanitaria favorevole all'accusato che non trova un appoggio immediato nella legge mosaica dell'*Antico Testamento*.

Le norme mishniche conservano un carattere puramente farisaico e come tali non furono applicate dalla procedura sinedrile in vigore al suo tempo.

In un passo delle *Antichità Giudaiche*[745] è riportato che i farisei avevano dato al popolo numerosissime regole ereditate dai loro padri, non scritte nella legge di Mosè ma tramandate oralmente; per tale ragione i sadducei le respingevano e dicevano di ritenere obbligatorie le sole regole contenute negli scritti, mentre non si dovevano osservare quelle derivate dalla tradizione degli antenati; per questo motivo sorgevano spesso tra farisei e sadducei delle grandi dispute che culminavano nelle note discordie.

Con questo non si vogliono negare tutte le incongruenze contestate dalla dottrina: i vizi del procedimento, rituali e di sostanza, sono più di uno; nessuno di essi però è tanto grave da far concludere per l'inesistenza di tutto l'*iter* processuale.

Lo stesso giudizio di Caifa espresso prima di quello degli altri sinedriti non è ascrivibile alla fase della sentenza.

Il sommo sacerdote interviene non ancora come giudice ma come l'inquirente che dopo aver interrogato l'imputato coglie nella sua risposta il capo di accusa cercato vanamente nelle testimonianze. In questa attività può ben ravvisarsi il ricevimento di una confessione formalizzata in modo inequivocabile dall'autorità procedente.

Invero alcuni studi più recenti hanno offerto soluzioni convincenti ai dubbi circa la celebrazione del dibattimento e la pronuncia della sentenza nello stesso giorno.

Le autorità ebraiche applicarono il loro diritto in un processo esemplare con il preciso intento di pervenire ad una pronuncia che spiegasse la più vasta prevenzione in tutto Israele.

Colui che si definiva il messia non era altro che un bestemmiatore per la più

---

[743] Cfr. J.D.M. DERRET, *Studies in the New Testament: Midrash, Haggadah and the Character of the Community* 3 (1985), pp. 67-78.
[744] Cfr. J. BLINZLER, *Il processo* cit., p. 197.
[745] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* 13,10,6.

autorevole guida della nazione.

Il compito del Sinedrio finisce qui.

Il collegio sa che il suo verdetto non ha valore per il procuratore, dunque si adopera nel formulare un'accusa che possa interessare anche Roma.

I controversi rapporti fra il diritto ebraico ed il diritto romano non permettono nel caso Gesù di stabilire un principio anche remoto di comparazione tra i due sistemi processuali (se non ammettendo qualche apertura supportata da una più attenta lettura degli apocrifi; aperture che giustifichino il rilievo plurioffensivo della blasfemìa) neanche ai soli fini dell'esecuzione delle sentenze, come alcuni hanno sostenuto.

Il governatore ha istruito un'altra causa traendo dall'accertamento ebraico la sola ferma volontà che il prigioniero fosse comunque messo a morte.

L'ultima Cena - Giotto, Padova, Cappella degli Scrovegni

12. L'ultima cena e l'ipotesi di Annie Jaubert

Un interessante tentativo di superare i problemi relativi alle irregolarità del procedimento sinedrile è stato proposto da Annie Jaubert[746] che ha prospettato una diversa cronologia degli eventi della passione. L'unico dato sul quale tutti gli evangelisti concordano con certezza è che Gesù sia morto di venerdì. Per il resto non mancano le contraddizioni soprattutto riguardo alla data dell'ultima cena. Matteo, Marco e Luca[747] riferiscono che Gesù e gli apostoli consumarono la Pasqua già prima della cattura. Giovanni precisa invece che la mattina in cui il maestro fu giudicato da Pilato gli Ebrei non avevano ancora celebrato la festa[748].

Da qui le perplessità e tutte le irregolarità di cui sopra[749].

Secondo la studiosa, l'ultima cena avrebbe avuto luogo non il giovedì ma il martedì sera mentre gli avvenimenti della passione avrebbero seguito questo svolgimento:

martedì sera = (inizio del mercoledì secondo il computo ebraico) ultima cena, arresto nel Getsemani, interrogatorio preliminare di fronte ad Anna, rinnegamento di Pietro;

mercoledì = prima seduta del Sinedrio con escussione dei testi e scongiurodel sommo sacerdote. Notte di Gesù nel carcere di Caifa;

giovedì = nuova seduta del Sinedrio per la pronuncia del verdetto. Prima udienza davanti a Pilato, rinvio ad Erode Antipa. Notte di Gesù nella prigione del pretorio;

venerdì = seconda udienza davanti a Pilato, confronto con Barabba, flagellazione, condanna, viaggio al Calvario, crocifissione all'ora terza, morte all'ora nona.

Questa ricostruzione, per molti versi rivoluzionaria, riposa su argomentazioni davvero interessanti.

---

[746] Cfr. A. JAUBERT, *La date de la dernière* cit., pp. 155 ss. Cfr. anche ID., *La date de la Cène, Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, in *RHR* 155-1 (1959), pp 94-95, Paris 1957, pp. 89 ss.; Cfr. anche F. KATTENBUSCH, *Der Quellort der Kirchenidee*, in *Festgabejur A. v. Harnack*, Leipzig 1921, pp. 143-172; P. FIEDLER, *Sünde und Vergebung im Christentum*, in *Concilium* 10 (1974), pp. 568-571; D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, München 1937, p. 14 ss. (trad. it. Brescia 2004, p. 17 ss.); E. PETERSON, *Die Kirche in Theologische Traktakte, Ausgewählte Schriften*, Wüzburg 1994, pp. 245-257 (trad. it., *Scritti scelti*, 1, Bologna 2009, pp. 90 ss.), L. BOUYER, *Eucharistie*: *Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris 1966, pp. 390-453 (Paris 2009, pp. 400 ss.).

[747] Vd. *Mt.* 26,17 ss.; *Mc.* 14,22 ss., *Lc.* 22,7 ss.

[748] Vd. *Gv.* 18,28 «*Era la mattina presto ed essi non entrarono nel pretorio per non contaminarsi e per poter così mangiare la Pasqua*».

[749] Mi riferisco al divieto di tenere una seduta giudiziaria alla vigilia del sabato o in un giorno festivo, al divieto di tenere sedute in ore notturne, al divieto nelle cause capitali di emettere il verdetto nello stesso giorno del dibattimento. A tal proposito cfr. A. GIGLIOLI, *La data dell'ultima cena e l'anno della morte di Gesù* in *RB* 10 (1962), pp. 156-181, per il quale è impensabile che tutti gli avvenimenti della passione (arresto di Gesù, colloquio con Anna, dibattimento davanti al Sinedrio, traduzione a Pilato, interrogatorio davanti al governatore, differimento ad Erode, ritorno da Pilato, confronto con Barabba, flagellazione e crocifissione) abbiano potuto verificarsi in mezza giornata.

Dal "*Libro di Enoc*", dal "*Libro dei Giubilei*", dal "*Documento di Damasco*" e da alcuni frammenti di calendario ritrovati nei rotoli del Qumrân è lecito desumere che al tempo di Gesù, almeno negli ambienti essenici, al posto del calendario lunare era utilizzato un altro calendario che si basava sull'anno solare e computava 364 giorni.

Secondo questo calendario l'inizio dell'anno e la Pasqua cadevano di mercoledì.

È probabile che Gesù si sia attenuto a tale calcolo.

A questo proposito è importante osservare che una serie di documenti della prima tradizione cristiana testimoniano che i fatti della passione si volsero nello spazio di tre giorni, tra la notte del mercoledì ed il venerdì[750]. Né gli stessi vangeli portano ad escludere la cronologia dei tre giorni, al contrario contengono espressioni che la provano.

Se quanto scrive Annie Jaubert risponde a verità, il Sinedrio ha celebrato un processo perfettamente regolare; se la Pasqua cadeva di mercoledì, l'ultima cena è stata consumata nella notte precedente; tenendo per fermo che la crocifissione sia stata eseguita di venerdì, ne deriva che gli avvenimenti della passione abbiano trovato luogo in un lasso di tempo ben più ampio di quello riportato tradizionalmente.

Il collegio ha fatto eseguire l'arresto già il martedì sera, non ha giudicato di notte ma sempre di giorno, non ha emanato la sentenza subito dopo il dibattimento. In questo modo cade anche la contraddizione tra le notizie riportate dai sinottici e quella di Giovanni relativamente al giorno della crocifissione (14 o 15 di Nisan).

Le riflessioni di Annie Jaubert hanno ingenerato non poche contestazioni tra cui quelle assolute di Josef Blinzler[751] e di Pierre Benoit[752]. Ciò nonostante esse rimangono una valida prospettiva per una più esatta ricostruzione di tutta la passione.

Lungi dal considerarla un punto di arrivo e nell'attesa di nuove ricerche, magari sui punti più oscuri dei rotoli del Qumrân, l'ipotesi della studiosa francese rappresenta un elemento di indagine dal quale non si può prescindere.

---

[750] Annie Jaubert richiama la *Didaché*, uno scritto che risale alla fine del I sec. d.C. e che riassume una serie di regole inerenti al culto dei cristiani. In tale scritto si trova il monito agli stessi di digiunare il mercoledì e il venerdì e, volendo ricordarne il motivo storico, traccia una cronologia della settimana santa che è in coerenza con il calendario solare; al capitolo ventuno per ben tre volte dice che Gesù celebrò la Pasqua di martedì.

[751] Vd. *Qumrân Kalender und Passionschronologie,* in *ZNW* 49 (1958), pp. 238-251.

[752] Per P. BENOIT, *Recensione al libro della Jaubert,* in *RB* 65 (1958), pp. 590-595, un lasso di tempo di tre giorni è troppo lungo. I sinedriti avevano fretta di mettere a morte l'imputato poiché temevano la reazione di una parte del popolo. Né rimarrebbe spiegato per quale ragione Gesù avrebbe dovuto seguire il calendario essenico. Cfr. anche C.F. FREPOLI, *Il processo romano antico criminale nella Giudea e Gesù di Nazareth presso il tribunale militare del giudice Ponzio Pilato procuratore imperiale,* in *Studi Giuridici* 13 (1979), pp. 9 ss.

In questo senso si muovono le aperture di Jean Imbert[753], di Lucio Bove[754], di Romano Giglioli[755] e mi sembra più recente di Francesco Lucrezi[756] e di Massimo Miglietta[757].

13. Osservazioni conclusive

Anche i ritrovamenti archeologici confermano che la Gerusalemme che vide Gesù era una città ebraica; in particolare è degno di rilievo il gran numero di "*mikvaòt*" (o bagni rituali) ritrovati e l'assenza di raffigurazione di effigie. I rimanenti "*mikvaòt*" rinvenuti nelle vicinanze del Monte del Tempio si spiegano per la necessità di salirvi in stato di purità; i molti pellegrini che arrivavano a Gerusalemme si immergevano in quelle acque purificatrici; tali bagni rituali si trovavano anche nella parte superiore della città, quella che aveva un carattere più cosmopolita: in molti casi sono stati ritrovati almeno un bagno nelle varie abitazioni.

Anche esternamente la città appariva una città ebraica con il santuario, i sacrifici, i sacerdoti, i leviti ed i pellegrini, le sinagoghe e le istituzioni nazionali come il Gran Sinedrio e le numerose scuole; l'attività intellettuale era vivissima, come viva era la speranza che giungesse presto il messia a debellare l'oppressione straniera ed a permettere una piena dedizione al servizio divino. Intanto la pesante oppressione romana era presente in ogni parte di quella città, che portava la pace nel suo stesso nome, *Jerushalaim* (= *hnshalom*, città della pace) «l'aspirazione per la pace»[758].

In tale contesto i tempi non risultarono evidentemente ancora maturi per comprendere che quell'attesa si era finalmente compiuta e, preoccupato di tanti problemi contingenti, legati alla stessa sopravvivenza del popolo eletto, il Gran Sinedrio soffocò nel sangue il messaggio del falso profeta che veniva da Nazareth.

[753] Cfr. J. IMBERT, *op. cit*., pp. 74-85.
[754] Cfr. L. BOVE, *A proposito del processo di Gesù*, in *Studi in onore di E. Volterra*, 2, Milano 1971, pp. 83-111.
[755] Cfr. A. GIGLIOLI, *op. cit*., pp.156-181.
[756] Cfr. F. LUCREZI, *A proposito del processo* cit., a più riprese.
[757] Cfr. M. MIGLIETTA, *I.N.R.I.* cit., pp. 205 ss. (soprattutto in Gesù e il suo processo nella prospettiva ebraica).
[758] Cfr. P. CERAMI-G. PURPURA, *op. cit*., pp. 50 ss.

IV

STRUTTURE E SOVRASTRUTTURE IN GIUDEA DURANTE LA DOMINAZIONE ROMANA.

IL TESTO DI *Gv.* 18,31b.

I PROCESSI A:

STEFANO, GIACOMO IL MAGGIORE, GIACOMO IL MINORE E PAOLO

1. Il Vangelo di Giovanni. Attendibilità storica e varianti interpretative di 18,31b[759]

In 18,31b, Giovanni riferisce che il Sinedrio dopo avere giudicato e condannato Gesù di Nazareth lo rimise al tribunale di Pilato.

Rispetto all'invito del governatore di chiudere il caso secondo la legge ebraica, i capi del collegio replicano: «a noi non è permesso di dare la morte ad alcuno»[760]

[759] Per ogni approfondimento cfr. A. LOYSI, *Les èvangiles* cit., p. 610; H. WINDISCH, *op. cit*., pp. 20 ss.; K. KAUTSKY, *op. cit.*, pp. 10 ss.; PADRE GIACINTO DEL SS. CROCIFISSO, *op. cit.*, pp. 222 ss. e pp. 341 ss.; G. RICCIOTTI, *Vita* cit., pp. 43-44; S. GAROFALO, *op. cit.*, pp. 286-287; A. JANSSENS DE VAREBEKE, *op. cit*., pp. 18-19 e pp. 504-522; A. STÖGER, *op. cit*., p. 270; M. MASINI, *op. cit.*, pp. 31 ss.; G. SCHNACKENBURG, *op. cit*., pp. 69 ss.; J. BLINZLER, *Giovanni* cit., pp. 48 ss.; J. SCHMID, *op.* cit., pp. 172-205; pp. 216-217; A. VANHOYE, *op. cit*., pp. 467-470; F. HAHN, *Der Prozeß Jesu* cit., pp. 23 ss.; X. LÉON-DUFOUR, *Vangeli sinottici* cit.; ID., in *Mariage et célibat*, F.J. BRACELAND et AUTRES (a cura di), Paris 1965; L. RANDELLINO, *op. cit.*, pp. 23 ss.; L. CERFAUX, *op. cit*., p. 20; J. DUPONT, *Studi sugli Acta* cit., pp. 790 ss.; C.H. DODD, *L'interpretazione* cit, pp. 67-89; ID**.,** *Storia* cit., p. 64; p. 176; ID., *La tradizione storica* cit., pp. 83 ss.; S. PANCARO, *op. cit*., pp. 15 ss.; L. SABOURIN, *op. cit*, pp. 460 ss.; P. GRELOT, *Introduzione alla Bibbia* cit., p. 469; B. MAGGIONI, *op. cit*., pp. 247 ss.; ID., *I Racconti* cit., pp. 249-250; R.E. BROWN, *Giovanni* cit., p. 103; J. CABA, *op. cit*., pp. 44 ss.; F. LUCREZI, *Sulla lettura materialistica del vangelo* cit., pp. 59 ss.; X. LÉON-DUFOUR, *Vangeli sinottici* cit., pp. 205-206; C.K. BARRET, *op. cit*., pp. 112-15; G. DAUTZENBERG, *op. cit.*, p. 372; K. LÖNING, *op. cit.*, pp. 285 ss.; W. TRILLING, *op. cit*., p. 318; A. SISTI, *op. cit*., pp. 5-9, nt. 1; P. HOFFMAN, *op. cit*., pp. 123-140; O. DA SPINETOLI, *op. cit*., pp. 26 ss.; C. GHIDELLI, *op. cit*., p. 446, nt. 17; C.M. MARTINI, *Il vangelo* cit., p. 143; ID., *Atti* cit., p. 12; M. MIGLIETTA, *Riflessioni* cit., pp. 148 ss.; ID., *Il processo* cit., pp. 767-784; R. AGUIRRE MONASTERIO, *Il Vangelo secondo Matteo* cit., p. 182; B. PRETE, *op. cit*., pp. 66-91.

[760] Cfr. G. BRANDI CORDASCO SALMENA, *Critica ed anacritica* cit., pp. 227 ss.

εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Πιλατ̃ ος Λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς, καὶ κατὰ τὸν νόμον ὑμων̃ κρίνατε αὐτόν. εἶπον αὐτῶ, οί ’Ιουδαῖοι, Ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα[761].

Il passo porge ipotesi di lettura di certo interessanti per una più esatta individuazione del sistema di norme processuali penali applicate nelle province orientali conquistate dai Romani, permettendo di recuperare un particolare momento della vita giudiziaria in Giudea, nella dialettica tra la competenza giurisdizionale del Gran Sinedrio[762],

[761] La più antica testimonianza di *Gv.* 18,31 è contenuta nel papiro *P52* (*P. RYL 5*) del 125 d.C. circa e custodito nella J. Rylands Library di Manchester. Come osserva A. PASSONI DELL'ACQUA, *Il testo del Nuovo Testamento*, Torino 1994, p. 67, il frammento di Giovanni può dunque essere collocato al tempo della probabile composizione del IV vangelo (fine I secolo d.C.) quando risulta già diffuso in una regione, l'Egitto, lontana da quella originaria, l'Anatolia. Per tutti i testi in greco ho utilizzato A. MERK, *Novum testamentum graece et latine*, Roma 1992, pp. 16 ss.; M. MIGLIETTA, *Pilatus* cit., p. 225, si ferma con particolare attenzione sulla struttura "chiasmatica settenaria" delle scene da *Gv.* 18,28a *Gv.* 19,16a, già rilevata da A. JANSSENS DE VAREBEKE, *op. cit.*, pp. 504-522 e da F. HAHN, *Der Prozeß Jesu* cit., pp. 23 ss.

[762] Come ho già rilevato il sommo sacerdozio di nomina politica non detenne il prestigio e l'autorità di quello ereditario, ma godette ancora di una forte preminenza governativa e di una indiscussa rispettabilità, essendo considerato l'intermediario tra Roma e la Giudea, ma ancor prima tra il popolo eletto e la sua divinità. Cfr. J. DOLLINGER, *Christenthum und Kirche* in *der Zeit der Grundlegung* (1860), p. 457; M. FRIEDLÄNDER, *Les prophéties sur la guerre judéo-romaine de l'an 70*, in *REJ* 30 (1895), pp. 122-124; E. SPRINGER, *Das Leiden unseres göttl. Heilands*, Città 1909, p. 241; J. JUSTER, *op. cit.*, pp. 130 ss.; H. HUSBAND, *The Prosecution of Jesus. Its date, History and legalitj*, Princeton 1916, p. 193; A. LOYSI, *Les Actes des apotres*, Paris 1925, p. 309; K. BORNAHÄUSER, *Zeiten und Stunden in der Leidens u. Auferstehungsgeschichte*, Berlin 1921, p. 34; H. LIETZMANN, *Der Prozess Jesu*, Berlin 1931, pp. 313-322; ID., *Bemerkungen zum Prozess Jesu*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 30 (1931) e 31 (1932), pp. 211-215; A. MOMIGLIANO, *Ricerche* cit., pp. 183-221 e pp. 347-396; H. EBELING, *Zur Frage nach der Kompetenz des Synedrions*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 35 (1936), pp. 290 ss.; A. STEINWENTER, *op. cit.*, pp. 471-490; T.A. BURKILL, *The Competence of the Sanhedrin*, in *Vigiliae Christianae* 10 (1956), pp. 80 ss.; ID., *The trial of Jesus*, in *Vigiliae Christianae* 12 (1958), pp. 11 ss.; P. WINTER, *Marginal notes on the Trial of Jesus*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 50 (1959), pp. 14 ss.; 221 ss.; ID., *On the Trial* cit., p. 75 e pp. 88-90; H. MANTEL, *Studies in the History of the Sanhedrin*, Cambrige 1965, pp. 284-286; pp. 290-294; A. CARACCIOLO, *Dibattito sul volume di Carlo Nardi, Il processo* cit., pp. 13 ss.; S.G.F. BRANDON, *The Trial of Jesus of Nazareth*, London 1968, pp. 25 ss.; ID., *The Trial of Jesus: Cambridge Studies in Honour of C.F.D. Moule*, London 1971, pp. 69 ss.; D. PIATTELLI, *Ricerche* cit., pp. 323-340; ID., *Lo portarono da Caifa, sommo sacerdote (Matth. 24, 57): La giurisdizione del Sinedrio*, in *Il Processo contro Gesù* cit., pp. 67-84; D.R. CATCHPOLE, *The trial of Jesus*, Leyde 1971, pp. 241-244; E. SCHÜRER, *op. cit.*, pp. 441 ss.; P. WINTER, *On the Trial* cit., pp. 30 ss.; A. STROBEL, *op. cit*, pp. 56 ss.; K.A. SPEIDEL, *Il Processo a Gesù*, Bologna 1981, pp. 78 ss.; H. COHN, *The Trial and Death of Jesus*, New York 1977, pp. 84 ss.; O. SOFFRITTI, *Storia sul popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo* (175 a.C.-135 d.C.), 1, Brescia 1985, pp. 60 ss.; F. MILLAR, *Reflections on the Trial of Jesus*, in P.R. DAVIES-P.T. WHITE, *A tribute to geza Vermes. Essays on jewish and Christian Literature and History*, Sheffield 1990, pp. 355-381; G. CASTELLO, *L'interrogatorio di Gesù davanti al Sinedrio. Contributo esegetico storico alla cristologia neotestamentaria*, Roma 1992, pp. 78 ss.; K. ROSEN, *Roma e gli Ebrei nel processo a Gesù Cristo (intorno al 30 d.C.)*, in A. DEMANDT (a cura di), *Processare il nemico. Da Socrate a Norimberga*, Torino 1996, pp. 78-84; B. FABBRINI, *I capi dei sacerdoti e tutto il Sinedrio cercavano una falsa testimonianza (Matth. 26, 59): L'accusa e le prove*, in *Il Processo contro Gesù* cit., pp. 151-196.

soprattutto in materia di crimini capitali, e quella del governatore romano di Giudea[763] nonché quella, non del tutto marginale, dei regni clienti amici dei Romani.

A tal proposito però una vivace *querelle* ha diviso a lungo gli studiosi circa due questioni:

1) se oltre al Sinedrio di Gerusalemme esistettero due se non addirittura tre Sinedri, uno per gli affari religiosi e uno per quelli politici. D'altra parte quando nelle fonti greche si parla di Sinedrio, si intende sempre l'organo (religioso-politico) permanente, formato da un numero definito di membri presieduto dal sommo sacerdote in carica, oppure, a volte, di un organo (politico) temporaneo e variabile di consulenza del sommo sacerdote (o del sovrano), paragonabile al

[763] Come già detto la conquista dei territori fuori dell'Italia aveva indotto Roma alla loro divisione in province diverse secondo la maggiore o minore ampiezza territoriale ed importanza politica ed economica: le maggiori, consolari, erano rette da un proconsole, le minori, pretorie, da un *propraetore*. Nel 27 a.C. si era provveduto ad una nuova ripartizione: erano dette senatorie e governate da un proconsole quelle al centro dell'impero e pacifiche; imperiali e rette da un *legatus Augusti propraetore* quelle periferiche ed esposte agli attacchi dei barbari. Le imperiali si dividevano in consolari le maggiori, in pretorie le minori. Più avanti, ma sempre con Augusto, si ebbe una terza categoria di quelle imperiali, le quali si componevano di piccoli territori conquistati di recente e governati da un *procurator Caesaris* ed erano perciò dette procuratorie. Da quando venne costituita come provincia procuratoria si succedettero in Giudea: Coponio dal 6 al 9 d.C., Marco Ambivio o Ambibulo dal 9 al 12, Annio Rufo dal 12 al 15, Valerio Grato dal 15 al 26. Augusto lasciò in carica il *procurator* tre anni, Tiberio per un periodo più lungo. Lucio Ponzio Pilato, mandatovi da Tiberio ad opera di Seiano rimase in carica dal 26 al 36 d.C. con il raro privilegio di essere accompagnato dalla moglie Claudia Procula. Cfr. TH. MOMMSEN, *Römisches* cit., pp. 76 ss.; ID., *Die Pilatus-Acten* cit., pp. 198-205; G.A. MULLER, *op. cit*., pp. 5-8; E.V. DOBSCHÜTZ, *op. cit*., pp. 89-114; H. PETER, *op. cit*., pp. 11-40; A.W. VERRAL, *op. cit.*, pp. 113-126; G. LIPPERT, *Pilatus* cit., pp. 24-25; H.W. HOEHNER, *Why did Pilate* cit., pp. 84-90; C. NARDI, *Il ius gladii* cit., pp. 117-127; E. FASCHER, *op. cit*., pp. 132 ss.; J.B. TYSON, *op. cit*., pp. 156-166; F. GUIZZI, *op. cit*., pp. 116-117; P. GARNSEY, *The Criminal Jurisdiction* cit., pp. 51-59; A.T. SARTORI, *op. cit.*, pp. 349-358; E. WEBER, *op. cit*., pp. 194-200; F. FABBRINI, *op. cit.*, pp 74-95; G.P. BURTON, *op. cit*., pp. 92-106; P.W. WALASKAY, *op. cit*., pp. 81-93; M. TALAMANCA, *Gli ordinamenti provinciali* cit., p. 95; p. 246; D. FLUSSER, *Jesus* cit., p. 149; M. STERN, *Aspects* cit., pp. 561 ss.; D. PIATTELLI, *L'offesa alla Divinità* cit., pp. 401-449; D. LIEBS, *op. cit*., pp. 217-223; J.P. LÉMONON, *op. cit.*, pp. 56 ss.; A. MANSUELLI, *op. cit*., pp. 49-75; M GHIRETTI, *op. cit.*, pp. 751-776; G.I. LUZZATTO, *Roma e le province* cit., pp. 456-479; M. SORDI, *I cristiani* cit., pp. 13-28; F. AMARELLI, *Il Processo di Cabrata*cit., pp. 490 ss.; D. NARDONI, *op. cit*., pp. 141-197; V. MAROTTA, *Multa* cit., pp. 44 ss.; ID., *Mandata*cit., pp. 112-123; F.J. MATERA, *op. cit*., pp. 535-551; B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale* cit., pp. 103 ss.; G. THOMAS, *op. cit*., pp. 275-286; T. SPAGNUOLO VIGORITA, *op. cit*., pp. 113-166;
A.D. MANFREDINI, *op. cit*., pp. 103-126; D. SENIOR, *op. cit*., pp. 92 ss.; V. MESSORI, *Patì sotto Ponzio Pilato* cit., pp. 93-94; ID., *Ipotesi su Gesù* cit., pp. 20-21; L. FANIZZA, *L'assenza dell'accusato* cit., pp. 303-359; L. BOFFO, *op. cit*., pp. 217 ss.; Y. TSAFRIR-L. DI SEGNI-J. GREEN, *op. cit*., pp. 80 e 85; R.E. BROWN, *La morte del Messia* cit., pp. 760-786, pp. 671-672; M. CENTINI, *Ponzio Pilato* cit., pp. 196-207; D. MANTOVANI, *op. cit.*, pp. 203-267; G. ZAGREBELSKY, Il «*crucifige!*» cit., pp. 7 ss.; p. 124; O. BUCCI, *op. cit*., pp. 79-86; M. MIGLIETTA, *Pilatus* cit., pp. 173-198; L. LEVINE, *op. cit*., pp. 95 ss.; J. SCHLOSSER, *op. cit*., pp. 53-73.

consilium dei sovrani ellenistici e dei magistrati romani?[764] L'ipotesi di due o più Sinedri avanzata per primo da Adolf Büchler[765] è stata nettamente confutata da Emil Schürer e in modo assai convincente da Victor Tcherikover, ai quali mi sento di aderire.

2) Se quale organo supremo di governo, religioso, ma, per il carattere totalizzante della legge mosaica anche politico, il Gran Sinedrio di Gerusalemme abbia avuto la possibilità di emettere sentenze di morte e, nel caso, di eseguirle.

È sulla seconda questione che mi concentrerò maggiormente, affrontandola per l'appunto, sulla base del testo di Giovanni. Tutti e quattro i racconti evangelici, con leggere variazioni, concordano sul fatto che dopo la condanna giudaica Gesù venne condotto nel pretorio e qui sottoposto ad interrogatorio da parte di Ponzio Pilato. I resoconti non forniscono però la motivazione giuridica di tale trasferimento. Ma in seguito, nel solo quarto vangelo, quando tenta di scaricare il problema sull'autorità giudaica, che vuole la morte di Gesù, con le parole[766]

> «λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν κρίνατε (*prendetelo voi e giudicatelo*, "cioè condannatelo" *secondo la vostra legge*)»

il prefetto romano si sente rispondere:

> «ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα (*a noi non è consentito uccidere alcuno*)».

D'altronde se non ci sono prove evidenti che dopo l'erezione della *provincia Iudaea* nel 6 d.C. sia stato tolto al Gran Sinedrio la capacità di giudicare cause implicanti la pena capitale non ci sono nemmeno motivi per dubitare su quanto riferisce Giuseppe Flavio, il quale venendo a parlare del passaggio dall'etnarchia di Archelao alla provincia, afferma che il primo procuratore, Coponio, fu inviato in Giudea dall'imperatore dotato della massima autorità (*Antiquit.* 18,2) o altrove con il potere di mettere a morte («μέχρι τοῦ κτείνειν». *Bell.* 2,117)

Né qui né altrove si accenna che tale competenza (detta di solito, con un termine fissato nei secoli seguenti, "*ius gladii*") fosse condivisa da altre istanze e tale situazione è coerente con quello che si sa delle altre province[767] e con i capisaldi

---

[764] Cfr. A. MOMIGLIANO, *Ricerche sull'organizzazione della Giudea sotto il dominio romano (63 a.C. - 70 d.C.)*, Amsterdam 1967, p. 64, che riferendosi al Sinedrio di Erode (riferito da Giuseppe Flavio in *Bell.* 1,571; *Ant.* 15,299*;* 17,46) ipotizza un organo con semplice funzioni consultive.

[765] Cfr. A. BÜCHLER, *Das Synedrion in Jerusalem und das grosse Beth-Din in der Quaderkammer des jerusalemischen Tempels*, Wien 1902. *Contra* E. SCHÜRER, *op. cit.*, pp. 259 ss. e V. e A. TCHERIKOVER, *Was Jerusalem a "Polis"?* in *Israel Exploration Journal* 14, (1964), pp. 61-78. Il dibattito è stato ripreso più recentemente da Giorgio Jossa [G. JOSSA, *Il Sinedrio di Gerusalemme* cit., in *Munera amicitiae. Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco*, R. BARCELLONA e T. SARDELLA (a cura), Soveria Mannelli 2003, pp. 229-241] cui rinvio integralmente.

[766] Vd. *Gv.* 18,31b.

[767] Le uniche eccezioni note sono quelle che valsero per alcune città autonome resesi benemerite nei confronti dell'impero romano, il che di certo non fu per gli Ebrei di Palestina. Cfr. G. LACERENZA, *Il mondo ebraico nella prima età imperiale*, soprattutto con riferimento al periodo che va dall'avvento di Erode alla prima rivolta del 417 d.C.

del diritto romano in materia di pena capitale[768].

Ancora, non c'è alcun motivo per supporre che per il quinto dei prefetti inviati da Roma in Giudea, cioè per Ponzio Pilato, valessero altre regole, pur essendo vero che i poteri dei vari legati e procuratori imperiali venissero specificati nei singoli documenti di nomina. Quanto al rapporto teorico tra l'importante *legatus Syriae* (che è di rango senatorio e di fatto deporrà Pilato nel 36 d.C.) e il *praefectus Iudaeae*, che è di rango equestre, giova insistervi, è del tutto probabile che il primo potesse esercitare una funzione di controllo sulla piccola e inquieta regione della Giudea, che tra l'altro, fino a dopo la guerra giudaica, fu priva di legioni ("*inermis*").

Per la più antica esegesi, cui fanno capo gli studi di sant'Agostino, Giovanni avrebbe riferito che solo per quel giorno dell'esecuzione non era possibile al Sinedrio eseguire sentenze di morte[769]. Avendo ormai cominciato a celebrare la Pasqua, per nessuna ragione gli Ebrei avrebbero potuto contaminarsi. La competenza del collegio in materia di giustizia capitale viene dunque negata solo per quell'occasione di festa. Questa interpretazione è stata ripresa da Belser il quale ricostruisce così il passo di Giovanni: «*il precetto del sabato ci vieta di applicare la pena della lapidazione oggi, primo sabato della festa di Pasqua*[770]».

Sarebbe quindi da escludere che nel tempo sacro e nel giorno consacrato, i Giudei potessero uccidere un uomo a mano armata. Le forzature di questa lettura sono di tutta evidenza. Innanzitutto in Giovanni manca l'accenno testuale all'"oggi". Né l'evangelista spiega perché in quegli stessi giorni di preparazione della Pasqua, il Sinedrio istruì il procedimento e decise per la condanna, ritirandosi poi di fronte all'esecuzione.

La messa a morte non avrebbe profanato la sacralità del sabato più dell'atti-

---

[768] Cfr. A.H.M. JONES, *Procurators* cit., pp. 115-125; A.N. SHERWIN WITHE, *Procurator* cit., pp. 11-29; F. DE MARTINO, *op. cit*., pp. 44 ss.; A. BURDESE, *op. cit*., pp. 187 ss.; p. 198; V. GIUFFRÈ, *La repressione criminale nell'esperienza romana. Profili*, Napoli 1998, pp. 48 ss.; B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale* cit., pp. 102 ss.; N. SCAPINI, *op. cit.*, pp. 112 ss.; A. MOMIGLIANO, *Ricerche* cit., pp. 347-396; D. PIATTELLI, *Ricerche* cit., pp. 219-340; E. SCHÜRER, *op. cit.*, pp. 524-540; TH. MOMMSEN, *Römisches* cit., pp. 240 ss.

[769] Vd. AURELIUS AUGUSTINUS *Tractatus in evangelium Iohannis* 114 4 «[…] Quid est autem, "nobis non licet interficere quemquam?" Si malefactor est, cur non licet? Nonne lex eis praecepit, ne malefacoribus praesertim (qualem istum putabant) a suo Deo seductoribus parcant (*Deut*. 13,5)? Sed intelligendum est non sibi licere interficere quemquam, propter diei festi sanctitatem, quem celebrare iam coeperant; propter quem de ingressu etiam praetori contaminari metue Antiquitates Iudaicae».
Il Commentario di Agostino alla passione di Gesù non è attendibile. Sfugge al vescovo di Ippona e agli altri Padri della Chiesa un'effettiva conoscenza della situazione istituzionale della Giudea. Per di più essi raccontano il processo, muovendo da premesse fortemente colpevoliste che non risparmiano agli Ebrei tutte le responsabilità della crocifissione. Né viene diversamente interpretato il passo di Giovanni: «con la scusa di aver cominciato a celebrare la Pasqua, il Sinedrio ha voluto allontanare da sé l'ombra del deicidio». Cfr. J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, pp. 177-180 (che ho letto nella versione italiana *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Brescia 2002, pp. 160 ss.).

[770] Cfr. J. BELSER, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn*, 2, Freibürg 1913, pp. 344 ss. La traduzione è di P. WINTER, *Marginal notes* cit., p. 199. Cfr. sul punto in generale A. STROBEL, *op. cit.*, pp. 32-36.

vità processuale già celebrata. Per di più, come nota Blinzler[771], Belser presuppone che il giorno della crocifissione sia il 15 Nisan. Poiché per Giovanni l'esecuzione ebbe luogo il 14 Nisan, l'aggiunta proposta dallo studioso tedesco appare del tutto inammissibile.

Con qualche variante anche Dollinger completa il passo di Giovanni come segue: «*Noi non possiamo uccidere nessuno che si sia reso colpevole di alto tradimento*[772]». Sarebbe stata la qualificazione del reato ad impedire che gli Ebrei applicassero la lapidazione. Lo storico della Chiesa ritiene, infatti, sulla base di un'incerta comparazione di 18,31b con i versi seguenti di 18,32 che per tutti gli altri crimini il Sinedrio avrebbe potuto ricorrervi. Ma anche questa restrizione risulta inattendibile, poiché non trova riscontro né nel testo né nel contesto. Al contrario essa è esclusa dalla negazione precisa «οὐκ οὐδένα». Pur ipotizzando che solo l'alto tradimento fosse stato sottratto alla competenza dell'autorità giudaica, gli Ebrei se ne avessero avuto il potere avrebbero potuto giustiziare Gesù per blasfemìa liquidando la questione senza ricorrere a Pilato.

Per Karl Bornhauser la constatazione «[…] *A noi non è permesso dare la morte ad alcuno*» deve equivalere a «[…] *la nostra legge non ci permette di crocifiggere nessuno*[773]».

Ma ancora una volta non viene spiegato per quale ragione i Giudei non pronuncino il termine crocifiggere, il quale allude ad una pena esclusivamente romana. Alfred Loisy[774] sostiene la competenza capitale del Sinedrio adducendo che i Romani non gli avessero tolto del tutto le funzioni originarie: il diritto di mettere a morte era sottratto solo quando il governatore si trovava fuori da Gerusalemme, per evitare che l'esecuzione venisse intesa come un'aperta sfida giudaica alla sua autorità.

Nemmeno questi argomenti sono sorretti dalle fonti. La relazione di Giuseppe Flavio sulla morte di Giacomo (*Antiquit*. 20,9,1 par. 200-203) esclude che il Sinedrio potesse istruire liberamente processi capitali, né in presenza né in assenza del prefetto.

Lo studioso[775] è poi interprete della "teoria della rinuncia" con i suoi vari corollari, i quali colgono nella riluttanza del Sinedrio la paura di più gravi conseguenze. In definitiva il consiglio avrebbe declinato il proprio diritto di mettere a morte, temendo di essere considerato "maledetto da Dio" e comunque di causare rivolte sanguinose ed incontrollabili. Queste giustificazioni sono inconciliabili con il tenore di *Gv.* 18,31b ed inattendibili per se stesse. Il timore dei tumulti non fu un valido

---

[771] Cfr. J. BLINZLER, *Il processo* cit., pp. 199 ss.
[772] Cfr. J. DOLLINGER, *op. cit*., pp. 457 ss.
[773] Cfr. K.B. BORNHÄUSER, *Die Leidenund Auferstehungsgeschichte Jesu*, Gütersloh 1947, p. 34; ID., *Die Beteiligung des Herodes am Prozess Jesu*, in *Neue Kirchliche Zeitschrift* 40 (1929), p. 178; p. 714.
[774] Cfr. A. LOYSI, *Les èvangiles* cit., 2, p. 610; ID., *Les Actes* cit., p. 309.
[775] Cfr. A. LOYSI, *Les èvangiles* cit., 2, p. 610. Per la questione della responsabilità ebraica rinvio a F. LUCREZI, *A proposito del processo di Gesù* cit., pp. 128 ss.; S. JONA, *op. cit.*, pp. 10 ss.; G. CAPRILE, *Un'ultima parola sulla responsabilità del popolo ebreo nella morte di Gesù*, in "*Palestra del Clero*" 24 (1960), pp. 313 ss.

deterrente. Il fanatismo nazionale ebraico non avrebbe consentito che si rinunciasse ad un proprio diritto in favore dei Romani. Se i seguaci di Gesù avessero voluto creare disordini, lo avrebbero fatto anche nel caso di un'esecuzione straniera. Né il Sinedrio avrebbe rischiato (senza esservi costretto) l'imprudenza che il governatore giudicasse l'imputato innocente, atteso che, a primo acchito, seppure colpevole per la loro legge, nessun illecito gli era contestabile sulla base del diritto romano.

In conclusione nessuna postilla va aggiunta alle parole dell'evangelista, le quali devono essere interpretate nella forma più essenziale del loro significato letterale. Né in tale visuale trovano luogo le opinioni di chi scorge nel testo una scappatoia per evitare le responsabilità della crocifissione[776].

Ciò nondimeno per tutto il Novecento, ha prevalso il filone di pensiero che ritiene immutate le prerogative del Sinedrio di Gerusalemme durante la dominazione romana (persino in materia di giustizia capitale), fatta eccezione per i crimini di sedizione e di brigantaggio, ma per farlo si è dovuto negare ogni effi- cacia probatoria alle testimonianze evangeliche[777]. Concepiti in funzione di un loroscopo esclusivamente apologetico, esse rimarrebbero estranee ad una preoccu- pazione storiografica, riferendo due processi a carico dello stesso soggetto.

Su queste premesse si fondano, oltre che degli studiosi citati, gli scritti di Mommsen, Juster, Husband, Lietzmann, Ebeling, Burkill, Winter, Fricke e Watson[778].

Se per Burkill i Giudei avrebbero ricordato a Pilato i limiti di un loro potere, per Juster e Winter il versetto di Giovanni è un'invenzione dell'evangelista per confortare l'avveramento della profezia (da egli stesso riportata in 12,32-33) circa il modo in cui Gesù doveva morire.

Gli stessi versetti seguenti di 19,6b si porrebbero in modo assolutamente

---

[776] Cfr. G. BRANDI CORDASCO SALMENA, *Critica ed anacritica* cit., pp. 227 ss.

[777] Cfr. TH. MOMMSEN, *Römisches* cit., pp. 240 ss.; ID., *Römisches* cit., pp. 76 ss.; ID., *Die Pilatus-Acten* cit., pp. 198 ss.; ID., *Droit pénal* cit., pp. 160 ss.; pp. 278 ss.; ID., *Römisches* cit., pp. 958 ss.; J. JUSTER, *op. cit*., pp. 130 ss.; H. HUSBAND, *op. cit*., p. 193; A. LOISY, *Les Actes* cit., p. 309; ID., *Les èvangiles* cit., p. 610; H. LIETZMANN, *Der Prozess* cit., pp. 313-322; ID., *Bemerkungen* cit., pp. 211-215; 78-84; H. EBELING, *op. cit*., pp. 290 ss.; T.A. BURKILL, *The Competence* cit., pp. 80 ss.; ID., *The trial* cit., pp. 11 ss.; P. WINTER, *Marginal notes* cit., pp. 14 ss.; pp. 221 ss.; ID., *On the Trial* cit., pp. 88-90 e p. 75; W. FRICKE; *op. cit.;* A. WATSON, *The trial of Jesus*, Athens-London 1995, p. 104.

[778] TH. MOMMSEN, *Die Pilatus-Acten* cit., pp. 424-425 muove da un'osservazione di ORIGENES (*Epistola ad Romanes* 1,6-7) per la quale ai suoi tempi le autorità ebraiche avevano il potere di giustiziare i delinquenti. Egli sostiene che la giurisdizione penale minore veniva esercitata dai Sinedri locali. L'approvazione romana era necessaria per la sola giurisdizione capitale. A tale proposito scrive: «*nach erfolgter Bestätigung des jüdischen Todesurteils dessen Execution der römischen Behörde oblag und in römischer Form vollzogen ward*». Gli stessi argomenti ritornano in *Römisches Strafrecht* cit., pp. 241-242 e sono ripresi da L. PARETI, *Storia di Roma e del mondo romano, da Vespasiano a Decio*, Torino 1960, p. 23 e p. 26; S. MAZZARINO, *L'impero romano*, 1, Torino 1971, p. 163; M. GHIRETTI, *op. cit.*, p. 765; J. MEISAN, *op. cit.*, pp. 80-96. Nello stesso senso di Mommsen si trovano J. JUSTER, *op. cit.*, pp. 130 ss.; H. HUSBAND, *op. cit*., p. 193; A. LOISY, *Les Actes* cit., p. 309; ID., *Les èvangiles* cit., 2, p. 610; H. LIETZMANN, *Der Prozess* cit., pp. 313-322; ID., *Bemerkungen* cit., pp. 78-84; pp. 211-215; H. EBELING, *op. cit*., pp. 290 ss.; T.A. BURKILL, *The Competence* cit., pp. 80 ss.; ID., *The trial* cit., 11 ss.; P. WINTER, *Marginal notes* cit., pp. 14 ss., pp. 221 ss.; ID., *On the Trial* cit., p. 75 e pp. 88-90; W. FRICKE, *op. cit*., pp. 218-219; A. WATSON, *op. cit.*, p. 104.

inconciliabile con l'attendibilità storica di 18,31b

> Ὅτε οὖν εἶδον αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ὑπηρέται ἐκραύγασαν λέγοντες. Σταύρωσον σταύρωσον. Λέγει αὐτοῖς ὁ Πιλᾶτος, Λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ σταυρώσατε, ἐγὼ γὰρ οὐχ εὑρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν.

Non trovando alcun motivo di colpevolezza nelle accuse mosse dai sinedriti, il governatore li avrebbe esortati a giustiziare il convenuto secondo le proprie usanze:

«*prendetelo voi e crocifiggetelo, perché io non trovo in lui reato*».

Come osserva Blinzler[779] il contrasto tra *Gv.* 18,31b e 19,6b si spiega cogliendo la volontà dell'evangelista di riportare nei suoi scritti entrambe le dichiarazioni, non quindi un'insanabile aporia ma solo il rifiuto indignato di Ponzio Pilato di fronte alla temeraria pretesa ebraica.

2. Fonti a sostegno della giurisdizione capitale del Sinedrio

Questi sono gli episodi più comunemente addotti dalla dottrina a sostegno della giurisdizione capitale ebraica.

a) La lapidazione di Stefano

> «*Tratto dinanzi al Sinedrio circa sette anni dopo la morte di Gesù, di fonte all'accusa di non* […] *cessar mai di parlare contro il luogo santo e la legge*[780]»

Stefano pronuncia un lungo discorso cui segue l'indignazione del collegio

> *Acta Apostolorum* 7, 4-60
>
> Ἀκούοντες δέ ταῦτα διεπρίοντο ταῖς καρδίαις α ὐτ ῶν καὶ ἐβ ρυχον τοὺς ὀδόντας ἐπ'αυτ όν. ὑπάρχων δέ πλήρης πνεύματος ἁγίου ἀτενίσας εἰς τὸν οὐρανὸν εἶδ εν δόξαν θεου καὶ Ἰησοῦν ἑστῶτα ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ, καὶ εἶπ εν. Ἰδοὺ θεω ρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους καὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἑστῶτα τοῦ θεοῦ. Κρά ξαντες δέ φωνῇ μεγάλη συνέσχον τὰ ὦτα αυτ ῶν, καὶ ὥρμησαν ὁμοθυμαδὸν ἐπ' αὐτόν, καὶ ἐκ βαλόντες ἐξ ω τῆς πόλεως ἐλιθοβόλουν. καὶ οἱ μάρτυρες ἀπέθεντο τὰ ἱμάτια αυτ ῶν παρὰ τοὺς πόδας νεανίου καλουμένου Σαύλου. καὶ ἐλιθοβόλουν τὸν Στέφανον ἐπικαλούμμνον καὶ λέγοντα, Κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου. Θεὶς δέ τὰ γόνατα, ἔκ ραξεν φωνῇ μεγάλη, Κύ ριε, μὴ στήσης αὐτοῖς ταυτ ην τὴν ἁμαρτίαν καὶ τοῦτο εἰπών εκ οιμήθη

«I Giudei nell'ascoltare le parole dell'apostolo cominciarono a rodersi di rabbia, ma questi ispirato dallo Spirito Santo disse loro di vedere la gloria di Dio».

[779] Cfr. J. BLINZLER, *Il processo* cit., pp. 198-214.
[780] Vd. *Acta Apostolorum* 6,6-15; 7,1-60.

La reazione gli fu fatale. Trascinatolo fuori dal Sinedrio, lo lapidarono[781].

Burkill[782] ravvisa nel testo una prova incontestabile della competenza capitale ebraica. Per lo studioso inglese il brano descrive un normale processo davanti al Sinedrio che riconosciuto l'imputato colpevole di bestemmia lo condanna alla pena prevista dalla legge giudaica (*Deut*. 17,7)[783].

Se il processo avesse sofferto di qualche patologia, il governatore in carica di certo sarebbe intervenuto.

Parzialmente differente è la posizione di Marta Sordi[784] la quale pur pronunciandosi per una sostanziale regolarità della procedura, non manca di criticare gli abusi che portarono all'esecuzione.

Il rilievo di Burkill sull'inerzia dell'autorità romana è senz'altro fondato ma ciò non basta a legittimare un'ordinaria giustizia capitale del Sinedrio.

Il testo è chiaro e non lascia spazio a dubbi. Il procedimento fu interrotto da un atto di forza della folla ebraica che lapidò Stefano prima che il collegio, presieduto dal sommo sacerdote Caifa, avesse pronunciato la sentenza.

Come osserva Nardi[785] non vi è dunque l'esecuzione di alcun dispositivo ma solo la vendetta sommaria di una ressa incontrollabile, niente affatto giustificata dagli argomenti, già rassegnati, sulla vacanza della magistratura romana e la possibilità di ricollegarvi un qualche diritto ebraico di pronunciare sentenze di morte.

Anche per Jeremias[786] (il quale non esclude che l'intervento degli Ebrei fosse stato autorizzato da Pilato) l'esecuzione di Stefano fu un vero e proprio linciaggio.

Né esso rimane un esempio isolato; fonti diverse insistono sulla facilità e la prontezza con le quali la plebe del tempo era solita farsi giustizia da sé[787]. Il procedimento si esaurisce allora nello sfogo brutale di una condanna popolare cui le

---

[781] Sull'esecuzione di Stefano cfr. R. SCHUMACHER, *Der Diakon Stephanus*, Münster 1910, pp. 56 ss.; SELON S. DOKX, *Date de la mort d'Etienne le Protomartyr*, in *Bib.* 55 (1974), pp. 65-73; J. BLINZLER, *Il Processo* cit., pp. 258-259; E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1968, pp. 243-245.

[782] Cfr. T.A. BURKILL, *The Trial of Jesus* cit., pp. 11 ss.

[783] Nello stesso senso J. JUSTER, *op. cit.*, p. 139, il quale deriva l'improbabilità storica degli *Acta Apostolorum* dalla comparazione tra i fatti narrati in 12 ss. (Pietro davanti ad Erode), 4,1-21 (Pietro e Giovanni davanti al Sinedrio) e 5,17-40 (gli apostoli davanti al Sinedrio): per l'identico illecito, la blasfemìa, soccorrerebbero giudici e provvedimenti diversi.

[784] Per M. SORDI, *Aspetti romani dei processi di Gesù e di Stefano*, in *RIFIC* 98 (1970), pp. 305-311, è chiaro il collegamento tra l'esecuzione di Stefano e la deposizione di Caifa (36 o 37 d.C.) di cui Giuseppe Flavio non fornisce alcuna spiegazione.

[785] Cfr. C. NARDI, *Il Processo* cit., pp. 102-103.

[786] Cfr. J. JEREMIAS, *Zur Geschichtlichkeit des Verhörs Jesu vor dem Hohen Rat*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 43 (1950-51), pp. 145 ss. In questo senso E. LOHSE, Συνέδριον cit., p. 183; J. BLINZLER, *Il Processo* cit., p. 213 e J.P. LÉMONON, *op. cit*., p. 92 «[…] *Aucune donnée du récit des Actes ne permet de dire qu''Etienne fut exécuté à la suite d'un jugement régulier prononcé par le Sanhedrin*».

[787] Vd. *Acta Apostolorum* 5,26, dove il comandante del Tempio e i suoi uomini temono di essere lapidati dal popolo e 9,29 quando alcuni circoli giudaici progettano di assassinare Paolo. Altri tentativi ritornano in 22,22-24; 23,12; 52,2 ss.

autorità romane evitarono di reagire nonostante i doveri della *Lex Iulia de vi publica et privata*

b) La lapidazione di Giacomo Minore (fratello del Signore)

Giuseppe Flavio *Antiquit*. 20,200-203

> ἅτε δή οὖν τοιοῦτος ὢν ὁ Ἅνανος, νομίσας ἐχειν καιρον ε ̓πιτήδειον διὰ τὸ τεθνάναι μεν Φῆστον, Ἀ ̓λβῖνον δ’ ἔτι κατὰ τήν ὁδὸν ‘υπάρχειν, καθίζει συνέδριον κριτῶν καὶ παραγαγὼν εἰς αὐτὸ τὸν αδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, Ἰάκωβος ὀνομα αυ ̓τῷ, καὶ τίνας ἑτέρους, ὡς παρανομησάντων κατηγορίαν ποιησάμενος παρέδωκε λευσθησομένους. ὅσοι δε εδόκουν ἐπιεικέστατοι τῶν κατὰ τήν πόλιν εἶναι καὶ περὶ τους νόμους ακριβεῖς βαρέως ἤνεγκαν ἐπὶ τούτω καὶ πέμπουσιν πρὸς τὸν βασιλέα κρύφα παρακαλοῦντες αὐτὸν ἐπιστεῖλαι τῷ Ἀνάνω μηκέτι τοιαῦτα πράσσειν. μηδε γὰρ τὸ πρῶτον ὀρθῶς αὐτὸν πεποιηκέναι. τινες δ’ αὐτῶν καὶ τὸν Ἀλβῖνον υπαντιάζουσιν απὸ τῆς Ἀλεξανδρείας ὁδοιποροῦντα καὶ διδάσκουσιν, ως ουκ ἐξὸν ηἦν Ἀνάνω χωρὶς τῆς ἐκείνου γνώμης καθίσαι συνέδριον. Ἀλβῖνος δε πεισθεὶς τοῖς λεγομένοις γράφει μετ’ ὀργῆς τῷ Ἀνάνω λήψεσθαι παρ’ αὐτοῦ δίκας ἀπειλῶν. καὶ ὁ βασιλευς Αγρίππας διὰ τοῦτο τήν ἀρχιερωσύνην ἀφελόμενος αὐτὸν ἄρξαντα μῆνας τρεῖς Ἰησοῦς τὸν τοῦ Δαμναίου κατέστησεν.

Giuseppe Flavio riferisce che il sommo sacerdote Anano, forse ancora troppo giovane ed impulsivo[788], pensò di approfittare della morte di Festo (mentre il nuovo governatore Albino era ancora in viaggio) per convocare i giudici del Sinedrio ed introdurvi Giacomo (fratello del Signore) con altri membri della prima comunità giudeo cristiana affinché fossero lapidati. L’accusa era quella di avere trasgredito la legge.

Le persone più equanimi della città non trovando negli imputati alcuna ragione di rimprovero, inviarono in segreto legati dal re Agrippa II (della Calcide, della Iturea, Traconitide e Abilene), supplicandolo di scrivere ad Anano che il suo primo atto di governo non era corretto e quindi di desistere da ogni ulteriore azione.

Altri ambasciatori andarono incontro ad Albino che era in cammino da Alessandria, informandolo che Anano non aveva alcuna autorità di convocare il Sinedrio senza il suo assenso.

Convinto da queste parole, il governatore inviò una lettera sdegnata al sommo sacerdote ed il re Agrippa II, che era stato fatto custode del Tempio e nominava il sommo sacerdote[789], non poté che sostituirlo, dopo solo tre mesi di pontificato,

---

[788] I tratti del carattere del giovane Anano si comprendono meglio dalla lettura di TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell.* 4,160 ss., dove si parla della risolutezza con la quale affrontò gli zeloti «nome che si erano dati, quasi fossero zelatori di opere buone e non invece al massimo grado delle più turpi».

[789] La fonte è ancora una volta TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* 20,200-203. Per un’analisi dettagliata dei singoli casi cfr. D.R. CATCHPOLE, *op. cit*., pp. 241 ss. e G. BRANDI CORDASCO

con Gesù, figlio di Damneo.

Dalla prima parte del testo emerge con chiarezza che in seguito alla morte del governatore Festo, il sommo sacerdote Anano presiedendo il Sinedrio, abusò della vacanza della carica romana, per giudicare e far lapidare Giacomo con alcuni altri cristiani. Quando una lettera del nuovo governatore Albino gliene chiese ragione, il re Agrippa II che aveva la sorveglianza del Tempio ed il diritto di nominare il sommo sacerdote lo depose.

Dal testo si può altresì argomentare una duplice iniziativa, mossa da motivi differenti: gli ambasciatori che si recano presso il re vogliono denunciare l'ingiustizia del comportamento di Anano, il quale ha messo a morte uomini non meritevoli di pena mentre coloro che vanno da Albino vogliono mettere in guardia il governatore sul fatto che il Sinedrio è stato convocato senza una sua previa autorizzazione.

Questo secondo aspetto è decisamente importante. Se a prima vista potrebbe ricavarsene la capacità ebraica di comminare ed eseguire pene capitali, una più attenta lettura ne dimostra l'assoluta infondatezza[790].

Giuseppe Flavio introduce l'episodio rimarcando la circostanza favorevole dell'assenza romana. È chiaro che se il Sinedrio avesse potuto conoscere i delitti di sangue, egli non avrebbe sottolineato così fortemente che il sommo sacerdote avesse avuto un'occasione propizia in quel tempo di vacanza.

Il passo dunque non giustifica l'opinione di Lietzmann[791], di Lohse[792] e di quanti sostengono la giurisdizione capitale degli Ebrei durante l'assenza del prefetto da Gerusalemme. Giuseppe Flavio proprio a proposito del processo di Giacomo, riporta che il collegio non aveva discrezione nelle esecuzioni di morte nemmeno quando il governatore era lontano dalla capitale[793].

A dire il vero la relazione sul caso, continua con una serie di informazioni oscure tra cui una non meglio precisata autorizzazione, che negli ultimi tempi, precedenti lo scoppio della guerra giudaica, il sommo sacerdote domandava al governatore prima di ogni convocazione del Sinedrio. Ma questo controverso *placet* romano non modifica i termini della questione. Nulla prova che il Gran Sinedrio riunitosi con il consenso del governatore avesse per ciò stesso il potere

---

SALMENA, *Critica ed anacritica* cit., pp. 227 ss.

[790] In senso contrario J. JUSTER, il quale, anche sulla base della versione fornitane da ORIGENES (*Contra Celsum* 1,47; 2,13; 11,18) ritiene autentica solo la prima parte del passo (197-200) di Giuseppe Flavio. I versi successivi sarebbero stati interpolati da un cristiano. Per l'interpretazione del testo rinvio a K.A. CREDNER, *Einleitung in das Neue Testament*, I, Halle 1836, pp. 580-582; E. SCHÜRER, *op. cit.*, pp. 581 ss.; R. STECK, *Das echte Zeugnis des Josephus von Christo* in *Protestantische Monatshefte* 16 (1912), pp. 1-11.

[791] A giusto titolo H. LIETZMANN, *Bemerkungen* cit., pp. 78-94 riprodotto in *Kleine Schriften II, Studien zum Neuen Testament, hg von K. Aland*, Berlin 1958, pp. 269-276, attribuisce una grande importanza a questo passo che costituisce una delle pietre miliari per lo studio della competenza del Sinedrio in materia di pene capitali.

[792] Cfr. E. LOHSE, *Die romischen Statthalter in Jerusalem*, in *JSTOR* (1958), pp. 69-78; F. BÜCHSEL, *Zur Blutgerichtsbarkeit des Synedrions*, in *ZNW* 33 (1934), pp. 84-87.

[793] Cfr. J. LEBRETON, *L'Eglise primitive*, 1, Saint Dizier 1938, p. 242; C. NARDI, *Il Processo* cit., p. 102.

di mettere a morte. Emerge invece con certezza che Anano oltrepassò i limiti delle sue competenze e per questo venne destituito.

Nella lapidazione di Giacomo come in quella di Stefano non può constatarsi che un evidente eccesso di potere da parte del Sinedrio.

c) L'esecuzione della figlia di un rabbino.

Nel quarto ordine della *Mishnah*, in *M. Sanhédrin* 7,2[794] si legge

מַעֲשֶׂה בְּבַת כֹּהֵן אַחַת שֶׁזִּנְּתָה, אָמַר רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בֶּן צָדוֹק
וּשְׂרָפוּהָ וְהִקִּיפוּהָ חֲבִילֵי זְמוֹרוֹת.

rabbi Eleazar ben Zadoq riferisce che da bambino assistette, sulle spalle del padre[795], al rogo della figlia di un rabbino[796] la quale si prostituiva.

A prescindere dalla disputa dottrinale per la quale è posto (se colui che sia stato condannato al supplizio del fuoco debba essere arso interiormente o esteriormente) questo episodio è particolarmente attendibile poiché è riportato sia dal *Talmud* di Gerusalemme (7,2,24b)

י בת כהואמר רבי לעזר בי ר' צדוק תינוק הייתי ורוכב על כתיפו דאבא וראית
שזינת והקיפוה חבילי זמורות ושרפוה.

che da quello babilonese (52,b)

---

[794] È altresì significativa la lettura di *Mishnah*, *Sanhedrin* 7,1; 7,2; 7,3.

סְקִילָה, שְׂרֵפָה, רֵבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, חֲנָק, הֶרֶג, שְׂרֵפָה, סְקִילָה, אַרְבַּע מִיתוֹת נִמְסְרוּ לְבֵית דִּין
זוֹ מִצְוַת הַנִּסְקָלִין. וְהֶרֶג, חֲנָק:

נִין סוּדַר קָשָׁה לְתוֹךְ הָרַכָּה וְכוֹרֵךְ עַל הֵיוּ מְשַׁקְּעִין אוֹתוֹ בַּבָּבָל עַד אַרְכּוּבוֹתָיו וְנוֹתֵן מִצְוַת הַנִּשְׂרָפִין
וּמַדְלִיק אֶת הַפְּתִילָה וְזוֹרְקָהּ לְתוֹךְ פִּיו זֶה מוֹשֵׁךְ אֶצְלוֹ וְזֶה מוֹשֵׁךְ אֶצְלוֹ עַד שֶׁפּוֹתֵחַ אֶת פִּיו. צָוְארוֹ
אַף הוּא אִם מֵת בְּיָדָם לֹא הֵיוּ מְקַיְּמִין אוֹמֵר רַבִּי יְהוּדָה. וְיוֹרֵדֶת לְתוֹךְ מֵעָיו וְחוֹמֶרֶת אֶת בְּנֵי מֵעָיו
אֲבָל פּוֹתְחִין אֶת פִּיו בְּצִבַּת שֶׁלֹּא בְּטוֹבְתּוֹ וּמַדְלִיק אֶת הַפְּתִילָה וְזוֹרְקָהּ לְתוֹךְ פִּיו, בּוֹ מִצְוַת שְׂרֵפָה
וְיוֹרֶדֶת לְתוֹךְ מֵעָיו וְחוֹמֶרֶת אֶת בְּנֵי מֵעָיו...

נִגּוּל הוּא, רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר. הָיוּ מַתִּירִין אֶת רֹאשׁוֹ בַּפַּיִח כְּדַרְכָּהּ שֶׁהַמַּלְכוּת עוֹשָׂה, וַת הַנָּהֳרַגִים מִצְוַת
מִצְוַת. אֵין מִיתָה מֻגֶּלֶת מִזּוֹ, אָמְרוּ לוֹ. אֶלָּא מַנִּיחִין אֶת רֹאשׁוֹ עַל הַסַּדָּן וְקוֹצֵץ בַּקּוֹפִּיץ, זֶה
הָיוּ מְשַׁקְּעִין אוֹתוֹ בַּבָּבָל עַד אַרְכּוּבוֹתָיו וְנוֹתְנִין סוּדָר קָשָׁה לְתוֹךְ הָרַכָּה וְכוֹרֵךְ עַל צָוְארוֹ, חֲנָקוּוְהַנָּ
זֶה מוֹשֵׁךְ אֶצְלוֹ וְזֶה מוֹשֵׁךְ אֶצְלוֹ עַד שֶׁנַּפְשׁוֹ יוֹצְאָה:

[795] «Rabbi Eleazar ben Sadoq raconte: une fois, une fille de prêtre se prostitua. Alors, on l'entoura de fagots de sarments et on la brûla (de l'extérieur)». La traduzione è di J. LEMOYNE, *Les Sadducéens*, Paris 1972, p. 237.

[796] Cfr. J. BLINZLER, *Il processo* cit., pp. 194-195 ha colto nella sentenza una stretta osservanza del diritto sadduceo che attenendosi all'interpretazione letterale della legge (*Lv*. 21,9) puniva con il rogo la figlia immorale di un rabbino. La prassi farisaica prevedeva invece una più mite pena del fuoco: veniva versato del piombo fuso nella bocca della condannata rispettandone in tal modo l'integrità fisica esteriore. Da qui è lecito supporre che ancora nel periodo che ci occupa, la componente dei sadducei, per quanto minoritaria, continuava ad influenzare la politica del consiglio.

בת טלי בת כהן שזינתה הואי, אקפה רב חמא בר טוביה חבילי
זמורות ושרפה. אמר רב יוסף: טעה בתרתי, טעה בדרב מתנה, וטעה בדתניא:
אין - יה בימים ההם, בזמן שיש כהוובאת אל הכהנים הלוים ואל השפט אשר יה
משפט. אמר רבי אלעזר ברבי צדוק מעשה - יש משפט, בזמן שאין כהן

בבת כהן שזינתה וכו'. אמר רב יוסף: בית דין של צדוקים הוה. הכי אמר להו
והכי אהדרו ליה? והתניא, אמר רבי אלעזר ברבי צדוק: זכורני כשהייתי תינוק
והביאו בתכהן זשתה, והקיפוה חבילי זמורות, ומורכב על כתיפו שלאבא
שני מעשים הוו - .אמרו לו: קטן היית, ואין מביאין ראיה מן הקטן - !ושרפוה.
הי אמר להו ברישא? אילימא הא קמייתא אמרלהו ברישא, אמרליה כשהוא –
גדול ולא אשגחו ביה, אמר להו כשהוא קטן ואשגחו ביה? אלא: הא אמר להו
מרו ליה: קטן היית. ואמר להו כשהוא גדול. ואמרו ליה: מפני שלאברישא, וא
.היה בית דין של אותה שעה בקי

Il riferimento biografico permette di rapportare la vicenda all'infanzia di Eleazar e di collocarla con una certa sicurezza durante la parentesi indipendente del regno di Erode Agrippa (41-44 d.C.) quando affievolitasi l'ingerenza romana, con ogni probabilità, il Sinedrio ritornò al pieno esercizio delle sue funzioni[797].

[797] Giuseppe Flavio narra che, dopo l'assassinio del padre, il giovane Agrippa fu inviato da Erode il Grande alla corte imperiale di Roma. Qui entrò in confidenza con Tiberio che lo considerò alla stregua di suo figlio Druso di cui divenne anche amico. Alla morte di Druso, Agrippa, che aveva assunto comportamenti eccessivamente stravaganti, fu obbligato a lasciare Roma. Dopo un breve periodo in cui rimase nell'ombra, lo zio Erode Filippo tetrarca, che aveva sposato la sorella di Agrippa, Erodiade, lo nominò *agoranomos* (supervisore dei mercati) di Tiberiade e gli elargì una cospicua somma di denaro. In seguito questi ritirò il suo sostegno economico ed Agrippa fu costretto a lasciare la Giudea, recandosi prima ad Antiochia e poi tornando a Roma, dove fu accolto nuovamente da Tiberio e dove prese a frequentare costantemente Caligola, allora molto popolare. Qui venne ascoltato casualmente dal suo liberto Eutiches mentre diceva che avrebbe preferito la morte di Tiberio e l'ascesa al trono di Caligola. Questi lo tradì ed Agrippa fu messo in prigione dall'imperatore. In seguito alla morte di Tiberio, fu nominato da Caligola governatore dei territori di Betania e Trachonite, che erano stati assegnati in precedenza ad Erode Filippo ed in seguito alla tetrarchia di Lysanias. Erode Agrippa tornò a Roma con il titolo di re nel 39 d.C. e determinò la messa al bando di Erode Antipa, la cui tetrarchia gli fu quindi assegnata. Dopo l'assassinio di Caligola nel 41 d.C., i consigli di Agrippa assecondarono l'ascesa di Claudio, come imperatore, mentre faceva mostra di sé in qualità di fautore del senato. Come ricompensa del suo aiuto, Claudio gli assegnò il governo della Giudea mentre il regno di Calcide in Libano fu, su sua richiesta, assegnato al fratello Erode di Calcide. Così Agrippa diventò uno dei maggiori principi dell'est; i territori che controllava furono in estensione pari a quelli del nonno Erode il Grande. Ritornò in Giudea e la resse con grande soddisfazione dei sudditi. Il suo zelo, privato e pubblico, verso il giudaismo è stato registrato sia da Giuseppe Flavio che dai rabbini e la narrazione degli *Acta Apostolorum* rimane quale esempio: intorno alla Pasqua del 44 d.C., Giacomo il Maggiore, il figlio di Zebedeo e fratello di Giovanni, fu catturato per ordine di Agrippa e messo a morte. Il re procedette anche a mettere le mani su Pietro, tentando di imprigionarlo. Dopo la festa, Agrippa si recò a Cesarea dove fece celebrare dei giochi in onore di Claudio: e gli abitanti di Tiro e Sidone, che non gli erano amici, gli si assoggettarono chiedendo la fine della guerra. Secondo quanto raccontano ancora gli *Acta Apostolorum*, Agrippa si dispose in pompa magna a riceverli rivolgendosi loro da un trono, mentre la folla urlava che la sua era la voce di un dio, non di un uomo. Ma l'angelo del Signore lo avrebbe colpito e poco dopo sarebbe morto mangiato dai vermi. La storia è confermata da Giuseppe Flavio, il quale descrive come, nel bel mezzo del suo trionfo, il re fu colto da gravi spasmi mentre

Il fatto va comunque riferito ad una situazione estemporanea e come tale non in grado di contestualizzare un'ordinaria competenza del consiglio.

d) Al regno di Agrippa va altresì rapportata l'esecuzione di Giacomo di Zebedeo, fratello di Giovanni (detto Giacomo Maggiore) raccontato dagli *Acta Apostolorum* 12,1-2.

> κατ' ἐκεῖνον δὲ τὸν καιρὸν ἐπέβαλεν Ἡρῴδης ὁ βασιλεὺς τὰς χεῖρας κακῶσαί τινας τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας.

In quel periodo, Erode cominciò a maltrattare alcuni della chiesa; e fece uccidere di spada Giacomo, fratello di Giovanni.

Durante la Pasqua dell'anno 44 d.C. l'apostolo fu catturato per ordine di Erode Agrippa e messo a morte. Il re tentò anche di sopprimere Pietro, e lo imprigionò, ma nella versione degli *Acta Apostolorum* Dio avrebbe mandato un angelo per liberarlo.

e) L'iscrizione del Tempio.

In un luogo della *Legatio ad Caium* di Filone (31,212)

> καί τοῦτυχόντος ἂν ὑπαλλάξασθαι περιττοτέρα δὲ καὶ εξ αἱρετός ἐστιν αὐτοῖς ἅπασιν ἡ περὶ τὸ ἱερὸν σπουδή. τεκμήριον δὲ μέγιστον θάνατος ἀπαραίτητος ὥρισται κατὰ τωνειστοὺς εντὸς περιβόλους παρελθόντων - δέχονται γὰρ εις τοὺς εξ ωτέρω τοὺς πανταχόθεν πάντας - τῶν ουχ ομοεθνῶν.

e in vari passi delle opere di Giuseppe Flavio[798], tra cui soprattutto in *Antiquit*.15,417

> εἶναι, τοιοῦτος μὲν ὁ πρωτος περίβολος ἦν. ἐν μέσῳ δὲ απ ἔχων ου πολὺ δεύτερος, προσβατὸς βαθμίσιν ολίγαις, ὸν περιεῖχεν ἑρκίον λιθίνου δρυφάκτου γραφῇ κωλυο ν εισιέναι τὸν αλ λοεθνῆθανατικῆς απειλουμένης τῆς ζημίας

vengono riferiti alcuni cartelli ammonitori, posti ad intervalli regolari lungo la barriera di pietra che separava il *Sancta Sanctorum* (cui accedeva solo il sommo sacerdote) dal vestibolo dei pagani. Scritti in greco ed in latino essi minacciavano la morte immediata contro chiunque avesse osato scavalcare la barriera, quindi anche per i cittadini romani.

Una di queste iscrizioni è stata trovata nel 1871 da Clermont Ganneau

---

le sue parti intime producevano vermi (*Antiquit.* 19,346-350). È probabile invece che il re sia stato ucciso dagli stessi Romani sempre di più preoccupati dal suo crescente potere. Al momento della sua morte, l'unico erede legittimo di Erode Agrippa era il figlio adolescente Agrippa II, perciò l'imperatore Claudio decise di riportare la *provincia Iudaea* sotto il diretto controllo di Roma attraverso un *procurator Augusti*: a Cuspio Fado (44-46 d.C.) successe Tiberio Giulio Alessandro fino al 48 d.C.

[798] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* 15,417; 15,11,5; *Bell*. 5,5,2; 5,194; 6,24; 6,124-126.

Μεθενα ἀλλογενε εἰσπορεύσθαι εν̓ τός τοῦ περί τό ίερόν τρύφακτου καὶ περίβολου. ώς δἀν ληφθῆ εαυτοι αίτιος̓ έσται διὰ τό εξακολουθέιν θανάτον.

«*Nessuno straniero deve varcare le barriere e i bastioni circostanti il santuario. Chi verrà colto in flagrante trasgressione sarà egli stesso causa della propria morte immediata*[799]».

Che il potere riportato nell'iscrizione sia una concessione straordinaria ritorna evidente nelle parole pronunciate da Tito al momento della conquista di Gerusalemme, così come le riferisce Giuseppe Flavio[800]

ουχ̓ ήμεῖς δὲ τοὺς ὑπερβάντας ὑμῖν̓ ἀναιρειν̓ ἐπτρέψαμεν, καν 'Ρωμαιός τις ῆ; τί ούν̓ νυν̃, ἀλιτήριοι, καὶ νεκροὺς εν̓ αὐτῷ καταπατειτε

Roma si lasciò indurre a questa eccezione dal ruolo insostituibile che il Tempio svolgeva nel pensiero e nel sentimento religioso ebraici.

Se la legge del luogo prevedeva la pena capitale per l'ebreo che in stato di impurità avesse varcato il recinto sacro (*Lv*. 15,31; *Num*. 18,4,7; 19,13,20), a maggior ragione, non poteva che essere punito con la morte il pagano (per se stesso impuro) che vi si fosse avventurato.

Pur tuttavia nessuna testimonianza prova che il Sinedrio abbia mai esercitato questa sua prerogativa. Rimane l'estrema cautela del collegio nel condannare a morte, persino quando gli era possibile.

f) Il processo di Paolo (*Acta Apostolorum e* 25,9-12).

Della complicata vicenda processuale di Paolo parlano lungamente gli *Acta Apostolorum* [801].

Nel 59 d.C. Paolo di Tarso anche a seguito di numerosi diverbi con i Giudei d'Asia, venne accusato dal Sinedrio, di insegnare dovunque contro il popolo ebraico, la

[799] La ricostruzione è conservata presso il museo di Costantinopoli, la traduzione è quella di P. WINTER, *Marginal notes* cit., p. 208. Cfr. anche E.A. CLERMONT-C. GANNEAU, *Une stèle du Temple de Jerusalem*, in *Revue Archéologique* 23 (1872), pp. 290-296.

[800] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell*. 6,126.

[801] Vd. per l'intero racconto *Acta Apostolorum* 23,12-35. Sul processo di Paolo mi riporto al recente libro di Donatella Violante (D. VIOLANTE, *Paolo e la predicazione ai Gentili. La definizione di un'identità nell'impero romano del I sec. d.C.*, Firenze 2013) cui rinvio per la letteratura precedente e le fonti. Mi limito a segnalare J.N. ALETTI, *Rethoric in the Letters of Paul*, in S. WESTERHOLM (a cura di), *The Blackwell Companion to Paul*, Malden 2011, pp. 232-247; W.A. MEEKS, *I cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo*, Bologna 1992; R. PENNA, *L'origine del Corpus Paulinum: alcuni aspetti della questione*, in *Cristianesimo nella storia* 15 (1994), pp. 577-607; ID., *Lettera ai Romani, introduzione, versione, commento di R. Penna*, Bologna 2010; E.P. SANDERS, *Paolo e il giudaismo palestinese* cit., pp. 44 ss.; PH. VIELHAUER, *On the "Paulinism" of Acts*, in D.P. MOESSNER-D. MARGUERAT-M.C. PARSONS-M. WOLTER, *Paul and the Heritage of Israel. Paul's Claim upon Israel's Legacy in Luke and Acts in the Light of the Pauline Letters*, London-New York 2012, pp. 3-17.

sua legge ed il Tempio, che peraltro aveva tentato di profanare cercando di introdurvi un gentile, Trofimo di Efeso. L'apostolo aveva rischiato di rimanere ucciso se non fosse intervenuto dalla torre Antonia il tribuno Claudio Lisia, di origine greca, che lo sottrasse all'ira del Sinedrio cui egli stesso lo aveva accompagnato per permettergli di giustificare le sue ragioni.

Il collegio non lamentò la condotta del tribuno romano, né rivendicò il diritto di giudicare Paolo, ma pensò di risolvere la questione complottandone la morte: in più di quaranta avrebbero pregato lo stesso tribuno di ricondurre l'imputato al Sinedrio per esaminarlo con maggiore diligenza ma quando vi fosse giunto lo avrebbero ucciso.

L'accordo fu sventato da un nipote di Paolo, che riferendone a Lisia, permise che nella notte egli, scortato da quattrocento uomini, raggiungesse Felice a Cesarea. Il governatore dopo aver letto l'*elogium* di polizia decise di ascoltare ogni ragione di difesa solo in presenza degli accusatori: «*Ti ascolterò quando verranno i tuoi accusatori*»[802] aveva risposto Felice a Paolo, avendo udito che era della Cilicia

> οἵτινες εἰσελθόντες εἰς τήν Καισάρειαν καὶ ἀναδόντες τήν ἐπιστολήν τῷ ἡγεμόνι, παρέστησαν καὶ τὸν Παῦλον αὐτ ῷ. ναγνοὺς δὲ καὶ επ ερωτήσας εκ ποίας επαρχείας εστίν, καὶ πυθόμενος ότι απὸ Κιλικίας, διακούσομαί σου, εφ η, όταν καὶ οί κατήγοροί σου παραγένωνται.

Giunti a Cesarea, i sommi sacerdoti ed alcuni membri del Sinedrio, accompagnati dal retore Tertullo capace di esprimersi in greco, accusarono Paolo di eccitare sedizioni tra i Greci sparsi nel mondo, di essere il capo della setta dei nazorei e di avere tentato di profanare il Tempio.

Allo stesso Lisia venne contestato il reato di aver sottratto il giudicabile dalle loro mani.

L'apostolo respinse tutte le accuse con abile dialettica, puntualizzando che era stata una diatriba dottrinale, sulla resurrezione dei morti, la causa dell'indignazione sinedrile. Sebbene tra le accuse ce ne fossero di carattere religioso, quale per l'appunto quella di aver tentato di profanare il Tempio, il governatore non rimise la decisione al Sinedrio ma rinviò la causa *sine die*: «*quando il tribuno Lisia sarà disceso da Gerusalemme, disse, vi ascolterò*»[803]

> ὁ τ αν Λυσίας ό χιλίαρχος καταβῆ, διαγνώσομαι τὰ καθ'ύμᾶς.

Subentrato dopo due anni, Festo a Felice, la questione si ripropose. Recatosi in visita a Gerusalemme, il nuovo governatore fu subito incalzato dalla richiesta di trasferire Paolo in città, rivoltagli dai sacerdoti e dai Giudei più ragguardevoli. In tal modo sarebbe stato più facile tendergli insidie per ucciderlo.

---

[802] Vd. *Acta Apostolorum* 23,33-35. Il Sinedrio assume dunque il ruolo dell'accusa non già di un collegio giudicante.
[803] Vd. *Acta Apostolorum* 24, 22.

Temendo la menomazione del suo potere giurisdizionale, Festo declinò la domanda, lasciando comunque ai sinedriti la possibilità di scendere a Cesarea per provare tutte le accuse.

Ha dunque inizio un nuovo procedimento, sempre presieduto dal governatore romano, con le identiche contestazioni e la stessa difesa: Paolo risponde di non avere fatto niente di male, né contro il Tempio, né contro la legge dei Giudei né contro quella di Cesare.

Festo allora, per non deludere del tutto le attese del Sinedrio, chiese al prigioniero se volesse recarsi a Gerusalemme per esservi giudicato: il processo continuerà ad essere presieduto dal governatore romano per cui egli stesso siederà in tribunale come giudice.

L'imputato appellandosi a Cesare rifiuta: «*Mi trovo al tribunale di Cesare ed è qui che mi si deve giudicare, hai chiesto di andare da Cesare, da Cesare andrai*»[804]

> ὁ Θῆστος δὲ θέλων τοῖς Ἰουδαίοις χάριν καταθέσθαι ἀποκριθεὶς τῷ Παυλῷ εἶπεν, Θέλεις εἰς Ἱεροσόλυμα ἀναβὰς ἐκεῖ περὶ τούτων κριθῆναι ἐπ' ἐμοῦ; εἶπεν δὲ ὁ Παῦλος, Ἐπὶ τοῦ βήματος Καίσαρος ἑστώς εἰμι, οὗ με δεῖ κρίνεσθαι. Ἰουδαίους οὐδὲν ἠδίκησα, ὡς καὶ σὺ κάλλιον ἐπιγινώσκεις. εἰ μὲν οὖν ἀδικῶ καὶ ἄξιον θανάτου πέπραχά τι, οὐ παραιτοῦμαι τὸ ἀποθανεῖν εἰ δὲ οὐδέν ἐστιν ὧν οὗτοι κατηγοροῦσίν μου, οὐδείς με δύναται αὐτοῖς χαρίσασθαι Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι. Τότε ὁ Θῆστος συλλαλήσας μετὰ τοῦ συμβουλίου ἀπεκρίθη, Καίσαρα ἐπικέκλησαι, ἐπὶ Καίσαρα πορεύση.

Dal prolisso racconto degli *Acta Apostolorum* può argomentarsi che il tribunale di Cesare era competente a giudicare dei reati religiosi secondo la legge ebraica.

Se le parole di Festo non possono essere intese come una proposta di semplice trasferimento della sede di celebrazione del processo in Gerusalemme, sedente il governatore come giudice, di certo non giustificano una declaratoria di competenza per materia, ma solo il consenso al Sinedrio di celebrare il processo, del resto non capitale, in sua presenza[805].

---

[804] Vd. *Acta Apostolorum* 25, 9-12. In materia di *provocatio* repubblicana e di appello imperiale cfr. R. ORESTANO, *L'appello civile in diritto romano*, Torino 1953, p. 56 ss.; A.H.M. JONES, *Studies in Roman governement and Law* (soprattutto cap. IV *I Appeal unto Caesar*), New York 1960, pp. 51-65; P. GARNESEY, *op. cit*., pp. 167-189; U. VINCENTI, *"Ante sententiam appellari potest". Contributo allo studio dell'appellabilità delle sentenze interlocutorie nel processo romano*, Padova 1986, pp. 89 ss.; L. DE GIOVANNI, *L'appello nel giurista Marciano*, in *SDHI* 54 (1988), pp. 147-169; C. VENTURINI, *Pomponio, Cicerone e la "provocatio"*, in *Nozione, Formazione ed interpretazione del diritto dall'età romana alle esperienze moderne*. *Ricerche dedicate al professor Filippo Gallo*, 2, Napoli 1997, pp. 527-566.

[805] Se il procuratore aveva proposto a Paolo di essere giudicato dal Sinedrio in sua presenza era perché, cadute le imputazioni capitali, restavano da giudicare i reati alla stregua della legge ebraica, di cui egli, non ebreo, aveva poca conoscenza. Gli accusatori di Paolo, dice infatti Festo ad Agrippa, non lo imputavano di alcun delitto, «*ma avevano contro di lui certe questioni intorno alla loro superstizione e ad un certo Gesù morto che Paolo diceva essere vivo*».

Ad ogni modo, quale che fosse la proposta di Festo, rimane evidente la conferma del controllo esercitato dal governatore romano sui processi lasciati alla decisione dell'autorità locale. E ciò tanto più in quanto la persecuzione dei delitti gravi avveniva, come confermano i vangeli e gli *Acta Apostolorum*, con l'osservanza dei principi sostanziali radicatisi nell'esercizio della giurisdizione penale sui cittadini Romani[806].

Se la competenza a giudicare fosse stata quella del Sinedrio, Paolo non avrebbe potuto rifiutare di recarsi a Gerusalemme. Viceversa nelle parole dell'apostolo riposa un'ulteriore conferma della competenza esclusiva del *procurator Caesaris* in materia penale, persino quando i reati contestati non erano di natura capitale: «*mi trovo al tribunale di Cesare ed è qui che mi si deve giudicare*».

Nulla cambia se tale richiesta è rafforzata dalla condizione di cittadino romano dell'imputato[807].

Winter[808] inquadra specularmente la lunga restrizione di Paolo nel conflitto di competenze (ulteriormente acuito dalla sua cittadinanza romana) tra il tribunale ebraico e quello romano.

Le perplessità circa l'attribuzione o meno del caso al Sinedrio, conforterebbero la capacità del tribunale di Gerusalemme di pronunciarsi in processi di sangue. Ma questi rilievi non tengono nella giusta considerazione la qualificazione del reato contestato. L'accusa contro Paolo è di avere introdotto i pagani (Trofimo) nel Tempio, quindi di avere integrato quella fattispecie eccezionale per la quale il collegio conservava la facoltà di mettere a morte finanche un cittadino romano. Né sfugge allo storico che pur di fronte a questa possibilità il prigioniero fu mandato a Roma. Una volta di più il Sinedrio si astenne da una sentenza di morte, rinunciando a che Claudio Lisia e Felice gli consegnassero il colpevole persino nella sola ipotesi in cui avrebbe avuto piena discrezionalità.

La vicenda di Paolo potrebbe confortare, in ultima analisi, quanto già si è detto

---

[806] In un altro luogo degli atti si legge che Festo, nell'informare il re Agrippa II e Berenice della prigionia di Paolo, narra ai due, venuti a salutarlo, che i sacerdoti e gli anziani ne avevano chiesto la condanna ma egli aveva risposto «*che non era costume dei Romani condannare un uomo prima che l'accusato avesse presenti gli accusatori e gli fosse dato luogo di difesa per scagionarsi*» (*Acta Apostolorum* 25,13-16)».

[807] Sul problema del *domicilium* e dell'*origo* dell'imputato cfr. D. NÖRR, *«Origo. Studien zur Orts, Stad und Reichszugehörigkeit in der Antike»*, in *TR* 31 (1963), pp. 525-600; ID., "*Origo*", in *PWRE* 10, Stuttgart 1965, coll. 433-473; A. STEINWENTER, *op. cit.*, pp. 484-485; P. WINTER, *On the Trial* cit., pp. 190 ss.; Y. THOMAS, *"Origine" et "commune patrie". Étude de droit public romain (89 av. J.-C.-212 ap. J.-C)*, Paris-Roma 1996, pp. 195-2.

[808] Cfr. P. WINTER, *Marginal notes* cit., pp. 16 ss., il quale critica come oscuro e contraddittorio il racconto di Luca sul processo di Paolo. Gli Atti non chiarirebbero né il capo di accusa né le ragioni che portarono all'arresto. Evidentemente egli non riconosce nella custodia romana (argomentata dalla relazione di Lisia e di Felice) il tentativo di sottrarre l'imputato dal linciaggio che la folla ebraica riservava ai profanatori. Vd. in particolare *Acta Apostolorum* 21,28; 23,27; 24,6; 25,8. Cfr. anche W. DRESCHER, *Das Leben Jesu bei Paulus*, Giessen 1900, pp. 90 ss.; TH. MOMMSEN, *Die rechtsverhältnisse des Apostel Paulus*, in *ZNW* 2 (1901), p. 91; L. FEINE, *Jesus Christus und Paulus*, Giessen 1902, pp. 123 ss.; C.M. MARTINI, *Il Vangelo* cit., p. 12.

a proposito del potere istruttorio del Sinedrio ma non certo la facoltà dello stesso di emettere sentenze capitali né dell'autorità romana di "delibare" decisioni ebraiche. La riprova è nel già letto *Testimonium Flavianum* (Giuseppe Flavio *Antiquit*. 18,64[a])

> καὶ ἀὐτὸν ἐνδείξει τῶν̃ πρώτων ἀνδρῶν̃ παρ'ήμῖν σταυρῶ̃ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου ουκ̓ επ αύσαντο τὸ πρώτων ἀγαπήσαντες.

Come osservano Marta Sordi[809] e Miglietta[810] il tenore complessivo del passo nel confermare una denuncia formale delle autorità gerusalemitane al governatore romano, esclude senza esitazione ogni loro competenza nei processi di sangue.

g) Il processo di Erode (*Bell.* 1,208-211; *Antiquit*. 14,165-179).

Nel 47 (o 46) a.C. si svolse a Gerusalemme un processo a carico di Erode, il quale non era ancora re della Giudea ma, con la protezione del padre Antipatro, deteneva il potere in Palestina, dove agiva da padrone in Galilea, essendo stato nominato governatore da Cesare.

La situazione della Palestina risultava dunque la seguente: dopo la morte del fratello Aristobulo, l'asmoneo Ircano II era stato confermato sommo sacerdote ed etnarca dei Giudei. Era quindi il capo riconosciuto della nazione giudaica. Ma Cesare aveva nominato contemporaneamente l'idumeo Antipatro governatore della Giudea (e Antipatro a sua volta il figlio Fasael governatore di Gerusalemme) e suo figlio Erode governatore della Galilea. In definitiva Roma avrà pensato di servirsi della famiglia idumea per controllare l'irrequieta regione giudaica e far fronte alle invasioni ricorrenti dei Parti.

Per quanto Giuseppe Flavio (attraverso Nicola di Damasco, fonte che segue pedissequamente) si sforzi di sottolineare la lealtà di Antipatro e dei suoi figli verso l'etnarca dei Giudei, è del tutto evidente che gli idumei in ogni modo cercavano di scalzare Ircano dal trono cliente. Comunque sia, benchè ancora giovane, Erode mostrò subito le sue capacità consolidando i confini tra la Galilea e la Siria a scapito di tal Ezechia e i suoi seguaci (vd. *Bell*. 1,204; *Antiquit*. 14,159). Purtroppo non è possibile individuare con precisione chi fosse costui[811]. Fatto sta che, nel contesto di eventi concitati, Erode dietro le pressioni dei consiglieri di Ircano venne citato in giudizio davanti al Sinedrio di Gerusalemme per l'uccisione di Ezechia (*Bell*. 1,208-210; *Antiquit*. 14,165-167). Giuseppe Flavio sottolinea chiaramente l'ostilità dei giudici ed il loro desiderio di pervenire ad una condanna ma altrettanto chiaramente ne suggerisce la sostanziale impotenza.

---

[809] Cfr. M. SORDI, *I cristiani* cit., p. 18.

[810] Cfr. M. MIGLIETTA, *Pilatus* cit., p. 200. Sul tema cfr. anche L. PRÉCHAC, *Réflexions sur le «Testimonium Flavianum»*, in *Bull. Assoc. Budé* (1969), pp. 101 ss.; *contra* W. FRICKE, *op. cit.*, pp. 218-219.

[811] W.R. FARMER, *Judas, Simon and Athronges*, in *New Testament Studies* 4, (1957-1958), pp. 145-155 pensa che egli fosse addirittura un pretendente asmoneo, futuro ribelle alla morte di Erode mentre S. MAZZARINO, *L'impero romano* cit., pp. 569 ss., lo accosta alla comunità di Qumram e al suo maestro di giustizia.

Nelle *Antiquitates* riporta l'intervento del fariseo Samaia (14,172-174) che per quanto critico nei confronti di Erode lo fu ancora di più nei confronti di Ircano e dei sinedriti predicendo addirittura ad entrambi una futura vendetta. Il racconto dello storico contiene altri elementi significativi stando ai testi citati non vi sarebbe dubbio che si sia svolto un processo dinanzi al tribunale supremo giudaiconominato ben dieci volte che per quanto convocato, e presieduto da Ircano, sarebbestato un organo autonomo rispetto al sommo sacerdote. Non dunque un *consilium*personale di Ircano con potere consultivo ma l'organo supremo di governo di Gerusalemme fornito di un preciso potere deliberante.

Se il rilievo fosse esatto il Sinedrio di Gerusalemme avrebbe avuto competenza in materia capitale addirittura in Galilea[812], dove Erode aveva commesso i suoi omicidi: un potere quindi su tutta la Palestina.

Il ragionamento non mi pare fondato ed hanno ragione Goodman e Millar[813] quando osservano che il consiglio in questione non era che un «corpo dei consiglieri del sommo sacerdote». Tant'è che dietro Erode c'è Roma, vera padrona della situazione; il governatore della Siria, Sesto Cesare, chiese ad Iracno l'assoluzione di Erode e questi non potè che piegarsi al suo volere e non a quello del Sinedrio. Ma non solo. Finito il processo, Erode si recò da Sesto per ringraziarlo, invocando la sua protezione in vista di una futura rappresaglia, che non tardò a realizzarsi con la decimazione del Sinedrio quale organo di governo svuotato di ogni potere al punto di non riuscire neanche ad adunarsi.

3. I testi della tradizione rabbinica

Quanto agli studiosi di cultura ebraica non è possibile trovare all'interno della letteratura in lingua italiana, una sintesi complessiva delle fonti, soprattutto con riferimento al ruolo svolto dal Sinedrio relativamente alla messa a morte del nazareno. Forse solo la precisa traduzione di Gustavo Zagrebelsky[814] dell'opera di Chaim Cohn, apparsa sia in inglese che in tedesco, colma in parte una tale lacuna.

Il punto di vista del magistrato israeliano rientra a pieno titolo tra le reazioni legittime alla tesi della *culpa iudaica* anche se nello sforzo di dimostrare che nessun fariseo, scriba, sadduceo, sacerdote, anziano, o altro ebreo abbia avuto un ragionevole motivo per volere l'eliminazione di Gesù, indugia su giustificazioni che per molti tratti non appaiono plausibili.

Così quando, nel soffermarsi sulla fase istruttoria espletata dal Sinedrio, ravvisa nel gesto dello stracciarsi l'orlo della veste da parte di Caifa, secondo un preciso

---

[812] Cfr. G. JOSSA, *Il Sinedrio di Gerusalemme* cit., pp. 234-235, il quale mi pare sia convinto dell'evenienza.

[813] Cfr. M. GOODMAN, *The Ruling Class of Judaea. The Origins of the Jewish Revolt against Rome A.D. 66-70*, Cambridge 1987, pp. 114 ss.; F. MILLAR, *Reflections on the Trial of Jesus* cit., p. 378, che rinvia per l'appunto a Goodman.

[814] Cfr. G. ZAGREBELSKY, (a cura di) *Un punto di vista ebraico*. *Prefazione a Cohn. Processo e morte di Gesù*, Torino 2010, pp. 23 ss.; nt. 43.

rituale ebraico (vd. *Mt.* 26,65 e *Mc.* 14,66), il dolore del sommo sacerdote di non riuscire a far comprendere al prevenuto il suo punto di vista, mentre lo stesso si rifiutava di collaborare incamminandosi verso un rovinoso destino. Di fronte a tale ostinazione l'autorità romana avrebbe fatto una vittima ulteriore con tutte le conseguenze che l'uccisione di un uomo nella posizione di Gesù poteva portare con sé[815].

È bene allora leggere i testi a disposizione onde trarne le conclusioni del caso.

L'esegesi fin qui svolta rimane confermata da diversi brani della tradizione rabbinica[816] estratti dalla *Megillat Ta'anit*, da due *Mekhiltot*, dal *Talmud* di Gerusalemme e da quello babilonese.

a) *Megillat Ta'anit* 16[817]

בשיבסר ביה נפקו רומאי מן ירושלם. בעשרין ותרין ביה תבו לקטלא משמדיא

Non appena i Romani abbandonarono la Giudea, in seguito allo scoppio della guerra (66 d.C.)[818], il Sinedrio ricominciò ad eseguire condanne capitali.

---

[815] Cfr. C. COHN, *op. cit*., p. 172.

[816] Cfr. J. LEHMANN, *Dates importantes de la Cronologie du deuxième Temple*, in *REJ* 37 (1898), pp. 12-20; H. PETER, *op. cit*., pp. 1-40; R.T. HERFORD, *Christianity in Talmud* cit. (vd. le rec. di W. BACHER, *JQR* 17) (1905), pp. 171-183; ID., *Christian Jewish Literature*, in *J. Hastings Diction of Christ and the Gospels* 2 (1908), pp. 876-882; J. FREY, *Der slavische Josephusbericht über die urchristliche Geschichte*, 1908, pp. 12 ss.; W.H. ROSCHER, *Die Zahl 40 in Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten, Abhandlungen der k. Sächs. Gesellschaft der Wissen-schaften, philol. hist. Klasse t. 27* (1909), pp. 21 ss.; M. GOGUEL, *Juifs et Romains* cit., pp.165-182, pp. 295-322; K. KAUTSKY, *op. cit*., pp. 10 ss.*;* H. WINDISCH, *op. cit*., pp. 20 ss.; H. STRACK, *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben* 50 (1910), pp. 16 ss.; A. LOYSI, *Les èvangiles* cit., 2, p. 593, nt. 4; M. HENGEL, *Die Zeloten* cit., pp. 381-382; H.A. MC. NEILE, *op. cit*., p. 627; A. GOFFREDO, *op. cit*., pp. 951 ss.; C. VIOLANTE, *op. cit*., p. 12; J. BLINZLER, *Giovanni* cit., pp. 62 ss.; ID., *Il processo* cit., pp. 32-36; C. SPICQ, *op. cit*., pp. 22 ss.; P. GRELOT, *L'origine dei vangeli sinottici* cit., p. 125; J. CARMIGNAC, *op. cit*., pp. 26 ss.*;* D. MOLLAT, *op. cit*., pp. 746 ss.; C.H. DODD, *Storia* cit., pp. 64 ss.; E. ZOLLI, *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell'aramaico e del pensiero rabbinico*, Udine 1938, p. 149; S.I. BONSIRVEN, *op. cit*., pp. 123 ss.; S. QUINZIO-P. STEFANI, *Monoteismo ed ebraismo*, Roma 1975, pp. 50-52; M. CIMOSA, *L'antico Testamento sullo sfondo del racconto della Passione, "Parole di vita"*, 1, 1982, pp. 33 ss.; R. FABRIS, *Gesù di Nazareth. Storia e interpretazione*, Assisi 1983, pp. 35-55; AA.VV., *Hebrew-English edition of the Babylonian Talmud, 19 (Sanhedrin)*, London-New York 1987, p. 21 ss.; M. SORDI, *I cristiani* cit., p. 13, nt.1; F. LUCREZI, *Sulla lettura materialistica* cit., p. 59; K. ROSEN, *op. cit*., pp. 78-84; D. BAHAT, *Israele: passato e presente*, Roma 2000, pp. 34 ss.; M. HENGEL, *Giudaismo* cit., pp. 23 ss.; F. FREDERICK, *Testimonianze extra-bibliche su Gesù. Da Giuseppe Flavio al Corano*, Torino 2003, pp. 167-183; AA.VV., *Sulle orme di Gesù: guida ai santuari di Terra Santa*, Milano 2011, pp. 34 ss.

[817] La *Megillat Ta'anit* si compone di due parti, *Il Calendario dei digiuni* ed il *Commentario*, le quali da un punto di vista storico hanno un valore assai diverso. Il *Calendario dei digiuni* è una raccolta assai antica scritta in aramaico, il *Commentario* al contrario è una redazione tardiva.

[818] «*Le 17 du mois, les Romains quittérent Jèrusalem. Le 22 du mois on recommenca a tuer ceux qui poussent a l'apostasie*». La traduzione è di J.P. LÉMONON (che seguirò anche per il seguito), *op. cit.*, p. 80, il quale riporta quasi integralmente quella di H. LICHTESTEIN, in *HUCA* 18-19 (1931-1932), p. 320 ss. L'unica differenza è nella versione di "*mšamdaïa*" reso da Lichtestain con il termine, forse troppo generico, di "*malfaiteur*". Sulle varie interpretazioni del testo cfr. in particolare S. ZEITLIN, *Megillat Taanit as a Source for Jewish Chronology and History* in *the Hellenistic and Roman Periods*, Philadephie 1922, pp. 96-97, il quale identifica «[…] *ceux qui poussent a l'apostasie*» nei soldati

Ciò significa che tale potere gli era stato inibito durante tutto il tempo della dominazione straniera.

Come osserva Jeremias[819] il *Calendario dei digiuni* cita per il mese di Elul due avvenimenti strettamente legati: il 17 del mese i Romani lasciarono Gerusalemme, il 22 si ricominciò a giustiziare i malfattori. Dopo cinque giorni dalla capitolazione della corte romana di Gerusalemme (settembre 66 d.C.) il tribunale ebraico pronunciò ed eseguì sentenze di morte. A ricordo della riacquisizione della giustizia capitale, il 22 Elul venne da allora in poi considerato festa nazionale e contrassegnato dal divieto di digiuno.

b) La *Mekhilta* di rabbi Ishmaël e quella di rabbi Šimeon Ben Yohai[820].

מעם מזבחי תקחנו למות נמצינו למידין שסנהדרין בצד מזבח
ין שאינמנין שתהא סנהדרין סמוכה למזבח ת"ל מעם מזבחי תקחנו למות ומנ
מעם מזבחי תקחנו למות. הא אם ישמזבח אתה ממיתין שלא בפני הבית ת"ל
ממית ואם לאו אין אתה ממית מכאן אמרו ארבעים שנה קודם החורבן בית שני.
בטלו דיני נפשות מישראל מפני שגלו סנהדרין ולא היה מקומן במקדש.[821]

Le due *mekhiltot* ricavano l'incompetenza del Sinedrio dal fatto che il consiglio non si riuniva più presso il santuario (per la tradizione rabbinica le esecuzioni dovevano avere luogo vicino all'altare)[822]. Più particolarmente la seconda *mekhilta* riferisce che il Sinedrio fu spogliato della giustizia capitale quaranta anni prima della distruzione del santuario, avvenuta nel 70 d.C.[823] Evidentemente la *mekhilta* di rabbi Šiméon ben Yohai amplifica un testo più semplice che nel suo significato

romani che non si erano arresi precedentemente. Dopo aver concesso loro un termine di cinque giorni per ritirarsi, gli Ebrei li avrebbero nuovamente attaccati e massacrati. Per T.A. BURKILL, *The Competence,* cit., pp. 309-310, si tratta invece di Ebrei rivoluzionari che collaborando con i Romani avevano tradito le ragioni del loro popolo. *Contra* J.P. LÉMONON, *op. cit.*, pp. 92 ss., che ritiene inammissibili entrambe le letture.

[819] Cfr. J. JEREMIAS, *Zur Geschichtlichkeit* cit., pp. 149-150 il quale segue alla lettera il testo proposto da H. LICHTENSTEIN.

[820] Vd. *Mekhilta* di rabbi Ishmaël, in *Mishpatim* 7*;* cfr. PH. HOROVITZ, *op. cit*., p. 264 «*Tu l'arracheras même de mon autel pour qu'il meure. Nous en déduison que le Sanhedrin est près de l'autel*». J.P. LÉMONON, *op. cit.*, p. 81.

[821] Vd. *Mekhilta* di rabbi Šiméon ben Yohai, *Mishpatim s/Ex.* 21, 14 J.N EPSTEIN MELAMED, 171 «*D'où savons-nous que le Sanhedrin sera à côté de l'autel, de ce qu'il est dit dans l'Écriture: tu l'arracheras même de mon autel pour qu'il meure, et d'où savons-nous qu'on n'a pas le droit de mettre à mort quand on n'est pas auprés du Temple, de ce qu'il est dit dans l'Écriture: tu l'arracheras même de mon autel pour qu'il meure. Voici: s'il y a un autel, tu as le droit de mettre à mort et s'il n'y a pas d'autel, tu n'as pas le droit de mettre à mort. C'est porquoi on a dit: 40 ans avant la destruction du second Temple, la peine de mort a cessé d'exister en Israël parce que le Sanhedrin a été exilé et que leur lieu n'était plus auprès du sanctuaire*». Cfr. J.P. LÉMONON, *op. cit*., p. 82.

[822] Cfr. J. JUSTER, *op. cit*. 2, p. 133, sottolinea le diverse informazioni della *Mishnah* per le quali il Sinedrio continuò a riunirsi nel Tempio delle pietre tagliate fino agli ultimi anni di Gerusalemme. Ma pur ammettendo che il collegio abbia cambiato la sede delle sue assemblee, niente prova che ciò coincise con una limitazione della sua giurisdizione.

[823] A 18a si aggiunge che ai giorni di *Shinan S. Shatech* gli fu tolta la competenza anche per le cause civili.

originario si interessava soltanto del luogo in cui doveva sedere il Sinedrio per amministrare la giustizia. Hoenig[824] non ritiene che i tre distinti avvenimenti riportati nel testo (distruzione del santuario, esilio del Sinedrio, abrogazione della giurisdizione capitale) possano essere tutti riferiti allo stesso dato cronologico. In verità la menzione dei quarant'anni che avrebbero preceduto la distruzione del Tempio sarebbe un'aggiunta tardiva in luogo di un termine originario di quattro anni. Questa interpretazione non è però suffragata dalle fonti. L'espressione "*mikan ámerû*" è senz'altro *mishnaïca*, quindi precedente alla successiva analisi di rabbi Šiméon ben Yohai, il quale ha forse completato ma non certo modificato la prima versione.

Certo è che nel *Talmud* di Cohen è precisato come si provvedesse con grande riluttanza a ricorrere alla pena capitale e si tentasse ogni mezzo per evitarla.

Si giunse addirittura ad affermare che «un *Sanhedrin* che faceva giustiziare un solo condannato in sette anni era chiamato distruttore. R. Eleazar B. Azariah diceva: uno in settant'anni. R. Ierphon e R. Akiba dicevano: semmai fossimo membri del *Sanhedrin*, nessuno verrebbe mai messo a morte»[825].

Peraltro la notizia ritorna in entrambi i *Talmud*.

c) *J. Sanhedrin* 1,18a,43

> תני קודם לארבעים שנה עד שלא חרב הבית ניטלו דיני נפשות ובימי שמעון בן שטח ניטלו דיני ממונות. אמר ר''שבן יוחי בריך רחמנא דלינא חכים מידון.[826]

d) *J. Sanhedrin* 7,2,24b,48

> קודם לארבעים שנה עד שלא חרב בית המקדש ניטלו דיני נפשות מישראל.
> יוחי ניטלו דיני ממונות מישראל אמר רבי שמעון בן יוחי בימי רבי שמעון בן בריך רחמנא דלי נא חכי[827]

I due testi riferiscono la situazione giudiziaria conosciuta dal Sinedrio all'epoca del secondo Tempio. Per *Sanhedrin* 1,18a, 43

> «[…] *più di quaranta anni prima della distruzione del Tempio, gli Ebrei furono privati della giurisdizione capitale. Al tempo di Siméon ben Setah il collegio fu spogliato della competenza in materia di affari finanziari. Di tale restrizione non si dolse rabbi Siméon ben Yohai (II secolo d.C.), il quale, al contrario, si sentì sollevato dal fatto di non dovere emettere sentenze di morte*».

---

824 Cfr. S.B. HOENIG, *The Great Sanhedrin*, New York 1953, p. 212.

825 Cfr. A. COHEN, *op. cit.*, p. 361, p. 376.

826 «*On a enseignè: 40 ans avant que le Temple ne soit dètruit, les jugements concernant la vie (c'est à dire en matière capitale) furent enlevés et au temps de Simenéon ben Setah, les Jugements concernent les affaires financiéres furent enlevées, rabbi Siménon ben Yokai dit: béni soit le Seigneur, car je ne suis pas capable de porter des jugements*». Cfr. J.P. LÉMONON, *op. cit.*, p. 83.

827 «*On a enseigné: plus de 40 ans avant que Temple ne soit détruit, les Jugements concernant la vie furent enlevés d'Israel. Au temps de rabbi ben Yohasi lese jugements concernats les affaires financières furent enlevés d'Israel. Rabbi Siménon ben Yokai dit: béni soit le Seigneur, car je ne suis pas capable de porter des jugements*». J.P. LÉMONON, *op. cit.*, p. 84.

La confusione del passo, soprattutto per quanto riguarda alcune incertezze stilistiche (i versetti esordiscono con un fatto accaduto sotto i Romani, risalgono al periodo asmoneo di Siméon ben Setah[828] e ritornano infine a Siméon ben Yohai) non ne vizia l'attendibilità. Siméon ben Setah dedicò molto del suo studio a questioni di procedura giudiziaria. Sono noti i suoi rilievi in materia probatoria e soprattutto i suoi ammonimenti sull'irrilevanza della prova indiretta nei delitti di sangue e quindi sulla necessità che il dibattimento fosse sostenuto dalla deposizione di almeno due testimoni (così come esige la *Mishnah*). È senz'altro questo interesse procedurale che ha suggerito nel testo l'accostamento tra i due dati menzionati: nei processi di morte il Sinedrio fu spogliato delle sue prerogative proprio come ai tempi di Siméon ben Setah lo era stato in materia di affari finanziari[829].

J. Sanhédrin 7,2,24b espone con maggiore coerenza una progressione storica di dati sui poteri del Sinedrio; le competenze del consiglio furono sempre più ridotte: prima gli fu sottratta la giurisdizione capitale poi la capacità di conoscere le liti finanziarie e fiscali. Rabbi Siméon ben Setah non è più citato ma il nome di quest'ultimo è sostituito con Siméon ben Yokai[830]. Con ogni probabilità questa sostituzione è dovuta alla correzione di qualche copista il quale ha voluto dare al testo una maggiore omogeneità.

La stessa questione è poi affrontata da altri due testi del *Talmud* di Babilonia contenuti in *Avodah Zarah*, il trattato che regola i rapporti tra il popolo eletto e i pagani. Nessuna relazione può esservi durante il tempo delle feste politeiste.

A proposito di una di queste (la "Κρατέσις") *Avodah Zarah* 8,b dopo aver premesso che i Romani vinsero i Greci grazie all'alleanza con Israele aggiunge

e) *Avodah Zarah* 8,b

נסעה עשרין ושית שנין קמו להו בהימנותייהו בהדי ישראל מכאן ואילך אישתעבדו
לנגדך ו ונלכה ואלכה בהו מעיקרא מאי דרוש ולבסוף מאי דרוש מעיקרא דרוש
בהימנותייהו בהדי לבסוף דרוש י עבר נ א אדני לפני עבדו ע שרין ו שית שנין דקמו
יוסי שלחו ליה רבי אמור לנו שנים ישראל מנא לן דאמר רבכהנא כשחלה רבי ישמעאל בר
'שעה על ישראל פלהו מאה ושמנים שנה קודם ו 'ג דברים שאמרת לנו משום אביך אמר
שנחרב הבית פשטה מלכות הר שנה עד לא חרב הבית גזרו טומאה על ארץ העמים
ועל כלי זכוכית ארבעי שנה עד לא חרב הבית גלתה סנהדרין וישבה לה בחנות למאי

[828] Maestro dell'epoca di Alessandro Janneo e Salomè Alessandra, Šiméon ben Šetah, fu duramente perseguitato dal re benché fosse il fratello di quest'ultima. La sua attività e l'autorevolezza comunque acquisita permisero ai farisei di recuperare una certa influenza durante la fine del regno della regina.
[829] Šiméon ben Šetah ebbe un ruolo importante in questo campo perché modificò le regole della *ketûbah* (il contratto di matrimonio), migliorando lo stato giuridico e sociale della donna. È nell'ambito di questo discorso che viene ricordata la limitazione dei poteri degli Istraeliti in materia di affari finanziari.
[830] Su questa sostituzione di Šiméon ben Šetah con Šiméon ben Yohai le edizioni presentano dati differenti. L'edizione di Venezia dà il testo senza indicazione speciale, l'edizione di Krotoshin considera la citazione di "ben Yohai" come una lettura errata e la mette tra parentesi. Quanto all'edizione di Pietrokoff segnala semplicemente la differenza.

[831] בר הלכתא אמר רבייצחק אבדימי ומר שלא דנו דיני קנסות

Per ventisei anni i Romani tennero fede alle loro promesse verso Israele, poi lo sottomisero. La notizia è appresa da rabbi Kahana (IV sec. d.C.), il quale citando altri maestri tramanda avvenimenti molto interessanti: centoottanta anni prima che il Tempio fosse distrutto i saggi decretarono che le norme sull'impurità toccassero le regioni fuori della nazione ebraica, quaranta anni prima che il santuario fosse distrutto il Sinedrio si esiliò tenendo le sue sedute ad Hanut. Da allora in poi non vennero più celebrati processi finanziari[832]. Né vennero più eseguite sentenze capitali. Difatti rabbi Nahman ben Isaac (IV secolo d.C.), più che sulle ammende, invita a riflettere sulle difficoltà causate dalla riduzione dei poteri sinedrili

ו מ לא תימא דיני קנסות אלא שלא דנו דיני נפשות מאי טעמא כיון דחזו דנפישי
וטב נ גלי מ מקום ל מקום כ י ה יכי ד לאלהו ר וצחין ו לא י כלי ל מידן א מר
ליחייבו ד כתיב ו עשית ע ל פ י ה דבר א שר י גידו ל ך מ ן ה מקום ה הוא מ למד
שהמקום גורם[833]

Gli assassini diventarono numerosi e non potendo essere giustiziati se ne consigliò l'esilio da un luogo all'altro.

Nella chiusa ritornano i centottanta anni di dominazione romana in Israele prima della distruzione del Tempio: dai duecentosei anni di governo straniero, il rabbino, sottrae i ventisei anni in cui la nazione ebraica non fu sottomessa.

L'altro brano è tratto da *B. Sanhédrin* 41,a.

רבי מאן בן זכאי אילימא רבי יוחנן בן זכאי מי הוה בסנהדרי והתניא כל שנותיו שיוחנן
בן זכאי מאה ועשרים שנה ארבעים שנה עסק בפרקמטיא ארבעים
שנה ל מד א רבעים ש נה ל ימד ו תניא א רבעים ש נה ק ודם ח ורבן ה בית ג לתהו
דיניסנהדרי וישבה לה בחנות ואמר רבי יצחק בר אבודימי לומר שלא דנ
קנסות דיני קנסות סלקא דעתך אלא שלא דנו דיני נפשות ותנן משחרב בית
סלקא המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי אלא בן זכאי דעלמא הכי נמי מסתברא דאי
דעתך רבן יוחנן בן זכאי קרי ליה רבי בן זכאי והתניא מעשה ובדק רבן
יוחנן בן זכאי בעוקצי תאנים[834]

---

[831] *«Pendant 26 ans les Romains se sont tenus à leurs engagements à l'égard d'Israël, ensuite ils (les Israélites) leur ont été soumis. Quelle est l'allusion scripturaire à cette premiére attitude? Et quelle autre pour la derniere? A la premiére peut être appliquée: […] Partons et marchons; et moi je marcherai près de toi* (*Gen.* 33,2). *Et à la dernière peuvent s'appliquer les mots: "Que mon Seigneur passe maintenant devant son serviteur"*». Cfr. J.P. LÉMONON, *op. cit*., p. 8.

[832] In verità quest'ultima affermazione è in contrasto con l'immediato seguito del passo, il quale riporta che rabbi Judach ben Bava ordinò cinque anziani affinché trattassero le pratiche finanziarie.

[833] «*Ne dis pas les amends, mais dis qu'ils ne rendirent plus de jument en matière de peine de mort. Porquoi? Parce que lorsque le sanhédrin vit que les meurtriers ètaient si nombreux qu'ils ne pouvaient plus les juger, ils dirent: il vaut mieux que nous nous exilions d'un endroit à un autre endroit, car autrement comment pourrions nous ne pas les dèclarer coupables, car il est écrit: Tu te conformeras à la parole qu'ils t'auront fait connaître à partir de ce lieu choisi par Yahvé?* (*Deut.* 17,10), *ceci enseigne que c'est le lieu qui est le facteur déterminant*». J.P. LÉMONON, *op. cit*., p. 87.

[834] «*Qui est ce ben Zakkaï (qui est mentionné sans titre dans la baraïta citée plus haut et invoquée*

Si discute circa l'influenza che possono spiegare le prove incongruenti in un processo criminale. Secondo rabbi Hisda (217-309 d.C.), interprete dell'opinione tradizionale, si deve distinguere tra "*bedikot*" e "*hakirot*" cioè tra ciò che riguarda le domande secondarie e l'interrogatorio viziato da contraddizioni sulla data, il tempo e il luogo del delitto. Rabbi Joseph (IV sec. d.C.) invoca una pratica diversa: qualsiasi aporia anche su un punto secondario della testimonianza ne causa l'inutilizzabilità.

Questo fu l'insegnamento di rabbi Ben Zakkai il quale visse centoventi anni: «quaranta anni fu negli affari, quaranta studiò (quaranta anni prima della distruzione del Tempio quando il Sinedrio si trasferì ad Hamut)[835] e quaranta insegnò[836]».

I *Talmud* confermano dunque una tradizione rabbinica che a più riprese ha riferito l'incapacità del Sinedrio di giudicare i delitti di sangue durante tutto il tempo della dominazione romana.

Non convincono invece le proposte avanzate da Juster per dimostrare l'infondatezza delle fonti rassegnate, argomentando sulla base di Giuseppe Flavio (*Bell.* 6,5-33 ss.[837])

> Νομίζων δ'ό Τίτος ἐγείρεσθαι μάλιστα τὰς τῶ̃ πολεμούντον προθυμίας ἐ̓λπίδι καὶ λόγω, τὰς τε προτροπὰς καὶ τὰς ὑποσχέσεις πολλάκις μὲν λή θην ἐ̓νεργάζεσθαι τῶ̃ ινδύνων, ’έστι δ'ότε καὶ θανάτου καταφρόνησιν, συναγαγὼν ἐ̓πὶ ταὐ̓τὸ τοὺς ἀ̓λκίμους ἔ̓πειρατ̃ τῶν ἀ̓νδρω̃ν, ῶ̃ ’ συστρατιωτ̃ ι, λέγων, τὸ μὲν παρακελεύειν ἐπὶ τὰ μὴ φέροντα κίνδυνον αὐ̓τόθεν τοις παρακελευομέ νοις ἀ̓κλεές, ἀ̓μέλει δὲ

par Rav Joseph)? S'il est appelé rabbi Yohanan ben Zakkaï, était il pour autant membre du Sanhédrin, alors qu'il est enseigné par ailleurs: l'ensemble de la vie de rabbi Yohanan ben Zakkaï fut de cent vigt ans: quarante ans il fut dans les affaires; quarante ans il étudia, et quarante ans il enseigna; et qu'il a été également enseigné: quarante ans avant la destruction du Temple, le Sanhédrin s'exila et s'établit à Hanut. Et à ce sujet, rabbi Isaac ben Adimi dit: ceci nous apprend qu'ils ne jugérent pas les affaires d'amendes. Affaires d'amendes. Pensestu qu'il en soit ainsi? Dis plutôt: ils ne jugérent pas les affaires criminelles; et nous avons appris de la Mishnah: quand le Temple fut détruit, Rabban Yohanan ben Zakkaï, décréta (etc)! Mais, en réalité, le fait qu'il est appelé «ben Zakkaï» tout court peut s'expliquer également, car si l'on suppose qu'il se soit agi de Rabban Yohanan ben Zakkaï, rabbi l'aurait il appelé simplement, "ben Zakkaï"?! Cependant n'at il pas été enseigné: il arriva que Rabban Yohanan ben Zakkaï examina (des témoignages) à propos de queues de figures?». Cfr. J.P. LÉMONON, *op. cit*., p. 88.

[835] Il riferimento cronologico circa la distruzione del Tempio é l'esilio del Sinedrio, torna dunque a proposito della vita di rabbi Yohanan ben Zakkaï e più precisamente del tentativo di valutarne lo spessore dell'insegnamento attraverso la conoscenza del titolo che lo distingueva: non è possibile che egli abbia presieduto il Sinedrio o che ne sia stato membro poiché negli anni del suo ministero il collegio aveva perso ogni potere in materia di crimini capitali.

[836] I dati sul Tempio e la sottrazione dei poteri sinedrili sono confermati dal trattato *Shabbat* 15,[a] ארבעים שנה עד שלא חרב הבית גלתה לה סנהדרין וישבה לה בחנויות למאי הילכתא אמר רבי יצחק בר אבדימי לומר שלא דנו דיני קנסות סלקא דעתך אלא אימא שלא דנו דיני קנסות דיני נפשות (rabbi Ishmael ben Yose II d.C.) *dit mon pere a dit […] quarante ans avant la destruction du temple le Sanhédrin s'exilia de salle en pierre taillées et s'establit dans les Bazars*)».

[837] Sono inoltre invocati *B. Sanhédrin* 2b e 37b; *B. Sota* 8b; *B. Kethoubot 30ab* e soprattutto *M. Sanhédrin* 7,2.

καὶ τῶ̃ παρακελεύοντι φέρει κατάγνωσιν ἀνανδρίας. δειδ', οἶμαι, προτροπῆς εἰς μόνα τὰ σφαλερὰ τω̃ν πραγμάτων, ὡς ἐκειν᾽ ά γε καθ᾽αύτοὺς πράττειν ἀ᾽ξ᾽ ιον. ὥστ᾽ἐγ᾽ ωγε τὸ μὲν ὑπάρχειν χαλεπὴν τὴν ἐπὶ τὸ τειχος ἀν᾽ οδον αὐτὸς ὑμῖν προτίθημι. τὸ δ᾽ὅτι μάλιστα προσήκει μάχεσθαι τοις δυσκόλοις τοὺς ἀρετης εφ᾽ ιεμένους καὶ ὅτι καλὸν ἐν ευκ᾽ λεία τελευτὴ καὶ ὡς ουκ᾽ ακ᾽ αρπον εσται τοις καταρξαμένοις τὸ γενναιο῀ ν, διέξειμι

che i primi due governatori romani non abbiano affatto mutato la situazione istituzionale della Giudea e tanto meno la sua prassi giudiziaria. Il Sinedrio avrebbe continuato ad esercitare tutte le sue funzioni senza soluzione di continuità: tant'è che non si spiegherebbe come mai la sottrazione dei poteri giurisdizionali del collegio fosse avvenuta solo nel 30 d.C., dopo ben ventiquattro anni dall'avvento romano in Palestina ed in perfetta concomitanza con il governo di Pilato. La menzione rimarcata della data (quarant'anni prima della distruzione del Tempio) risalterebbe l'intento apologetico dei rabbini di allontanare dagli Ebrei l'ombra del deicidio[838].

Anche Winter[839] trova sospetta la contemporaneità tra la data in cui il Sinedrio fu privato dei suoi poteri e quella in cui Gesù fu crocifisso: i rabbini del I secolo nel timore che fosse loro addebitata la responsabilità della croce, avrebbero negato ad arte l'effettiva giurisdizione del Sinedrio.

Per Ethelbert Stauffer[840] i governatori romani avrebbero sempre avuto lo *ius gladii* in materia di delitti comuni. La giurisdizione religiosa invece sarebbe rimasta al Sinedrio fino al 30 d.C. cioè prima della morte di Gesù.

Questi rilievi non mutano la rappresentazione delle fonti analizzate.

Prescindendo dal fatto che la distinzione tra delitto comune e delitto religioso non trovi riscontro in nessuna fonte del diritto romano[841], concordo in parte con i

---

838 «*Le fait que la date talmudique concide avec la procuratèle de Pilate n'est pas une raison de l'accepter. Au contraire on pourrat se demander, nous ne faison pas, s'il n'y a pas là quelque interpolatio pieuse des Juifs persécutés pour avoir crucifiè le Christ, et voulant se laver ainsi d'un crime qui ne leur serat pas imputable*». Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* 133 ss. Sul punto cfr. F. LUCREZI, *A proposito del processo* cit., p. 128; S. JONA, *op. cit.*, pp. 10 ss.; G. CAPRILE, *op.cit.*, pp. 313 ss.

839 Cfr. P. WINTER, *On the Trial* cit., p. 191. I rilievi più originali sono comunque contenuti in *Marginales Notes* cit., p. 123 ss. Lo studioso scorge nella tarda applicazione dello strangolamento un metodo clandestino cui il Sinedrio ricorse dopo il 70 d.C. per eseguire le sue sentenze. Per il periodo precedente il collegio non ebbe necessità di nascondersi dietro sanzioni segrete potendo valersi liberamente delle pene previste dalla legge mosaica. Per J. BLINZLER, *Il processo cit.*, p. 204, lo strangolamento fu invece introdotto per altri motivi, tutti legati all'umanizzazione farisaica del diritto penale della *Mishnah*.

840 Cfr. E. STAUFFER, *Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi*, Bern 1957, pp. 121 ss. Di questa opinione è pure P.C. ANTONINI, *Processo e condanna di Gesù. Indagine storico esegetica sulle motivazioni della sentenza*, Torino 1982, pp. 100 ss.

841 Come sostiene J. JUSTER, *op. cit.*, pp. 12 ss. Né, più recentemente, convincono in tal senso le aperture che mi è sembrato di leggere in B. SANTALUCIA, *La giustizia penale* in AA.VV. *Storia di*

sospetti circa l'esatta indicazione dei quarant'anni.

Tale data va di certo intesa approssimativamente.

Come ho già rilevato, o si sostiene che il Sinedrio conservò ininterrottamente il potere di mettere a morte o lo si deve negare. È poco probabile che la giustizia capitale sia stata tolta al consiglio al tempo di Gesù, quindi durante il regno di Tiberio il quale fu sempre vigile nel conservare intatto l'ordinamento stabilito da Augusto. Il potere di mettere a morte fu sottratto alla Giudea già dal 6 d.C. non appena essa venne istituzionalizzata come provincia romana.

Per il resto le baraite sono senz'altro degne di fede.

Come scrive Samuel Krauss[842]: «i rabbini avranno saputo meglio di chiunque altro come stavano le cose nel loro paese e se, contro il proprio prestigio, hanno affermato di non avere giurisdizione sugli affari capitali, ciò non può che essere vero».

Né risulta che i rabbini si siano mai preoccupati dei rimproveri cristiani. Anzi nel più volte richiamato *Sanhedrin* 43ª, sia pure con poca verosimiglianza, presentano come proprio il supplizio del nazareno

> בערב ה פסח ת לאוהו ל ישו ה נוצרי, ו הכרוז י וצא ל פניו
> ארבעים י ום י שו ה נוצרי י וצא ל יסקל ע ל ש כישף ו הסית
> והדיח את ישראל. כל מי שיודע לו זכות יבוא וילמד עליו,
> ולא מצאו לו זכות ותלאוהו בערב הפסח.

Giova ripetermi. Il giorno della preparazione della Pasqua venne appeso Yeshu[843].

Un araldo per quaranta giorni camminò davanti a lui proclamandone l'accusa «*deve venire lapidato perché ha praticato la stregoneria ed ha sedotto e fuorviato Israele*» ed ammonendo chiunque fosse a conoscenza di fatti a sua discolpa di rendere la propria testimonianza. Poiché nessuno parlò in suo favore fu lapidato[844].

4. Osservazioni conclusive

Gli argomenti rassegnati concludono nel senso che Roma riservò la giurisdi-

Roma, vol. 2, *L'impero mediterraneo. La cultura e l'impero*, Torino 1992, p. 230.

842 Cfr. S. KRAUSS, *Sanhédrin Makkot*, Giessen 1933, pp. 24 ss.

843 Un manoscritto aggiunge di Nazareth. Cfr. G. BRANDI CORDASCO SALMENA, *La lettura di Sanhedrin 43a* cit., pp. 387 ss.; per qualche altro aspetto peculiare cfr. AA. VV., *Hebrew-English* cit., pp. 9 ss.; J. BLINZLER, *Il processo* cit., p. 32 e pp. 34-36; C.H. DODD, *Storia* cit., 84; M. SORDI, *I cristiani* cit., p. 13 nt. 1; S. QUINZIO-P. STEFANI, *op. cit.*, pp. 50-52.

844 Vd. *Lv*. 24,10-16, il giorno 14 Nisan. Vd. anche *Gv*. 18,28.

zione capitale solo al prefetto delle province amministrate[845]. Il testo di Giovanni confrontato con quanto scrive Marco in 14,64 non lascia spazio ad alcuna incertezza

> ἠκούσατε τῆς βλασφημίας. Τί ὑμῖν φαίνεται; οἱ δὲ
> πάντες κατέκριναν αὐτὸν ἔνοχον εἶναι θανάτου.

Come riferisce Giuseppe Flavio[846], l'imperatore investì Coponio, primo procuratore della Giudea, di una sfera di poteri tanto ampia da comprendere il diritto di emanare e far eseguire sentenze di morte.

Nessun accenno testuale conforta invece le ipotesi di chi ha visto nella giustizia capitale del Sinedrio una condivisione dello *ius gladii*.

Le pretese contraddizioni di un ordinamento in cui l'autorità locale pronuncia sentenze che non riesce ad eseguire se non tramite l'intervento straniero non reggono di fronte all'analisi di Steinwenter[847] che cita una divisione di poteri del tutto analoga in epoca posteriore. Le pronunce capitali emesse a partire dal IV secolo dai patriarchi ebraici e dai primi vescovi cristiani sono ugualmente appli-cate dai *provinciarum iudices* secondo le formalità previste dalla legge dello Stato.

Che il Sinedrio dell'epoca di Gesù non avesse giurisdizione capitale è pro- vato secondo Joachim Jeremias[848] dalla pericope dell'adultera in *Gv.* 8,11[849]

> Ἰησοῦς δὲ επορεύθη εἰς τὸ Ὄ ρος τῶν Ἐλαιῶν.
> Ὄ ρθρου δὲ πάλιν παρεγένετο εἰς τὸ ἱερόν, καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἦ ρ χετο πρὸς αὐτόν, καὶ καθίσας ἐδίδασκεν αυ τ ούς. ἀ γουσιν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖ ι γυναῖκ α ἐπὶ μοιχεία κατειλημμένην, καὶ στήσαντες αὐτὴν ἐν μέσω λέγουσιν αυ τῷ. Διδάσκαλε, αυ τη ἡ γυνὴ κατείληπται επ ' αὐτοφώρω μοιχευομένη ἐν δὲ τῷνόμῳ ἡμῖν Μωῦσης ἐνετείλατο τὰς τοιαύτας λιθάζειν σὺ οὖν τί λέγεις; τουτο δὲ ἐλ έγον πειράζοντες αὐτόν, ἵνα ἔχ ωσιν κατηγορεῖν αὐτου. ὁ

[845] In questo senso appare ormai consolidata buona parte della dottrina. Per tutti cfr. H. HUSBAND, *op. cit.*, pp. 193 ss.; H. REGNAULT, *Une province procuratorienne au début de l'empire romain. Le procès de Jésus Christ*, Paris 1909, p. 72; J. KLAUSNER, *Jesus* cit., pp. 27 ss.; E. BICKERMANN, *op. cit*., pp. 169 ss.; G. LONGO, *Ponzio Pilato* cit., pp. 588-592, pp. 537 ss. Una posizione intermedia è quella di J. BLINZLER, *Il processo* cit., p. 201, per la quale le autorità giudaiche avrebbero avuto il diritto di pronunciare sentenze di morte ma non quello di farle eseguire. Questa opinione è variamente sostenuta anche da TH. MOMMSEN, *Die Pilatus-Acten* cit., p. 198 ss.; F. BÜCHSEL, *Die Blutgerichtsbarkeit*, cit. pp. 84-87; U. HOLZMEISTER, *Zur Frage der Blutgerichtsbarkeit des Synedriums*, in *Biblica* 19 (1938), pp. 43-59, pp. 151-174; E. STAUFFER, *op. cit*., pp. 121 ss.; A.N. SHERWIN WHITE, *The Trial of Christ* in *Theological Collections* 6 (1965), pp. 97-116. Del tutto contrario J. JUSTER, *op. cit.*, pp. 12 ss. per il quale un ordinamento del genere contraddice i più elementari principi giuridici e la semplice logica.

[846] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit*., 18,1,1; 18,2; *Bell*., 2,8,1; 2,117.

[847] Vd. *Codex Justiniani* 1,4,8; *Codex Theodosiani* 2,1,1; *Justiniani Novellae* 132,21 *Impr.* Cfr. A. STEINWENTER, *op. cit*., pp. 484-485.

[848] Cfr. J. JEREMIAS, *Zur Geschichtlichkeit* cit., pp. 149 ss.

[849] Vd. anche *Gv.* 7,53 «ἀπεκίθησαν καὶ εἶπαν αὐτῷ, Μὴ καὶ σὺ ἐκ τῆς Γαλιλαίας εἶ; ἐραύνησον καὶ ἴδε ὅτι ἐκ τῆς Γαλιλαίας προφήτης οὐκ εγ είρεται. Καὶ ἐπορεύθησαν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ».

δὲ Ἰησοῦς κάτω κύψας τῷδακτύλῳ κατέγραφεν εἰς τὴν γῆν. Ὡς δὲ ἐπέμενον ἐρωτῶν τες αὐτ όν ἀνέκυψεν καὶ εἶπ εν αὐτοις. Ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτος επ ’αὐτὴν βαλέτω λίθον καὶ πάλιν κατακύψας εγ ράφεν εἰς τὴν γῆν. οἱ δὲ ἀκούσαντες ἐξήρχοντο εἰς καθ’ εἷς ἀρξάμενοι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων, καὶ κατελείφθη μόνος, καὶ ἡ γυνὴ ἐν μέσω οὖσ α. ἀνακύψας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ Γύναι ποῦεισιν; οὐδ εἷς σε κατέκρινεν; ἡ δὲ εἶπ εν Οὐδ εἷς κύριε. εἶπ εν δὲ ὁ Ἰησους. Οὐδὲ εγ ὼ σε κατακρίνω πορεύου καὶ ἀπὸ τοῦνυν μηκέτι ἁμάρτανε.

La scena avrebbe avuto luogo non prima ma dopo il dibattimento processuale quando i sinedriti non vedendo alcuna possibilità di eseguire la sentenza, misero Gesù alla prova, interrogandolo circa la necessità della lapidazione.

È quindi inutile chiedersi se il Sinedrio potesse esercitare la giustizia capitale almeno per ciò che riguarda i reati legati alla sfera religiosa.

Come osserva Giannetto Longo[850], in uno Stato confessionale integralista quale quello ebraico, tali illeciti avrebbero assorbito quasi tutte le manifestazioni del vivere civile, lasciando al governatore romano una competenza residuale. Né, contrariamente a quanto scrive Jean Juster[851], i Romani interpretarono mai la nozione di delitto religioso, ben sapendo che un tale regolamento avrebbe alimentato in Giudea un coacervo del tutto ingestibile di malintesi e di controversie di competenza.

D’altra parte nessuna fonte distingue tra sentenze capitali per questioni di religione e sentenze capitali per delitti di altro genere. Al contrario è significativo il già richiamato caso di Jesus Ben Hanan figlio di Ananias[852], uno strano individuo che passava le giornate elevando lamenti sulla città santa ed il Tempio.

Si legge in Giuseppe Flavio (*Bell*. 6,300-309)

τὸ δὲ τούτων φοβερώτερον, Ἰ ησους γάρ τις υἱὸς Ἀνανίου τῶν ἰδιωτῶν ἀγ ροικος πρὸ τεσσάρων ετῶν του πολέμου τὰ μάλιστα της πόλεως ειρηνευομένης καὶ ευθ ηνούσης, ἐλθὼν εις τὴν έορτήν, ἐν ἧ σκηνοποιεῖσθαι πάντας εθ ος τῷ θεῷ κατὰ τὸ ίερὸν εξαπίνης ἀναβοαν ήρξατο «φωνὴ ἀπὸ αν ατολης, φωνὴ ἀπὸ δύσεως, φωνὴ ἀπὸ τῶν τεσσάρων αν έμων, φωνὴ επ ὶ Ιεροσόλυμα καὶ τὸν ναόν, φωνὴ επ ί νυμφίους καὶ νύμφα, φωνὴ επ ί τὸν λαὸν πάντα». τουτο μεθ’ ἡμέραν καὶ νύκτωρ κατὰ πάντας τούς στενωποὺς περιήει κεκραγώς. τῶν δὲ επ ισήμων τινὲς δημοτῶν αγανακτήσαντες πρὸς τὸ κακόφημον συλλαμβάνουσι τὸν ἀν θρωπον καὶ πολλαῖς αικίζονται πληγαῖς ὁ δὲ οὐθ ’ὑπὲρ αὐτοῦφθεγξάμενος ού τε ιδία πρὸς τοὺς παίοντας, ἃς καὶ πρότερον φωνὰς βοῶν διετέλει. Νομίσαντες δὲ οἱ ἀρ χοντες, οὅπερ ἦν,

[850] Cfr. G. LONGO, *Ponzio Pilato* cit., pp. 588-592.
[851] Cfr. J. JUSTER, *op. cit*., pp. 2 ss.
[852] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell*. 6,5,3.

δαιμονιώτερον τὸ κίνημα τἀνδρὸς ἀνάγουσιν αὐτὸν επὶ τὸν παρὰ Ρωμαίοις ἔπαρχον. ἔνθα μάστιξι μέχρι ὀστέων ξαινόμενος οὐθ' ἱκέτευσεν οὔτε δάκρυσεν, ἀλλ' ὡς ενηῦ μάλιστα τὴν φωνὴν ὀλοφυρτικῶς παρεγκλίνων πρὸς ἑκάστην ἀπεκρίνατο πληγήν «αἰαὶ Ἱεροσολύμοις». τοῦ δ' Αλβίνου διερωτῶντος, οὗτος γὰρ ἐπ αρχος ἦν, τίς εἴη καὶ πόθεν, καὶ διὰ τί ταῦτα φθέγγοιτο, πρὸς ταῦτα μὲν οὐδ' ὁτιουν ἀπεκρίνατο, τὸν δὲ ἐπὶ τῆπόλει Θρῆνον εἴρων οὐ διέλειπεν, μέχρι καταγνούς μανίαν ὁ Αλβῖνος ἀπέλυσεν αυτ ὸν ὁ δὲ τὸν μέχρι τουπολέμου χρόνον οὔτε προσήει τινὶ τῶν πολιτῶν οὔτε ωφ θη λαλῶν, ἀλλα καθ'ήμέραν ὥσπερ εὐχὴν μεμελετηκώς «αἰαὶ Ιεροσολύμοις» εθρήνει. οὔτε δὲ τινι τῶν τυπτόντων αυτὸν όσημέραι κατηρᾶτο οὔτε τοὺς τροφῆς μεταδιδόντας ευλ όγει, μία δὲ πρὸς πάντας ἦν ἡ σκυθρωπὴ κληδὼν ἀπόκρισις. μάλιστα δ'εν ταῖς ἑορταῖς ἐκεκράγει καὶ τοῦτ' εφ' ἑπτὰ ἔτη καὶ μῆνας πέντε είρ ων οὔτ' ημ βλυνεν τὴν φωνὴν οὔτ'εκ αμεν, μέχρις οὗκατὰ τὴν πολιορκίαν ἔργα τῆς κληδόνος ἰδὼν ἀνεπαύσατο. περιὼν γὰρ ἀπὸ τοῦτείχους «αἰαὶ πάλιν τῆπόλει καὶ τῶλαῶκαὶ τῶναῶ» διαπρύσιον ἐβόα, ὡς δὲ τελευταῖον προσέθηκεν «αἰαὶ δὲ καμοί», λίθος ἐκ τοῦπετροβόλου σχασθεὶς καὶ πλήξας αὐτὸν παραχρῆμα κτείνει, φθεγγομένην δ'ἔτι τὰς κληδόνας ἐκείνας τὴν ψυχὴν αφῆκε.

Il Sinedrio ritenendo quel profeta del malaugurio colpevole di blasfemìa (quindi di un delitto capitale) lo consegnò ad Albino che invece lo lasciò andare come matto. Il rinvio dell'imputato al prefetto non si spiega se non ammettendo la competenza esclusiva dei Romani in materia di giustizia capitale.

Ancora una volta l'episodio dimostra che Gerusalemme non era una città libera e come tale indipendente. Essa rimaneva soggetta all'amministrazione centrale e periferica di Roma che ne aveva assorbito quasi tutte le funzioni ed in primo luogo, in materia giurisdizionale, quello di celebrare e dare esecuzione ai processi di sangue[853].

Anche di fronte ai casi in cui sembra che l'autorità di Gerusalemme ponga in essere esecuzioni capitali, queste non vanno viste come espressione del supremo potere giurisdizionale. Si tratta di abusi di competenza contro l'autorità di Roma che a volte intervenne duramente altre volte finse di non vedere.

In una provincia così difficilmente amministrabile, il governatore cercò incessantemente l'appoggio della massima istituzione locale, che rimaneva la guida morale del popolo ebraico e come tale era capace di indirizzarlo verso scelte e comportamenti non conflittuali verso l'impero[854]. Da parte sua il Sinedrio, forte di questo

[853] Cfr. D. NÖRR, *Imperium und Polis, in der hohen Prinzipatzeit,* München 1966, pp. 65 ss.

[854] In questo senso condivido le riflessioni di P. PAJARDI, *Il processo* cit., p. 127, il quale legge nelle parole di *Gv.* 18,31 non una formula di disimpegno ma il rispetto del procuratore verso le funzioni giudiziarie del Sinedrio. Non mi convincono altre suggestioni dell'autore, sostenute già da B.

ascendente, non cessò di economizzare al massimo livello le funzioni che ancora gli erano lasciate[855].

La questione non può che essere collocata nella difficile dialettica tra il Gran Sinedrio di Gerusalemme ed il prefetto di Giudea[856], in quelle sottili strategie diplomatiche nelle quali maturò la volontà di entrambi di non abbandonarsi alla sopraffazione dell'uno contro l'altro.

Una qualsiasi prevaricazione a nulla sarebbe valsa se non (come poi avvenne) alla completa disgregazione del popolo ebraico.

BIONDI, *op. cit*., pp. 45 ss., e per certi versi da P. LIPPERT, *Parole e silenzi di Gesù (Meditazioni sulla Passione*), Torino 1969, p. 154, circa il fondamento teocratico dell'autorità di Pilato su Gesù (*Gv.* 19, 11) «[…] Tu non avresti alcun potere su di me se non ti fosse dato dall'alto».

[855] Cfr. M. MIGLIETTA, *Pilatus* cit., p. 171 trova particolarmente illuminante (ai fini di una descrizione delle modalità con cui venivano gestiti i rapporti tra il Sinedrio e Roma) il passo di *Gv.* 11,47-50 «Συνήγαγον οὖν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι συνέδριον, καὶ ἔλεγον τί ποιο ῦμεν, ὅτι οὗτος ὁ ἄνθρωπος πολλα ποιεῖσημεῖα; ἐὰν ἀφῶμεν αὐτὸν οὕτως πάντες πιστεύσουσιν εἰς αὐτόν, καὶ ελ᾽ εύσονται οἱ ‘Ρωμαῖοι καὶ ἀροῦσιν ἡμῶν καὶ τὸν τόπον καὶ τὸ ἔθ νος. εἷς δέ τις ἐξ αὐτῶν Καιάφας, ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦεκ είνου, εἶπεν αὐτοῖς· ὑμεῖ ς οὐκ οἴδατε οὐδεν, οὐδὲ λογίζεσθε ὅτι συμφέρει ὑμῖν ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦλαοῦκαὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθν ος ἀπόληται».

[856] Accettata la testimonianza di Giovanni per il necessario ricorso dei sinedristi a Pilato, è inutile chiedersi perché questi, invece di approvare o negare l'esecuzione di Gesù, in tutti e quattro i resoconti evangelici esegua un vero e proprio interrogatorio del condannato, anche più dettagliato di quello giudaico. In realtà ciò è più che razionale: se la sua presa di posizione non deve essere ridotta a puro arbitrio, egli avrà dovuto farsi un'idea del merito giuridico della sentenza, anche se poi gli evangelisti, soprattutto Giovanni, hanno privilegiato proprie sottolineature. È chiaro che una volta che Pilato agisse come giudice, poteva farlo esclusivamente in conformità al diritto romano, anche solo per il fatto che questo era l'unico nel quale egli avesse una competenza. Il processo che ne segue, essendo Gesù un *peregrinus,* è *extra ordinem.* Né suscita stupore che egli approvi la condanna ma non la pena giudaica (probabilmente la lapidazione) e faccia crocifiggere Gesù: cioè infligga una pena tradizionalmente riservata dai Romani, anche se non solo, a stranieri ribelli, sediziosi, plebei e schiavi, cosicché Tacito, in *Historiae* 2,72, lo definisce "*supplicium in servilem modum*". Come detto più volte i due *Talmudim* riferiscono la crocifissione di Gesù e sostengono che il suo vero motivo fu quello religioso in senso ampio, cioè un rifiuto della sua predicazione da parte di un settore del giudaismo ufficiale del tempo (*B. Sanhedrin* 107b; *B. Sota* 47b).

V

GESÙ DAVANTI AL PREFETTO ROMANO

1. Da Caifa a Pilato: la tensione di un binomio dialettico

Secondo la dottrina maggioritaria la blasfemìa del processo sinedrile non avrebbe potuto supportare la condanna da parte del governatore romano per cui se il collegio voleva che Gesù fosse messo a morte bisognava che trovasse un'accusa diversa; salvo attribuire alla bestemmia una valenza plurioffensiva, di cui, mi sembra, i testi apocrifi pongano la stura.

Si apre dunque davanti a Pilato un dibattimento celebrato secondo le regole del processo romano imperiale, le quali avendo un carattere fortemente inquisitorio, conferiscono al governatore una larga discrezionalità[857].

Egli chiese ai sinedriti di che cosa accusassero Gesù. Marco e Matteo[858] offrono un racconto piuttosto scarno del colloquio mentre Luca[859] e Giovanni vi si fermano diffusamente.

Luca in particolare precisa tre ordini di accuse:

- abbiamo trovato costui che incitava la nostra gente alla rivolta;
- proibiva di pagare il tributo a Cesare;
- affermava che fosse il "Cristo" re.

L'accusa di sollevare il popolo è piuttosto generica ma è possibile che sia stata presentata sulla base dell'ascendente che il nazareno spiegava sulla folla. L'élite ebraica rimase sempre preoccupata dal consenso che Gesù otteneva presso il popolo e per questo più volte aveva tentato di arrestarlo.

Il fatto che provenisse dalla Galilea, una regione consueta alle rivolte, contribuiva ad aggravare tutta una serie di preconcetti.

Quella del tributo è un'accusa altrettanto debole. Tutti sapevano l'estraneità di Gesù a quei movimenti indipendentisti della Palestina i quali incitavano a non pagare le tasse ai Romani.

L'interesse del governatore fu piuttosto attratto dall'essersi l'imputato attribuita una non meglio specificata regalità. Solo per questo venne disposta l'assunzione dell'interrogatorio.

I Giudei riferirono a Pilato che il nazareno si proclamava "Cristo" ed insistettero affinchè in quelle parole fosse trovato il crimine di lesa maestà. Essi pensarono bene di far leva su un reato che integrasse per i Romani la pena di morte, di modo che, anche se per una via diversa, il verdetto capitale che già era stato pronunciato, sarebbe stato comunque eseguito.

---

[857] Cfr. di recente e per tutti S. BARBATI, *Studi sui "iudices" nel diritto romano tardo antico*, Milano 2012, cui rinvio per ogni approfondimento e la rimanente letteratura.
[858] *Mc.* 11,18; 12,12; 14,12,1-2; 14,10-11.
[859] *Lc.* 23,2.

Il *crimen maiestatis*[860], di origine antichissima, si era andato man mano trasformando fino a comprendere con la *Lex Iulia maiestatis* una vasta serie di ipotesi tra cui gli atti che offendevano o in qualche modo ledevano la personalità dell'imperatore, identificato ormai con l'intero Stato. Pretendere di essere re in una

[860] Il *crimen maiestatis* è sicuramente uno dei più antichi reati puniti a Roma. È lo stesso Paolo (*Acta Apostolorum* 22,23-29) che ricorda ai suoi carcerieri le prerogative della legge. Anche Tertulliano (II,15) riferisce che la tortura prescritta era utilizzata solamente per interrogare i testimoni (cfr. C. RUSSO RUGGERI, *Quaestiones ex libero homine, La tortura degli uomini liberi nella repressione criminale romana dell'età repubblicana e del I secolo dell'Impero*, Milano 2002, p. 137 ss.; ID., *L'acquisizione della prova per tormenta e le leges de maiestate* in *Atti del convegno Diritto romano pubblico e privato: l'esperienza plurisecolare dello sviluppo del diritto europeo - 25-30 giugno 2003 Jaroslavl-Mosca), Mosca 2004, pp. 63-72*. Più in generale C. FERRINI, *Diritto penale romano, Teorie generali*, Milano 1899, pp. 336 ss. lo rapporta addirittura alla *perduellio* regia. Secondo TH. MOMMSEN, *Le droit* 2 cit., pp. 234-236, *maiestas* che letteralmente significa "la posizione superiore", qualificava nella prima età repubblicana la dignità dei tribuni della plebe i quali non essendo magistrati dello Stato romano non avevano la *potestas* degli altri magistrati. In quest'epoca un attentato alla loro libertà sarebbe stato un delitto di *minuta maeiestatis*. Quando i tribuni della plebe divennero magistrati effettivi della repubblica romana, necessariamente anche il concetto di *maiestas* venne ampliandosi: l'offesa nei loro confronti poteva essere ormai vista come contro lo Stato ed il *crimen maiestatis* fu esteso ad ogni delitto contro la sicurezza, indipendenza e onore dello stesso. Una determinazione specifica dei casi da comprendere sotto la fattispecie del *crimen maeistatis* si ebbe con l'istituzione dei *iudicia publica* e con la *Lex Cornelia maiestatis* di Silla che istituì una *quaestio* perpetua per la punizione del reato. La legge fu modificata da Augusto con la *Lex Iulia de maiestate* che forse si rifaceva ad una precedente legge di Cesare. Il contenuto della *Lex Iulia* andò ulteriormente ampliandosi fino a comprendere un numero vasto di ipotesi delittuose: oltraggio ai magistrati dello Stato, incitamento alla rivolta, sedizione, brigantaggio, oltraggio alla memoria degli imperatori defunti, oltraggio alle statue o alle immagini imperiali; uccisione degli ostaggi; attività mirate a promuovere iniziative di guerra senza l'ordine dell'imperatore (arruolare soldati e muovere battaglia (rifiuto di riconoscere l'imperatore come divinità [vd. *Pauli Sententiae* 5,29,1; D. 48,4,4 pr. (Scaevola 4 re*g.*); D. 48,4,11 (Ulpianus 8 *disp.*); D. 48,4,3 (Marcianus 14 *Inst.*); D. 48,4,2 (Ulpianus 8 *disp.*)]. Con il prevalere della *cognitio extra ordinem* e l'avvento definitivo del dominato, l'attentato contro l'imperatore andò a coincidere con quello contro lo Stato. Sul tema in generale rinvio a R.A. BAUMAN, *The Crimen Maiestatis in the Roman Republic and Principate*, Johannesburg 1967, p. 275 ss., che confronta D. 48.4.3 con la normativa riferita da DIO CASS. 53.15.6 per l'anno 27 a.C. Cfr. anche F. DE MARINI AVONZO, *La funzione giurisdizionale del Senato romano*, Milano 1957, pp. 110 ss.; L. PANSOLLI, s. v. *Tortura*, in *NNDI* 19 (1957), p. 425; G. PUGLIESE, *La prova nel processo romano classico*, in *JUS* 11 (1960), pp. 405 ss. (= *La preuve dans le procès romain de l'époque classique*, in *Recueils de la Societé Jean Bodin, La preuve*, Bruxelles 1964 e in *Scritti giuridici scelti*, I, Napoli 1985, pp. 321 ss.); P. GARNSEY, *Social Status and legal Privilege in the Roman Empire*, Oxford 1970, p. 143; U. BRASIELLO, s. v. *Istruzione del processo (dir. rom.)*, in *ED*, 23, Milano 1973, pp. 136 ss.; P.A. BRUNT, *Evidence given under Torture in the Principate*, in *ZSS*, 97 (1980), pp. 259; O.F ROBINSON, *Slaves and the criminal Law*, in *ZSS* 98 (1981), pp. 223 ss.; V. MAROTTA, *Multa de iure sanxit* cit., pp. 321 ss.; U. VINCENTI, *Duo genera sunt testium, Contributo allo studio della prova testimoniale nel processo romano*, Padova 1989, pp. 120 ss.; P. CERAMI, *Tormenta pro poena adhibita*, in *AUPA* 41 (1991), p. 33 ss.; J.P. LÉVY, *La torture dans le droit romain de la preuve*, in *Collatio iuris romani, Études Dédiées à Hans Ankum*, I, Amsterdam 1995, pp. 241 ss.; R. FASANO, *La torture judiciaire en droit romain*, Neuchâtel 1997, pp. 131 ss.; V. GIUFFRÉ, *La repressione criminale nell'esperienza romana, Profili*, Napoli, 1998, pp. 160 ss.; B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale* cit., pp. 246 ss.; F. LUCREZI, *Postfazione a V. Giuffrè, La passione di S. Potito*, in *Quaestiones, Momenti di vita processuale romana* (Collana diretta da F. AMARELLI e F. LUCREZI), 3, Napoli 2001, pp. 63 ss.

provincia soggetta all'impero, ben poteva essere considerata *laesa maiestas*.

Diverse testimonianze pervenute, per lo più nelle opere storiografiche[861] conservano il ricordo di processi per lesa maestà, svoltisi durante il I secolo, nel corso dei quali l'acquisizione della prova del reato sarebbe avvenuta attraverso il ricorso ai *tormenta* degli imputati liberi e cittadini romani.

L'utilizzo dei *tormenta* sugli uomini liberi, escluso nella legislazione come nella prassi, salvo qualche rara eccezione per tutto il corso dell'età repubblicana (durante il quale la tortura sarebbe stata riservata ai soli schiavi), avrebbe cominciato a diffondersi proprio con l'avvento del principato, come conseguenza, da un lato del carattere autoritario che caratterizzò già *ab initio* (nonostante le apparenze e la propaganda) il nuovo regime e, dall'altro soprattutto, dell'affermarsi delle *cognitiones extra ordinem*, che andarono via via acquisendo, almeno per i principali reati, la competenza delle corti permanenti: *cognitiones* nelle quali, come è noto, non operavano più i vincoli e le restrizioni della giurisdizione ordinaria, essendo lo svolgimento del processo pienamente rimesso alla discrezionalità degli organi giudicanti. Ciò nell'*Urbe*, e, forse a maggior ragione, nelle province.

Sempre secondo l'interpretazione tradizionale, questo utilizzo, per quanto diffuso, sarebbe rimasto, almeno per tutto il I secolo del principato, una prassi *contra legem*, una «illegale eccezione», come sottolinea Carmela Russo Ruggeri[862], di fatto tollerata pur in assenza di disposizioni legislative. Tanto è che l'indirizzo maggioritario andrebbe rivisto in quanto fondato sull'atteggiamento degli storiografi, i quali, nel riferire sui numerosi processi in cui sarebbe stata impiegata la tortura per estorcere all'imputato libero una confessione, avrebbero manifestato la loro chiara disapprovazione al riguardo.

Nel caso del nazareno il fatto che si fosse parlato anche dei tentativi di sollevare il popolo contro Roma aumentava il legittimo sospetto che Gesù fosse uno dei tanti che fomentavano le ribellioni della Giudea contro l'autorità dell'impero.

Già le prime battute del processo davanti a Pilato, evidenziano una precisa intenzione del collegio di costruire un'accusa politica capace di confondere ogni traccia dei motivi religiosi che invece l'avevano mossa. Il contenuto della blasfemìa, l'essersi fatto re, è dilatato ad arte fino a comprendervi pretestuosamente la *laesa maiestas*. Ne deriva che il processo celebrato dagli Ebrei e quello celebrato dai Romani seppure tecnicamente distinti, rimangono avvinti da un'identica matrice di cui a ben vedere la blasfemìa si pone come collante. La domanda che Pilato rivolge all'imputato s'incentra dunque sulla questione della regalità: «*Sei tu il re dei Giudei? Tu lo dici*[863]», risponde Gesù ed il colloquio finisce qui.

---

[861] Vd. in specie, per il Principato di Augusto, Svet., *Aug*. 19.2,27.4; per Tiberio, Svet., *Tib*. 19,58,62. 1.3; Tac., *Ann.* 3.50.1-2; 4.45.1-2; Dio Cass. 57.19.2; per Gaio Caligola, Sen., *De ira* 3.18.3, Dio Cass. 59.25.5 e 6, Svet., *Calig.* 32.1; per Claudio, Dio Cass. 60.15.5-6; 16.1-3; 31.4-5; Tac., *Ann.* 11.22.1, Svet., *Claud.* 34.1; per Nerone, Tac., *Ann.* 14.24.3, 15.44.2-5,15.56.1-4; 57,16.20. 2; per Domiziano, Svet., *Dom.* 10. 5.

[862] Cfr. C. RUSSO RUGGERI, a più riprese, *Quaestiones* cit., e *L'acquisizione* cit., soprattutto nt. 4.

[863] Vd. *Mt.* 26,11b; *Mc.* 15,2b; *Mc.* 23,3.

A primo acchito le sue parole ancora una volta lo condannerebbero. Tuttavia rimane da spiegare come mai il prefetto abbia considerato innocente un reo confesso cercando in ogni modo di liberarlo.

Il *Vangelo di Giovanni* offre a questo riguardo maggiori spunti di indagine[864]. L'evangelista si sofferma a descrivere il colloquio tra Pilato e Gesù fornendo una diversa risposta

> ἀπεκρίθη Ἰησοῦς: ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου: εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμή, οἱ ὑπηρέται οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο ἄν ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις: νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν.

Dice Gesù:

> «*Il mio regno non è di questo mondo, se fosse di questo mondo, la mia gente avrebbe combattuto perché io non fossi dato nelle mani dei Giudei; ma il mio regno non è di quaggiù*».

Emerge con precisione dalle parole dell'interrogato che il suo regno non può certo costituire un pericolo per la supremazia romana.

Ha dunque ragione Spadafora[865] quando nota che da una tale risposta sia stata tratta immediatamente l'innocenza di Gesù, comprendendo tuttavia che i sinedriti non avrebbero abbandonato il proposito di farlo metterlo a morte.

Da qui quella serie di noti tentativi cui si ricorre per evitare la condanna.

2. L'interrogatorio del governatore

Già da quanto detto è facile accorgersi di come, specialmente per ciò che riguarda l'interrogatorio davanti al governatore, le testimonianze evangeliche si prestino a quelle molteplici interpretazioni che hanno condotto gli studiosi a diversissime conclusioni[866]; in ordine a questo aspetto più che degli altri è bene comparare le narrazioni degli evangelisti con le altre testimonianze conservate (storiche, giuridiche, letterarie ed epigrafiche) onde ricavarne, se non elementi di certezza, almeno più solidi dati su cui fondare una ricostruzione. Per tale motivo devo tornare ad insistere su quanto già ho detto sull'organizzazione pubblica della Giudea, e su come, nel più vasto contesto delle antiche terre di Canaan, vi si collochi, in seguito alle già affrontate svolte politiche ed istituzionali, il ruolo di Ponzio Pilato quale prefetto munito di ampi poteri e giurisdizione.

---

[864] Vd. *Gv.* 18,36.

[865] Cfr. F. SPADAFORA, *Pilato*, Rovigo 1973, pp. 107-110.

[866] Cfr. R.E. BROWN, *La morte del Messia* cit., pp. 760-786; pp. 671-672; M. CENTINI, *Ponzio Pilato* cit., pp. 196-207; M. DIBELIUS, *op. cit*, pp. 113-126; F.J. MATERA, *op. cit*., pp. 535-551; V. MESSORI, *Patì sotto Ponzio Pilato* cit., pp. 114-122; B. PRETE, *op. cit*., pp. 86 ss.; H.W. HOEHNER, *Why did Pilate* cit., pp. 84-90; J. SCHLOSSER, *op. cit*., pp. 53-73; D. SENIOR, *op. cit*., pp. 97-107; G. THOMAS *op. cit*., pp. 275-286; J.B. TYSON, *op. cit*., pp. 239-246; A.W. VERRAL, *op. cit*., pp. 321-353; P.W. WALASKAY, *op. cit*., pp. 81-93; D. PIATTELLI, *Ricerche* cit., pp. 323-340.

La Giudea apparteneva a un ristretto gruppo di province imperiali che, sul modello dell'Egitto[867], non erano governate da *legati Augusti* di rango senatorio, bensì da *praefecti* scelti dal *princeps* nell'ordine equestre. Tali province ebbero fin dall'inizio il carattere di dominii imperiali. Ciò in quanto si trattava, per lo più, di regioni in condizione di notevole arretratezza (quali ad esempio le Alpi Marittime e le Alpi Cozie, la Rezia, il Norico e, in Africa, la Mauretania Tingitana e *Caesariensis*), ovvero di territori già appartenenti a monarchi vassalli, nei quali l'imperatore si presentava quasi come un successore dei precedenti re. In casi particolari la provincia governata da un prefetto (procuratore) poteva essere aggregata a una provincia governata da un *legatus Augusti*, e il governatore della prima era allora posto alle dipendenze del governatore della seconda. Così pure poteva accadere che dei prefetti (procuratori) fossero inviati a governare, in determinate situazioni, province imperiali o perfino senatorie al posto dei rispettivi legati o proconsoli. Tutto ciò può dirsi sufficientemente pacifico.

I problemi sorgono invece quando si tenta di determinare i poteri (e in particolare i poteri dì giurisdizione criminale) di questi magistrati.

I *praefecti* erano titolari di *imperium* al pari dei proconsoli e dei *legati Augusti*? Potevano esercitare la repressione criminale sui sudditi provinciali con la stessa ampia discrezionalità? Avevano la giurisdizione capitale? Della questione si è parimenti detto ma è bene aggiungere qualche ulteriore considerazione.

Particolare rilievo assume, in proposito, un passo del *Bellum Judaicum* di Giuseppe Flavio[868] nel quale lo storico accenna ai poteri attribuiti da Augusto a Coponio, il primo funzionario romano inviato a reggere in veste di governatore la provincia di Giudea. Siamo nel 6 d.C.

> Τῆς δὲ Ἀρχελάου χώρας εἰς ἐπαρχίαν περιγραφείσης ἐπίτροπος τῆς ἱππικῆς παρὰ Ῥωμαίοις τάξεως Κωπώνιος πέμπεται μέχρι τοῦ κτείνειν λαβὼν παρὰ Καίσαρος ἐξουσίαν.

Scrive lo storico: essendo stato ridotto a provincia, il territorio di Archelao vi fu mandato come procuratore (più esattamente come *praefectus*) Coponio, un membro dell'ordine equestre dei Romani, investito da Cesare anche del potere di condannare a morte.

Benché non sia possibile ravvisare nell'espressione greca l'esatto corrispondente di quella latina, diversi studiosi[869] sulla scorta di Mommsen[870] interpretano il "μέχρι τοῦ κτείνειν" nel senso che a Coponio fosse stato conferito lo *ius gladii*,

---

867 Cfr. Cfr. O. LICANDRO, *Aegyptum* cit., pp. 50 ss.

868 Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell*. 2,117.

869 Cfr. A.H.M. JONES, *Procurators* cit., pp. 115-125; A.N. SHERWIN WITHE, *Procurator* cit., pp. 11-29; F. DE MARTINO, *op. cit*., pp. 24 ss.; A. BURDESE, *op. cit*., pp. 187 ss., p. 198; R. ORESTANO, *Procurator* cit., pp. 247 ss.; V. GIUFFRÈ, *La repressione criminale* cit., pp. 102 ss.; N. SCAPINI, *op. cit*., pp. 13 ss.; A. MOMIGLIANO, *Ricerche* cit., pp. 347-396; D. PIATTELLI, *Ricerche* cit., pp. 219-340; E. SCHÜRER, *op. cit*., pp. 355-381.

870 Cfr. TH. MOMMSEN, *Römisches* cit., pp. 240 ss.

cioè la facoltà di punire con pena capitale i soldati (cittadini romani) che militavano ai suoi ordini, senza che questi potessero chiedere la devoluzione del processo ai tribunali dell'*Urbe*. Ma tale ipotesi va incontro a gravi difficoltà.

Le truppe di stanza nella provincia di Giudea erano assai esigue di numero, e per lo più costituite da milizie ausiliarie reclutate tra la popolazione locale (Samaritani, Siri, Greci): non si comprende dunque per quale motivo l'imperatore avrebbe ravvisato l'opportunità di attribuire al prefetto un tale potere.

Ogni difficoltà sarebbe superata se si ammettesse, con Jones[871], che nella provincia vi era almeno un contingente di truppe romane poste al comando del governatore, e precisamente la *Cohors II italica civium Romanorum voluntariorum*, di cui è cenno negli *Acta Apostolorum* a proposito della visita di Pietro al centurione Cornelio[872]. Contro questa congettura sta il fatto che la presenza della seconda *cohors* italica nella provincia di Siria è attestata nelle iscrizioni solo a partire dal 69 d.C., mentre manca qualsiasi prova per il periodo precedente così come è nei riguardi della Giudea.

Nel ritenerla acquartierata in Giudea intorno al 35-40 d.C. (data dell'episodio ricordato), Luca (23,5) incappa senza dubbio in un anacronismo: egli ha notizia di una coorte italica stanziata a Cesarea nella sua epoca, e sulla base di ciò opera un'inconsapevole proiezione dal presente al passato. Ciò induce ad escludere che con le parole "μέχρι τοῦ κτείνειν" Giuseppe Flavio intendesse riferirsi al *ius gladii* sui soldati cittadini romani.

La prova più convincente al riguardo può trarsi dal passo 18,1,1,2 delle *Antiquitates Iudaicae*, parallelo a quello appena letto del *Bellum Judaicum*, dove si legge che nel 6 d.C. Augusto inviò nella nuova provincia

> Κωπώνιός τε αὐτῷ συγκαταπέμπεται τάγματος τῶν ἱππέων,
> ἡγησόμενος Ἰουδαίων τῇ ἐπὶ πᾶσιν ἐξουσίᾳ.

Coponio, un membro dell'ordine equestre fu dunque incaricato di governare i Giudei con pieni poteri.

La notizia corrisponde con tutta evidenza al conferimento anche del potere di condannare a morte di cui è parola nel *Bellum Judaicum*, con la sola differenza che nelle *Antiquitates* è espressamente spiegato come le facoltà attribuite a Coponio riguardassero i Giudei e non i Romani. Non si trattò, vale a dire, di una concessione dello *ius gladii*, bensì di quell'amplissimo *imperium* sui sudditi provinciali di cui erano investiti gli altri governatori di province, sia imperiali che senatorie (*proconsules* e *legati Augusti*).

In forza dei poteri demandatigli, il prefetto di Giudea poteva dunque esercitare la giurisdizione capitale sugli abitanti del luogo a sua piena discrezione, senza il beneplacito di altre autorità: in particolare senza il bisogno di un'autorizzazione preventiva del *legatus* della vicina provincia di Siria, al quale egli era subordinato dal punto di vista militare.

---

[871] Cfr. A.H.M. JONES, *Procurators* cit., pp. 115-125.
[872] Vd. *Acta Apostolorum* 10,1.

Altre testimonianze delle fonti, scrupolosamente raccolte da Sherwin White[873] rafforzano queste conclusioni. Tacito, in un noto passo degli *Annali*[874], riporta che Augusto conferì al *praefectus Aegypti*, funzionario di rango equestre, gli stessi poteri giudiziari dei magistrati romani e che tali poteri furono poco tempo dopo attribuiti anche a governatori di altre province[875]: cioè verosimilmente ai *praefecti* cui, fra Augusto e Claudio[876], fu affidato il governo della Giudea: informazione di grande interesse, se si tien conto del fatto che il *praefectus Aegypti*, a quanto riferisce Ulpiano nei Libri *ad edictum* (D. 1,17,1 Ulpianus 15 *ad ed*.), era investito per legge di un *imperium* simile a quello dei proconsoli («*ad similitudinem proconsulis*»).

Ma vi è di più. Nello stesso anno in cui Coponio fu inviato in Giudea, un governatore di rango equestre lo fu in Sardegna. Prima di questa data la stessa era governata da un proconsole; e sarà di nuovo governata da proconsoli dopo l'anno 67 d.C.[877].

I testi di cui disponiamo purtroppo non dicono quali fossero i poteri di cui erano titolari i governatori equestri che si succedettero fra il 6 e il 67 d.C.; mi è difficile immaginare che fossero diversi da quelli dei *proconsules* che ressero l'isola anteriormente e posteriormente. Sebbene non sia possibile addurre prove convincenti, vi sono buoni motivi per credere che anche ai *praefecti* fosse riconosciuta la piena titolarità dell'*imperium*, alla stessa stregua degli altri governatori: e non è senza significato il fatto che nel celebre decreto di Elvio Agrippa, proconsole di Sardegna nel 69 d.C., relativo ad una controversia di confine fra le popolazioni dei *Patulcenses* e dei *Gallilenses*, i poteri giurisdizionali del proconsole siano considerati sostanzialmente identici a quelli dei governatori di rango equestre che lo precedettero.

In qualche caso l'*imperium* dei governatori equestri fu addirittura esteso al comando di legioni (comando che era normalmente attribuito a *legati Augusti* di rango senatorio), come indica il titolo di "*procurator prolegato"* attribuito sotto Claudio al primo governatore della Mauretania e quello, puro e semplice, di *pro legato* conferito qualche tempo prima al governatore della Sardegna.

Non si può dunque dubitare che Coponio, in forza dell'*imperium* demandatogli dall'imperatore, avesse pieno potere di vita e di morte sui sudditi provinciali. Ma i suoi successori nel governo della Giudea furono anch'essi forniti dello stesso diritto? Purtroppo questa volta non soccorre un'attestazione diretta come quella di Giuseppe Flavio relativa a Coponio. È conservato tuttavia, grazie allo stesso storico, il ricordo di numerosi episodi che consentono di argomentare sui poteri dei prefetti di Giudea i quali si mantennero praticamente inalterati almeno per tutta la prima metà del I secolo d.C.: nell'anno 44, sotto il governatorato di Cuspio Fado, era insorta una controversia di confine fra gli abitanti della Peréa e quelli del territorio

873 Cfr. A.N. SHERWIN WITHE, *Procurator* cit., pp. 11-29.
874 Vd. PUBLIUS CORNELIUS TACITUS, *Annales* 12,60,2.
875 Cfr. O. LICANDRO, *Aegyptum* cit., pp. 50 ss.
876 Cfr. O. LICANDRO, *Diritto romano. I. Storia costituzionale di Roma*, Torino 2014.
877 Vd. LUCIUS CASSIUS COCCEIANUS, *Historia Romana* 55,28,1.

di Filadelfia. I primi, senza attendere il giudizio del governatore, erano ricorsi alle armi e avevano fatto strage di numerosi abitanti del paese limitrofo.

Allora Fado dispose la cattura dei tre principali capi dell'insurrezione e li fece portare al suo cospetto; uno di loro, chiamato Annibas, lo condannò a morte, e gli altri due, Amaramo ed Eleazaro, li mandò in esilio

> Λαβὼν οὖν τρεῖς τοὺς πρώτους αὐτῶν τοὺς καὶ τῆς στάσεως αἰτίους δῆσαι προσέταξεν, εἶτα τὸν μὲν αὐτῶν ἀνεῖλεν, Ἀννίβας δ' ἦν ὄνομα τούτῳ, Ἀμαράμῳ δὲ καὶ Ἐλεαζάρῳ τοῖς δυσὶ φυγὴν ἐ πέβαλεν[878].

Non molto tempo dopo, lo stesso Fado intervenne nuovamente, in forza dei suoi poteri di repressione, contro un noto brigante (così Giuseppe Flavio suole chiamare gli appartenenti ai movimenti nazionalistici di resistenza) che da tempo operava con i suoi uomini fra l'Iduméa e l'Arabia; anch'esso fu condannato all'estremo supplizio

> Ἀναιρεῖται δὲ καὶ Θολομαῖος ὁ ἀρχιλῃστὴς μετ' οὐ πολὺν χρόνον ἀχθεὶς ἐπ' αὐτὸν διατεθεικὼς μέγιστα κακὰ τὴν Ἰδουμαίαν καὶ τοὺς Ἄραβας, ἐκαθάρθη τε λῃστηρίων ἅπασα τοὐντεῦθεν Ἰου δαία προνοίᾳ καὶ φροντίδι τῇ Φάδου[879].

Ma non basta. Lo storico riferisce che molte altre persone ebbero a che fare con l'inflessibile giustizia del governatore: l'intera Giudea fu liberata dalle bande di briganti grazie alla solerte azione di Fado. Il suo successore, Tiberio Alessandro, governatore dal 46 al 48 d.C., ebbe anch'egli ad esercitare in vari casi la repressione capitale: in particolare, Giuseppe ricorda che fece crocifiggere Giacomo e Simone, figli di Giuda il Galileo, il quale aveva ripetutamente incitato il popolo alla rivolta contro i Romani

> Ἐπεὶ δ' ἦκεν ὁ Ἀλβῖνος εἰς τὴν τῶν Ἰεροσολυμι τῶν πόλιν, πᾶσαν εἰσηνέγκατο σπουδὴν καὶ πρόνοιαν ὑπὲρ τοῦ τὴν χώραν εἰρηνεύεσθαι τοὺς πολλοὺς τῶν σικαρίων διαφθείρας.[880].

Sotto Nerone, il governatore Felice si trovò a dover fronteggiare alcune frazioni attivistiche del movimento di resistenza ebraico

> δειπνοῦσι δ᾽ ὁμοίως ὑποστρέψαντες συγκαθεζομένων τῶν ξένων, εἰ τύχοιεν αὐτοῖς παρόντες. οὔτε δὲ κραυγή ποτε τὸν οἶκον οὔτε θόρυβος μιαίνει, τὰς δὲ λαλιὰς ἐν τάξει παραχωροῦσιν ἀλλήλοις[881] («*furono un'infinità i briganti che lui stesso fece crocifiggere, e i paesani che punì come loro complici*»).

[878] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit*. 20,1,1,4.
[879] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit*. 20,1,1,5.
[880] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* 20,5,2,102.
[881] Vd TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell*. 2,132.

Non diversamente si comportò il suo successore Porcio Festo[882] e dopo di lui Albino che fu governatore fra il 62 e il 64 d.C.[883].

Infine l'odiato Gessio Floro, deciso a stroncare in tutti i modi la rivolta ebraica, non ebbe esitazione nel procedere con estrema durezza contro chiunqueavesse la fama di cospiratore

> φυγὴ δ' ἦν ἐκ τῶν στενωπῶν καὶ φόνος τῶν καταλαμβανομένων, τρόπος τε ἁρπαγῆς οὐδεὶς παρελείπετο, καὶ πολλοὺς τῶν μετρίων συλλαβόντες ἐπὶ τὸν Φλῶρον ἀνῆγον: οὓς μάστιξιν προαικισάμενος ἀνεσταύρωσεν[884].

Furono presi anche molti moderati e condotti dinanzi a Floro, che dopo averli fatti fustigare li mise in croce.

Questa lunga serie di fatti indurrebbe a respingere l'avviso di quegli autori i quali ritengono che soltanto a Coponio e a pochi altri governatori sia stato concesso il diritto di vita e di morte sugli abitanti della provincia.

Le fonti citate lascerebbero invece pensare che tale diritto fosse, sia pure come eccezione, concesso a tutti i governatori.

È probabile che all'inizio la giurisdizione capitale sia stata subordinata ad una concessione specifica del *princeps* ma in progresso di tempo tale concessione divenne, verosimilmente una mera formalità e infine non fu più neppure richiesta.

In forza dell'*imperium* attribuitogli, il governatore era autorizzato a procedere con la massima libertà nei confronti di tutti i delitti che potevano in qualche modo determinare un fermento nella provincia.

I suoi compiti in materia criminale non dovevano essere molto diversi da quelli del proconsole, che Ulpiano, vari anni più tardi, riflettendo sull'*officium* di un tale funzionario, descriverà efficacemente in D.1,18,13 pr. (Ulpianus 7 *de off. procons.*)

> Congruit bono et gravi praesidi curare, ut pacata atque quieta provincia sit quam regit. quod non difficile optinebit, si sollicite agat, ut malis hominibus provincia careat eosque conquirat: nam et sacrilegos latrones plagiarios fures conquirere debet et prout quisque deliquerit, in eum anima divertere, receptoresque eorum coercere, sine quibus latro diutius latere non potest.

Il governatore deve avere cura che la provincia affidatagli sia pacifica e tranquilla; cosa che otterrà se agirà con sollecitudine per togliere di mezzo dalla provincia i delinquenti, dando loro la caccia ovunque si trovino. Dovrà far ricercare i sacrileghi, i banditi, i plagiari, i ladri, e punirli ciascuno a seconda del delitto commesso, e dovrà anche castigare i favoreggiatori, senza l'aiuto dei quali nessun delinquente può restare a lungo latitante.

---

[882] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell.* 2,14,1,271.
[883] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* 20,9,2,204.
[884] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell.* 2,14,9,306.

Le leggi predisponevano al riguardo severe misure di carattere afflittivo. In particolare, la *Lex Iulia de vi publica et privata* colpiva con estremo rigore gli autori o i fomentatori di sedizioni e rivolte. In D. 48,19,38,2 (Paulus 5 *Sent.*) anche Paolo riflette sulle direttivive di fondo della legislazione augustea

> Actores seditionis et tumultus populo concitato pro qualitate dignitatis aut in furcam tolluntur aut bestiis obiciuntur aut in insulam deportantur.

Chi provoca sedizioni o tumulti eccitando il popolo, deve essere messo in croce, dato in pasto alle belve o deportato in un'isola, a seconda della classe sociale alla quale appartiene.

Naturalmente il condannato aveva la possibilità di appellare all'imperatore. Ma istanze del genere ben di rado pervenivano a Roma, poiché, come informa Modestino in D. 49,1,16 (6 *diff.*), i governatori erano autorizzati a non inoltrare le impugnazioni proposte da quei condannati che

> de recipiendis nec non appellationibus loquuntur, ut nihil novi fiat, locum non habent in eorum persona, quos damnatos statim puniri publice interest: ut sunt insignes latrones vel seditionem concitatores vel duces factionum.

Il testo si riferisce ai reati che per motivi di pubblica sicurezza debbono essere puniti immediatamente, come quelli dei briganti; di chi suscita sommosse; dei capi di fazioni. Si tratta di poteri amplissimi che consentivano al rappresentante del governo romano di procedere praticamente a propria discrezione ogni qualvolta si rendesse necessario intervenire a salvaguardia della quiete pubblica.

Solo nei confronti dei Romani residenti il governatore doveva usare estrema cautela, e in particolare rispettare l'eventuale *provocatio* proposta contro i suoi atti di coercizione capitale, per evitare di incorrere nelle sanzioni previste dalla *Lex Iulia de vi publica et privata* a carico del funzionario che avvalendosi del suo *imperium*

> civem romanum adversus provocationem necaverit verberaverit iusseritve quid fieri aut quid in collum iniecerit, ut torqueatur. Item quod ad legatos oratores comitesve attinebit, si quis eorum pulsasse et sive iniuriam fecisse arguetur.

Come osserva Ulpiano[885], la legge non perdona chi abbia messo a morte un cittadino romano o lo abbia fustigato o abbia ordinato alcunché a suo danno o gli abbia posto un laccio al collo per torturarlo ad onta dell'interposta provocazione.

L'ampiezza dei poteri di persecuzione pubblica riconosciuti al governatore non deve però far pensare che i reati commessi nella provincia cadessero tutti e sempre sotto la sua cognizione.

Talora la celebrazione di un processo *in loco* non appariva opportuna per il pericolo di sollevazioni o di tumulti popolari: il governatore allora rinviava

[885] Vd. D. 48,6,7 (Ulpianus 8 *de off. Procons*).

l'imputato a Roma, quasi che si trattasse di un cittadino, affinché fosse giudicato dall'imperatore. In questo modo si vede operare, per esempio, il procuratore Felice, il quale, riferisce Giuseppe Flavio, anziché giudicare egli stesso preferì rimettere al tribunale del *princeps* un capo della resistenza antiromana che godeva di vasto seguito popolare[886] e un certo numero di sacerdoti molto amati e rispettati dalla popolazione giudaica[887]. Altre volte non era consentito esercitare la repressione: era certamente romana la cognizione di quei reati che potevano mettere in pericolo l'ordine pubblico (la publica disciplina) o che violavano la legislazione criminale romana, rimanendovi indifferente quella lunga serie di "delitti religiosi" contemplati dalla legge ebraica, se per sola opportunità espositiva, ancora una volta, si vuole richiamare la nozione di Santalucia[888].

È necessaria, al riguardo, qualche altra parola di approfondimento.

Sono note le direttive di fondo da cui Roma si lasciava guidare nei confronti delle comunità con cui veniva a contatto nella sua espansione extraitalica. Ad esse era solitamente concesso di vivere *suis legibus* e questa concessione impli- cava la conservazione degli ordinamenti preesistenti e delle istituzioni patrie, con conseguente sopravvivenza di una certa autonomia amministrativa e (in misura più limitata) giurisdizionale e legislativa.

Per quanto concerne gli Ebrei, è stato giustamente rilevato che essi occupavano una posizione particolarissima in tutto l'impero. A talune comunità, come quelle di Alessandria e d'Asia Minore, erano stati riconosciuti propri poteri giudiziari.

Gli Ebrei ed i Sardi avevano ottenuto da Cesare, nel 50 a.C., la giurisdizione civile. L'indulgenza romana nei riguardi della Palestina e delle sue peculiarità religiose e cultuali si era spinta al punto di affrancare gli Ebrei d'Asia Minore dal servizio militare. Anche la dispensa dal culto dell'imperatore, di cui serbano ricordo le fonti, mostra l'intento di riservare alla popolazione ebraica il trattamento migliore che alcun altro popolo avesse mai goduto.

In questo stato di cose, non si può dubitare che le autorità di Giudea avessero conservato un notevole grado di autonomia. E in effetti le testimonianze a disposizione, come ben osserva Daniela Piattelli[889], per quanto frammentarie, lasciano intendere che il Sinedrio esercitasse la girisdizione secondo le proprie leggi non solo in materia civile ma entro certi limiti anche in materia penale.

La lettura degli *Acta Apostolorum* è significativa[890].

Da vari luoghi si ricava che pochi giorni dopo la Pentecoste, Pietro e Giovanni furono sorpresi da alcuni sacerdoti e dal comandante del Tempio (che provvedeva ai servizi interni di polizia) mentre predicavano al popolo l'insegnamento di Gesù. Sono arrestati e imprigionati. Il giorno dopo si raduna il Sinedrio, che li

886 Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit*. 20,8,5,161.
887 Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Vita* 3,13.
888 Cfr. B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale* cit., pp. 102 ss.
889 Cfr. D. PIATTELLI, *Ricerche* cit., pp. 219-347.
890 Vd. *Acta Apostolorum* 4,1-23; 5,17-26; 5,27-42.

interroga, ma non trovando motivi per punirli li lascia andare, non senza aver loro ordinato di cessare la predicazione. Gli Apostoli non si danno per vinti ed incuranti dell'ammonimento sinedrile, riprendono la loro attività. Sono di nuovo arrestati e messi in prigione. Liberati per intervento divino, tornano a predicare. Vengono ripresi e portati davanti al Sinedrio, che questa volta li condanna alla fustigazione.

Numerose sono anche le testimonianze legate all'attività persecutoria di Saulo[891]. Si legge negli *Acta* che, prima della sua conversione, egli infuriava contro la Chiesa di Gerusalemme, ed entrando nelle case come inviato del Sinedrio catturava uomini e donne e li faceva mettere in prigione. Si vede Paolo inquisire, arrestare, sottoporre alla frusta le sue vittime, chiedere al sommo sacerdote lettere per le sinagoghe capaci di autorizzarlo a mettere in catene i seguaci della nuova fede. Una persecuzione feroce, condotta con esasperato fanatismo ma ineccepibile dal punto di vista legale.

Appare chiaro da quanto precede che il Sinedrio, nonostante la riduzione della Giudea a provincia romana, aveva in gran parte mantenuto la sua antica competenza per i delitti più intimamente legati alla sfera etica, considerata la struttura confessionale della nazione.

In gran parte, nonostante le concessioni accordate, il collegio non poteva più spingersi, nel periodo di cui si parla, fino al punto di infliggere ai trasgressori la pena di morte. Sulla questione si è detto ampiamente; basti qui solo qualche richiamo per rilevare che seppure l'opinione circa l'impossibilità del Sinedrio di celebrare processi di sangue non sia unanimemente accolta, così come fa Francesco Lucrezi[892], deve tuttavia riconoscersi che essa rimane quella che meglio s'accorda con lo stato delle fonti.

Particolare importanza riveste al riguardo la ridetta disposizione sinedrile che vietava ai pagani di entrare nel Tempio[893]. In un infuocato discorso ai ribelli di Gerusalemme, Tito (nel vantare le straordinarie concessioni che i Romani erano stati disposti a fare al popolo ebraico) osserva[894]

> τί οὖν νῦν, ἀλιτήριοι, καὶ νεκροὺς ἐν αὐτῷ καταπατεῖτε; τί δὲ τὸν ναὸν αἵματι ξένῳ καὶ ἐγχωρίῳ φύρετε.

Dice l'imperatore:

> «*Non vi abbiamo noi consentito perfino di mettere a morte chiunque avesse oltrepassato le barriere del Tempio, anche se si fosse trattato di un romano?*».

La frase è sintomatica, perché se la concessione del diritto di vita e di morte

[891] Vd. *Acta Apostolorum* 8,1; 22,4; 9,1-2.
[892] Cfr. F. LUCREZI, *A proposito del processo* cit., pp. 125 ss.
[893] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* 15,11; 5,417.6.
[894] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell.* 6,2,2,126.

in quel caso specifico fu frutto della benevolenza romana, ciò significa che in linea generale agli Ebrei non era permesso di procedere nello stesso modo al di fuori di esso.

Nello stesso senso si è visto muovere le testimonianze della tradizione talmudica, la quale serba il ricordo che quaranta anni prima della distruzione del Tempio i Giudei furono privati del diritto, che anteriormente possedevano, di celebrare processi capitali[895]; così il noto passo del *Calendario dei Digiuni*[896] riferisce «che il 17 del mese di *Elul* i Romani lasciarono Gerusalemme, e il giorno 22 i Giudei ripresero a giustiziare i malfattori»: il che consente di argomentare che anteriormente al 66 tale facoltà non era ad essi riconosciuta.

Sulla base di quanto si è andato dicendo mi sembra dunque legittimo concludere che al tempo di Gesù il Sinedrio, pur potendo liberamente giudicare tutti i reati, per così dire, religiosi che gli erano sottoposti, non poteva infliggere condanne capitali.

Il carcere, la fustigazione, i ceppi rientravano tra le pene che poteva irrogare a propria discrezione; la morte gli era invece interdetta.

La lapidazione di Stefano fu un mero linciaggio[897]; quella di Giacomo, fratello del Signore, e dei suoi confratelli fu un abuso di potere da parte del Sinedrio[898]; le esecuzioni di Giacomo di Zebedeo[899] e della figlia di un rabbino che esercitava la prostituzione[900] ebbero luogo durante il breve regno di Erode Agrippa (41-44 d.C.). La giurisdizione criminale in Giudea al tempo di Gesù, e quindi durante il governo di Pilato, era ripartita, con riguardo alle specie delittuose, tra l'autorità romana e l'autorità ebraica: da un lato vi era la competenza amplissima e generale del governatore su tutti i crimini che potevano mettere a repentaglio l'autorità dello Stato e la tranquillità sociale della provincia; dall'altro, per dirla ancora una volta con Santalucia[901], la competenza settoriale del Sinedrio sui reati d'indole religiosa, che esso era autorizzato a perseguire con il solo limite dell'inapplicabilità della pena di morte.

Questa ripartizione di competenze, in linea teorica assai nitida poteva, nella prassi, dar luogo a dei problemi.

Talvolta la linea di demarcazione fra offesa alla religione e offesa all'ordine pubblico non si presentava tanto netta: poteva infatti accadere che degli illeciti di natura religiosa si traducessero, per le particolari circostanze in cui si verificavano, in violazioni della pubblica disciplina.

È ciò che avvenne sotto Ponzio Pilato relativamente alla predicazione del nazareno nelle pubbliche piazze di una dottrina ritenuta contraria alla religione

---

[895] Vd. *Talmud Yerushalmi, Y. Sanhedrin* 1,1-18a; 7,2-24b.
[896] Vd. *Talmud Yerushalmi, Meg. Taanit* 16.
[897] Vd. *Acta Apostolorum* 7,34-60.
[898] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* 20,9,1,200-203.
[899] Vd. *Acta Apostolorum* 12,2.
[900] Vd. *Talmud Yerushalmi, Y. Sanhedrin* 7,2-24b.
[901] Cfr. B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale* cit., pp. 102 ss.

ebraica e alle conseguenti agitazioni da parte degli astanti che tentavano di far cessare con la forza gli insulti alla legge.

L'autorità romana non poteva rimanere inerte: il governatore, di sua stessa iniziativa o su sollecitazione giudaica, non poteva astenersi dal prendere conoscenza del caso ed eventualmente punire il trasgressore.

Valga nuovamente un esempio per tutti, ricordato da Giuseppe Flavio: Gesù figlio di Anania, il rozzo contadino con velleità profetiche che andava aggirandosi per le strade di Gerusalemme come un forsennato, lanciando oscure minacce e turbando con grida di malaugurio le cerimonie religiose[902].

I maggiorenti del popolo lo fecero prendere e fustigare. Ma siccome egli perseverava, turbando sempre più la pubblica quiete, si rese necessario l'intervento del governatore romano, il quale lo sottopose a sua volta alla pena della frusta, con grande soddisfazione delle autorità giudaiche.

Il governatore, per quanto non gradisse essere investito di questioni di questo genere, persino quando fossero causa di turbamento dell'ordine pubblico, non poteva non considerare che esse rientrassero nella sua competenza. Indipendentemente dal pericolo che una decisione non condivisa del popolo potesse scatenare l'ira della folla e provocare agitazioni ancora più gravi di quelli che si volevano sedare.

Forse per questo a volte, sostenendo che si trattasse di questioni meramente religiose, le quali non richiedevano l'intervento dell'autorità romana, si preferì soprassedere. Un atteggiamento di questo tipo lo si vede assunto dal proconsole Gallione, il fratello di Seneca, in occasione dei tumulti scoppiati a Corinto a seguito dell'insegnamento tenuto da Paolo nella sinagoga[903]

> Γαλλίωνος δὲ ἀνθυπάτου ὄντος τῆς Ἀχαΐας κα τεπέστησαν ὁμοθυμαδὸν οἱ Ἰουδαῖοι τῷ Παύλῳ καὶ ἤγαγον αὐτὸν ἐπὶ τὸ βῆμα, λέγοντες ὅτι πα ρὰ τὸν νόμον ἀναπείθει οὗτος τοὺς ἀνθρώπους σέβεσθαι τὸν θεόν. μέλλοντος δὲ τοῦ Παύλου ἀνοίγειν τὸ στόμα εἶπεν ὁ Γαλλίων πρὸς τοὺς Ἰουδαίους, εἰ μὲν ἦν ἀδίκημά τι ἢ ῥᾳδιούργημα πονηρόν, ὦ Ἰουδαῖοι, κατὰ λόγον ἂν ἀνεσχόμην ὑμῶν: εἰ δὲ ζητήματά ἐστιν περὶ λόγου καὶ ὀνο μάτων καὶ νόμου τοῦ καθ' ὑμᾶς, ὄψεσθε αὐτοί: κριτὴς ἐγὼ τούτων οὐ βούλομαι εἶναι. 16 καὶ ἀπήλασεν αὐτοὺς ἀπὸ τοῦ βήματος. ἐπιλαβόμε νοι δὲ πάντες Σωσθένην τὸν ἀρχισυνάγωγον ἔτυπτον ἔμπροσθεν τοῦ βήματος: καὶ οὐδὲν τούτων τῷ Γαλλίωνι ἔμελεν.

Ne ho già detto, ma giova ripetermi:

i Giudei si scagliarono in massa contro Paolo, e lo condussero al tri-

[902] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell.* 6,5; 3,300-305.

[903] Vd. *Acta Apostolorum* 18,12-17. Cfr. F. TAMBURI, *Paolo di Tarso e le comunità locali delle province romane*, in *Eparcheia, autononia e civitas Romana. Studi sulla giurisdizione criminale dei goveratori di provincia (II sec. a.C. - II d.C.)*, D. MANTOVANI-L. PELLECCHI (a cura di), Pavia 2010, pp. 133-169.

bunale del governatore dicendo: «costui persuade la gente a rendere un culto a Dio in modo contrario alla legge. Paolo stava per rispondere, ma Gallione disse ai Giudei: se si trattasse di un delitto o di un'azione malvagia, o Giudei, io vi ascolterei come di ragione. Ma se sono questioni di parole, o di nomi, o della vostra legge, vedetevela voi. Io non voglio essere giudice di queste faccende».

Gli accusatori furono cacciati dal tribunale; allora tutti afferrarono Sostene, il capo della sinagoga (che era ritenuto responsabile di aver fatto parlare Paolo) e lo percossero lì davanti. Ma Gallione non si curò affatto di tutto ciò. Trincerandosi dietro la sua incompetenza (in teoria) religiosa, il rappresentante del governo imperiale trovò il modo di uscire immune da quel pericoloso incidente.

Talvolta la richiesta di intervento si rese così pressante che il governatore non potè esimersi dal giudicare. Ciò avveniva soprattutto quando l'accusato aveva commesso un illecito che a norma della legge ebraica apparisse meritevole di pena capitale: pena che, come si è detto, il Sinedrio non era autorizzato ad eseguire. In questo caso, ai sinedriti non rimaneva che una strada: cercare di convincere il governatore che la persona che essi volevano eliminare avesse posto in essere un atto che non solo era contrario alla religione ma anche all'ordine costituito.

Assai significativa, al riguardo, è apparsa la vicenda relativa all'arresto e al processo di Paolo sulla quale è bene insistere.

Nel 59 d.C., a Gerusalemme, Paolo viene scorto nell'interno del Tempio da alcuni Giudei della provincia d'Asia, i quali muovono contro la folla, tentando di linciarlo. Ben presto tutta la città è in subbuglio, e il popolo accorre da ogni dove. Sta ormai per essere sopraffatto, quando fortunatamente sopravviene dalla torre Antonia il tribuno Claudio Lisia con i suoi uomini. Sentendo la folla, che invoca a gran voce la morte dell'apostolo, Lisia riesce a sottrarlo all'ira popolare; invita poi il Sinedrio a riunirsi alla sua presenza per chiarire quali fossero le colpe del prevenuto e perché si chiedesse la sua morte.

La riunione è tumultuosa, e ancora una volta Lisia deve ricorrere all'aiuto dei soldati per evitare che Paolo fosse linciato (così come era avvenuto per Stefano).

Di fronte al precipitare della situazione, e temendo che Paolo potesse subire un attentato da parte dei Giudei, Lisia ritiene opportuno allontanare il prigioniero da Gerusalemme, e lo invia sotto buona scorta a Cesarea, al governatore Felice.

Scrisse anche una lettera (*elogium*) a quest'ultimo, nei seguenti termini:

«*Quest'uomo che ti mando era stato assalito dai Giudei, e stava per essere ucciso: ma sono intervenuto con i soldati e sono riuscito a liberarlo. Volendo conoscere il motivo per cui l'accusavano, l'ho condotto nel loro Sinedrio. Ho trovato che lo si accusava per questioni relative alla loro legge, ma che in realtà non c'erano a suo carico imputazioni meritevoli di morte o di prigionia (naturalmente secondo il diritto romano). Sono stato però informato di un complotto contro quest'uomo da parte loro, e così l'ho mandato da te, avvertendo gli accusatori di deporre davanti a te quello che hanno contro di lui*».

Sulla base di questo rapporto, Felice diede inizio al processo, nelle forme assai libere della *cognitio extra ordinem*. Presero anzitutto la parola, in veste di accusatori, il sommo sacerdote Anania, alcuni anziani e un avvocato di nome Tertullo, incaricato di sostenere le ragioni dei sinedriti[904]

> κληθέντος δὲ αὐτοῦ ἤρξατο κατηγορεῖν ὁ Τέρτυλλος λέγων, πολλῆς εἰρήνης τυγχάνοντες διὰ σοῦ καὶ διορθωμάτων γινομένων τῷ ἔθνει τούτῳ διὰ τῆς σῆς προνοίας, πάντῃ τε καὶ πανταχοῦ ἀποδεχόμεθα, κράτιστε Φῆλιξ, μετὰ πάσης εὐχαριστίας. ἵνα δὲ μὴ ἐπὶ πλεῖόν σε ἐγκόπτω, παρακαλῶ ἀκοῦσαί σε ἡμῶν συντόμως τῇ σῇ ἐπιεικείᾳ. εὑρόντες γὰρ τὸν ἄνδρα τοῦτον λοιμὸν καὶ κινοῦντα στάσεις πᾶσιν τοῖς Ἰουδαίοις τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην πρωτοστάτην τε τῆς τῶν Ναζωραίων αἱρέσεως, ὃς καὶ τὸ ἱερὸν ἐπείρασεν βεβηλῶσαι, ὃν καὶ ἐκρατήσαμεν.

Quando fu introdotto, Tertullo promosse l'accusa dicendo:

«*la lunga pace di cui godiamo grazie a te e le riforme che ci sono state in favore di questo popolo grazie alla tua provvidenza, le accogliamo in tutto e per tutto, o eccellentissimo Felice, con profonda gratitudine. Ma per non intrattenerti troppo a lungo, ti prego di darci ascolto brevemente nella tua benevolenza. Abbiamo scoperto che quest'uomo è una peste, che fomenta continue rivolte tra i Giudei e che è capo della setta dei Nazirei. Ha perfino tentato di profanare il Tempio, e noi lo abbiamo bloccato (come può notarsi tutte le accuse si riferiscono al turbamento dell'ordine pubblico: anche quella relativa alla profanazione del Tempio). Se lo interrogherai personalmente, potrai renderti conto di tutte queste cose di cui lo accusiamo*».

Paolo ribattè abilmente a tutte le accuse, negando in modo deciso di aver incitato il popolo alla sommossa e sostenendo che la sua controversia con i Giudei vertesse unicamente su questioni dottrinarie. Una versione dei fatti del tutto diversa da quella degli accusatori.

Il governatore è imbarazzato, e ritiene necessario acquisire altri elementi di prova. Sarebbe stato utile interrogare il tribuno Lisia, testimone oculare degli avvenimenti. Per questo motivo Felice rinvia la causa, in attesa che lo stesso arrivasse a Cesarea. Ma il tempo passa, e il processo non viene ripreso.

Trascorsi due anni, a Felice succede Porcio Pesto. Paolo è trattenuto sotto custodia militare; su sollecitazione del Sinedrio, il nuovo governatore fissa una data per la continuazione del processo. I Giudei, discesi da Gerusalemme, compaiono dinanzi a Festo e rinnovano le loro accuse; Paolo, ancora una volta, si difende assumendo di non aver commesso alcuna colpa[905]

> ὁ Φῆστος δὲ θέλων τοῖς Ἰουδαίοις χάριν καταθ έσθαι ἀποκριθεὶς τῷ Παύλῳ εἶπεν, θέλεις εἰς Ἱεροσόλυμα ἀναβὰς ἐκεῖ περὶ τούτων

[904] Vd. *Acta Apostolorum* 24,2-7.
[905] Vd. *Acta Apostolorum* 25,9-12.

> κριθῆναι ἐπ' ἐμοῦ; εἶπεν δὲ ὁ Παῦλος: ἐπὶ τοῦ βήματος Καίσαρος ἑστώς εἰμι, οὗ με δεῖ κρίνεσθαι. Ἰουδαίους οὐδὲν ἠδίκησα, ὡς καὶ σὺ κάλλιον ἐπιγινώσκεις. εἰ μὲν οὖν ἀδικῶ καὶ ἄξιον θανάτου πέπραχά τι, οὐ παραιτοῦμαι τὸ ἀποθανεῖν: εἰ δὲ οὐδέν ἐστιν ὧν οὗτοι κατηγοροῦσίν μου, οὐδείς με δύναται αὐτοῖς χαρίσασθαι: Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι. τότε ὁ Φῆστος συλλαλήσας μετὰ τοῦ συμβουλίου ἀπεκρίθη, Καίσαρα ἐπικέκλησαι, ἐπὶ Καίσαρα πορεύσῃ.

Festo, volendo fare un favore ai Giudei, si volse a Paolo dicendo:

«*Vuoi andare a Gerusalemme per essere là giudicato di queste cose davanti a me?*».

Paolo rispose:

«*Mi trovo davanti al tribunale di Cesare, qui mi si deve giudicare. Ai Giudei non ho fatto alcun torto, come anche tu sai perfettamente. Se dunque sono in colpa, e ho commesso qualche cosa che meriti la morte, non rifiuto di morire; ma se nelle accuse di costoro non c'è nulla di vero, nessuno ha il potere di consegnarmi a loro. Io provoco a Cesare». E allora Festo, dopo aver conferito con il consiglio, rispose: «Hai provocato a Cesare, e a Cesare andrai*».

Il ragionamento di Paolo appare ineccepibile: se il Sinedrio lo avesse ritenuto responsabile di aver violato la legge ebraica, avrebbe dovuto fin dall'inizio arrestarlo e metterlo sotto processo; ma non lo ha fatto (evidentemente perché sperava di ottenere la sua condanna a morte per opera del governatore).

Davanti al tribunale del funzionario imperiale, accusato di atti criminosi rilevanti per il diritto romano non emersero fatti nuovi, quindi il Sinedrio, che già era incompetente, non ha neppure in quel frangente la facoltà di giudicarlo.

La proposta del governatore (il quale nonostante il tono cortese rivela la precisa intenzione del magistrato di attuarla) è indubbiamente pregiudizievole per l'imputato.

Da qui la *provocatio* (non l'appello), all'imperatore, al preciso scopo di impedire la prosecuzione del giudizio dinanzi a un tribunale ritenuto incompetente[906].

La lunga premessa conferma l'idea che il governatore della Giudea non era investito, per speciale concessione imperiale (concessione che divenne col tempo consueta), di pieni poteri in materia di repressione criminale. In forza di ampi poteri, egli aveva facoltà di conoscere e di punire, anche con la morte, tutti gli atti giudicati socialmente dannosi ovvero tutti quei delitti che ponessero a repentaglio la pubblica disciplina, la sicurezza e la tranquillità della provincia da lui amministrata.

Diversamente si atteggiava la cognizione dei delitti più direttamente legati alla sfera dell'etica, in una provincia confessionale dove questi intaccavano anche tutte le manifestazioni del vivere civile.

Pur in assenza di una elaborazione romana degli stessi, è lecito escludere che essi potessero spiegare un qualsivoglia interesse del governatore romano almeno

[906] Vd. *Acta Apostolorum* 21,12; 21,26-25.

fino a quando non andavano a tangere competenze esclusive che l'impero riteneva più rilevanti degli antichi privilegi accordati per opportunità ad un popolo da sempre conosciuto come difficilmente governabile: il rilievo è molto importante poiché poteva accadere, come accadde, che le due sfere d'influenza si intersecassero, rendendo poco nitido il confine tra i poteri dell'una e quello dell'altra.

Nel processo di Gesù, una più attenta disamina delle fonti apocrife, sulla quale però non si può indugiare, potrebbe sostenere la considerazione che la blasfemìa, reato senz'altro religioso, di tale gravità per i Giudei, da essere punito con la morte, avrebbe potuto integrare un disvalore plurioffensivo là dove l'indagato, qualificandosi *re* poteva offendere l'imperatore incappando nel grave crimine della *laesa maiestas*.

Il fatto che talvolta i processi davanti al collegio si concludessero con la dichiarazione che l'imputato fosse reo di morte, non deve trarre in inganno: ciò non significa (come alcuni ritengono) che esso fosse condannato alla pena capitale bensì che fosse ritenuto meritevole dell'estremo supplizio.

Nel caso di Gesù, per giungere alla sentenza, i membri del Sinedrio dovettero accusare il reo dinanzi al rappresentante dell'imperatore e ottenere che quest'ultimo ne decretasse la messa a morte. Naturalmente il governatore decideva in base alla legge romana e quindi gli accusatori per raggiungere lo scopo dovettero dimostrare che il crimine sottoposto al loro giudizio non fosse un fatto religioso (o esclusivamente religioso) ma rilevante per il diritto di Roma: la blasfemìa quale crimine plurioffensivo avrebbe potuto risolvere qualsiasi conflitto di competenze per materia.

Il processo di Paolo è significativo al riguardo; le accuse di carattere religioso inizialmente mosse all'apostolo dall'autorità giudaica si trasformarono, nel processo davanti al governatore, in accuse di sedizione e di violazione della pubblica disciplina.

La condanna a morte è invocata dai sinedriti a norma della legge romana. La stessa cosa è accaduta nel processo contro Gesù di Nazareth: che per il Sinedrio egli fosse meritevole di morte rimaneva del tutto indifferente al diritto penale romano.

Dunque pensò bene il collegio di proprorre al governatore un'ipotesi criminale capace di legittimarne la cognizione.

3. *La remissio ad Erode Antipa: ancora dubbi sull'autenticità dell'inserzione tematica lucana*

> ὁ δὲ Πιλᾶτος εἶπεν πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς ὄχλους: οὐδὲν εὑρίσκω αἴτιον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ. οἱ δὲ ἐπίσχυον λέγοντες ὅτι ἀνασείει τὸν λαὸν, διδάσκων καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἕως ὧδε. 6 Πιλᾶτος δὲ ἀκούσας ἐπηρώτησεν εἰ ὁ ἄνθρωπος Γαλιλαῖός ἐστιν, καὶ ἐπιγνοὺς ὅτι ἐκ τῆς ἐξουσίας Ἡρῴδου ἐστὶν, ἀνέπεμψεν αὐτὸν πρὸς Ἡρῴδην, ὄντα καὶ αὐτὸν ἐν Ἰεροσολύμοις ἐν ταύταις ταῖς ἡμέραις. ὁ δὲ Ἡρῴδης ἰδὼν τὸν Ἰησοῦν ἐχάρη λίαν: ἦν γὰρ ἐξ ἱκανῶν χρόνων θέλων ἰδεῖν αὐτὸν διὰ

τὸ ἀκούειν περὶ αὐτοῦ, καὶ ἤλπιζέν τι σημεῖον ἰδεῖν ὑπ' αὐτοῦ γινόμενον. ἐπηρώτα δὲ αὐτὸν ἐν λόγοις ἱκανοῖς: αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀπεκρίνατο αὐτῷ. εἱστήκεισαν δὲ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς εὐτόνως κατηγοροῦντες αὐτοῦ. ἐξουθενήσας δὲ αὐτὸν καὶ ὁ Ἡρῴδης σὺν τοῖς στρατεύμασιν αὐτοῦ καὶ ἐμπαίξας περιβαλὼν ἐσθῆτα λαμπρὰν ἀνέπεμψεν αὐτὸν τῷ Πιλάτῳ. ἐγένοντο δὲ φίλοι ὅ τε Ἡρῴδης καὶ ὁ Πιλᾶτος ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ μετ' ἀλλήλων: προϋπῆρχον γὰρ ἐν ἔχθρᾳ ὄντες πρὸς αὐτούς. Πιλᾶτος δὲ συγκαλεσάμενος τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς ἄρχοντας καὶ τὸν λαὸν εἶπεν πρὸς αὐτούς: προσηνέγκατέ μοι τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ὡς ἀποστρέφοντα τὸν λαόν, καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἐνώπιον ὑμῶν ἀνακρίνας οὐθὲν εὗρον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ αἴτιον ὧν κατηγορεῖτε κατ' αὐτοῦ, ἀλλ' οὐδὲ Ἡρῴδης: ἀνέπεμψεν γὰρ αὐτὸν πρὸς ἡμᾶς: καὶ ἰδοὺ οὐδὲν ἄξιον θανάτου ἐστὶν πεπραγμένον αὐτῷ. παιδεύσας οὖν αὐτὸν ἀπολύσω[907].

«*Pilato si rivolse ai sommi sacerdoti e alla folla e disse: «non trovo nessun motivo di condanna in quest'uomo». Ma quelli insistevano: «costui solleva il popolo, insegnando per tutta la Giudea, dopo aver cominciato dalla Galilea fino a qui». Quando Pilato udì ciò, domandò se l'uomo fosse galileo e, venuto a sapere che ricadeva sotto la potestas di Erode Antipa, lo fece tradurre presso il tetrarca, che (poiché anche lui) in quei giorni si trovava a Gerusalemme.*

Quando vide Gesù, Erode se ne rallegrò molto. Da tanto tempo infatti desiderava incontrarlo per averne sentito parlare e sperava di vederlo compiere qualche miracolo. Lo interrogò con insistenza, ma Gesù non rispose nulla.

Intanto i sommi sacerdoti e i dottori della legge, che erano presenti, insistevano nell'accusarlo. Ed Erode, insieme ai suoi soldati, lo insultò; per scherzo gli mise addosso una splendida veste e lo rimandò a Pilato. Erode e Pilato, che prima erano nemici, da quel giorno diventarono amici. Pilato, riuniti i sommi sacerdoti, le autorità e il popolo, disse: «Mi avete presentato quest'uomo come sobillatore del popolo. Ebbene, l'ho esaminato alla vostra presenza, ma non ho trovato in lui nessuna delle colpe di cui l'accusate; e neppure Erode, perché ce l'ha rimandato, dunque egli non ha fatto nulla che meriti la morte. Perciò, dopo averlo fatto frustare lo lascerò libero»[908].

Luca inserisce nel suo racconto un episodio che non è narrato dagli altri evangelisti: il deferimento di Gesù ad Erode Antipa. Non appena Pilato apprese, durante un primo interrogatorio, che Gesù aveva predicato a lungo in Galilea, decise di rimetterlo al tetrarca[909] di quella regione, il quale si trovava a Gerusalemme per celebrare la Pasqua.

---

[907] Vd. *Lc.* 23,4-16.

[908] La traduzione della pericope è di C. GHIDELLI, *op. cit*., p. 446, nt. 17.

[909] Come si è detto, il tetrarca (letteralmente capo di un quarto della Palestina) governava con poteri quasi autonomi ed era legato a Roma in qualità di principe cliente. In tal modo conservava una vasta gamma di facoltà amministrative e penali.

Si è già detto che Erode Antipa fosse il figlio minore di Erode il Grande "*rex socius et amicus populi romani*" di cui alla sua morte nel 4 a.C. aveva ereditato la tetrarchia di Galilea conservandola anche quando, nel 6 d.C., era stata costituita la provincia romana di Giudea.

Dai vangeli e da Giuseppe Flavio si trae che i rapporti di Antipa con Roma fossero più buoni di quanto non lo erano quelli con Pilato[910].

A prescindere dall'autenticità o meno dell'episodio, sul quale la dottrina[911] continua a discutere, il racconto offre alcuni elementi importanti per determinare le relazioni tra la provincia romana di Giudea ed il regno cliente confinante, nonché per l'esatta individuazione della giurisdizione territoriale alla quale Gesù dovette essere sottoposto.

Bove[912] vede nella rimessione ad Antipa una procedura assolutamente legittima senza però fornire risposte plausibili su numerosi dubbi che ancora riguardano la vicenda[913].

Giova allora esaminare accuratamente la pericope, che qui ho letto nella versione di Ghidelli[914], inserendo il fatto centrale in sé considerato (vv. 6-12) nel suo più ampio contesto, costituito dalle premesse di fatto che parrebbero averlo causato (vv. 4-5) e dalle conseguenze che il prefetto della Giudea avrebbe colto immediatamente (vv. 13-16)

> Πιλᾶτος δὲ ἀκούσας ἐπηρώτησεν εἰ ὁ ἄνθρωπος Γαλιλαῖός ἐστιν, καὶ ἐπιγνοὺς ὅτι ἐκ τῆς ἐξουσίας Ἡρῴδου ἐστὶν, ἀνέπεμψεν αὐτὸν πρὸς Ἡρῴδην, ὄντα καὶ αὐτὸν ἐν Ἰεροσολύμοις ἐν ταύταις ταῖς ἡμέραις (*Lc.* 23,6-7).

Pilato domandò se l'uomo fosse galileo e, venuto a sapere che ricadeva sotto la *potestas* di Erode, lo fece tradurre presso il tetrarca che in quei giorni si trovava a Gerusalemme. A proposito della traduzione del termine "ἐξουσίας", Légasse[915] ne rileva la corrispondenza con «*autorité, iei au sens de domaine ou territoire*» e ne identifica il concetto con l'esercizio de la «*jurisdiction*».

---

[910] I rapporti del tetrarca con il governatore non erano affatto buoni. Qualche tempo prima del processo contro Gesù, in seguito ad una protesta di Erode e dei fratelli, Pilato obbedendo ad ordini venuti da Roma, aveva dovuto rimuovere gli scudi fregiati del nome dell'imperatore, che egli stesso aveva fatto affiggere nel palazzo di Erode il Grande. Vd. *Lc.* 31,12 («così da quel giorno divennero amici da nemici che erano») TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *legatio ad Gai* 38, 299-305.

[911] Cfr. M. GOGUEL, *A propos du procès de Jésus*, in *ZNW* (1932), pp. 31 ss.; J. BLINZLER, *Il Processo* cit., pp. 262 ss.; C. NARDI, *Il Processo* cit., pp. 123 ss.; P. DE FRANCISCI, *Brevi riflessioni sul processo* cit., p. 15.

[912] Cfr. L. BOVE, *A proposito del processo di Gesù* cit., pp. 83-111.

[913] Cfr. D.R. CATCHPOLE, *op. cit*., pp. 241-244; M. CRAVERI, *La vita di Gesù*, Milano 1966, pp. 78-96; F. FORNARI, *Della Vita di Gesù Cristo*, 1, Firenze 1877, pp. 78 ss.; S. LÉGASSE, *Le procès* 1 cit., pp. 45 ss.; *Le procès* 2 cit., pp. 16 ss.; J.P. LÉMONON, *op. cit*., pp. 123 ss.; M. CENTINI, *Ponzio Pilato* cit., pp. 196-207; F. MORALPI, *Pilato. Duplice aspetto della sua persona e significato di un rito*, in *Rend. Ist. Lombardo* 94 (1980), pp. 89-94; G. LONGO, *Ponzio Pilato* cit., pp. 133-158.

[914] Cfr. C. GHIDELLI, *op. cit*., p. 446, nt. 17.

[915] Cfr. S. LÉGASSE, *Le procès* 2 cit., pp. 123 ss.

A parte il fatto che il sostantivo greco è reso più correttamente da *potestas*[916], l'evangelista avrebbe inteso esprimere un tenore semantico assai più ampio, come prova la tentazione nel deserto. In tale narrazione, il demonio offre a Gesù tutto il potere e la gloria dei regni[917].

È chiaro che Luca non ha inteso trattare questioni di giurisdizione bensì di poteri, appunto, nel loro significato più esteso[918].

L'invio ad Erode Antipa (tetrarca della Galilea e della Perea, «tirannello dissoluto e crudele ma superstizioso», scrive Fornari[919]) testimoniato solo dall'autore del terzo vangelo (nonché degli *Acta Apostolorum*, com'è dimostrato, ad esempio, dalle indagini di Carlo Maria Martini[920]), giustifica le perplessità di chi si è occupato degli scritti neotestamentari e specialmente del processo contro Gesù: potrebbe trattarsi di un'inserzione tematica, di una "creazione lucana"[921] operata allo scopo di rafforzare la tesi dell'ostinazione giudaica nel pretendere la condanna a morte del sedicente messia, sebbene di per sé l'omissione del fatto da parte degli altri evangelisti non venga considerata come un argomento decisivo, a *serious objection*, contro la sua autenticità[922].

Winter ha denunciato un vero e proprio "trucco letterario" (*editorial embellishment* o *editoriel retouching*), ipotizzando l'inserzione dell'episodio all'interno del testo evangelico ad opera di un *interpolator*[923].

Altri, con più moderazione, hanno suggerito l'ipotesi che il testo abbia subito l'influenza di *Psalm*. 2,1-2

> ἵνα τί ἐφρύαξαν ἔθνη καὶ λαοὶ ἐμελέτησαν κενά παρέστησαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ διάψαλμα[924].

Si chiede il salmista: «*Perché si son mobilitate le genti e i popoli fan vani progetti? S'accampano i re della terra e i potenti hanno fatto alleanza*».

Il versetto davidico avrebbe costituito il paradigma della pericope, come proverebbero indirettamente gli *Acta Apostolorum* (i quali ricordano il *pactum sceleris*

---

916 Cfr. S. LÉGASSE, *Le procès* 2 cit., p. 67 il quale sostiene l'impiego del sostantivo "*puissance*".
917 Vd. *Mt.* 4,1-11; *Mc.* 1,12-13; *Lc.* 4,1-13.
918 Vd. *Lc.* 4,1-13 e versetto 6 in particolare.
919 Cfr. F. FORNARI, *op. cit*., pp. 44 ss.
920 Cfr. C.M. MARTINI, *Il vangelo* cit., p. 143; ID., *Atti* cit., p. 12.
921 Cfr. M. DIBELIUS, *op. cit*., pp. 113-126.
922 Cfr. F.D.E. SCHLEIERMACHER, *A Critical Essay on the Gospel of St. Luke,* London 1825, pp. 77 ss.; A. PLUMMER, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. Luke,* New York 1920, pp. 234-270; Y. THOMAS, *op. cit*., pp. 195-207; D. NÖRR, *Origo* cit., pp. 525-600.
923 Ovvero di un *post Lucan adapter*. Cfr. P. WINTER, *Marginal notes* cit., pp. 14 ss.; pp. 221 ss.; ID., *On the Trial* cit., p. 75 e pp. 88-90; D.R. CATCHPOLE, *op. cit.*, pp. 241-244; E. SCHÜRER, *op. cit.*,pp. 441 ss.; M. CRAVERI, *La vita di Gesù* cit., pp. 87 ss.
924 Vd. *Vulg.* sull'*ebr. nôadû* «contro il Signore e il suo consacrato». Vd. *Psalm*. 48,5 e 83,6 oltre ad *Acta Apostolorum* 4,25-28; cfr. A. POPPI, *I quattro vangeli*, 2, *Commento sinottico,* Padova 1998, pp. 508-509 e A. LANCELLOTTI, *Salmi*, in *Nuovissima* cit., pp. 88 ss. Vd. anche *Psalm*. 48,5 e 83,6 oltre ad *Acta Apostolorum* 4,25-28.

tra Erode e Pilato) che nel richiamo al Salmo 2, impiegano l'espressione "popoli di Israele" al plurale, consueta nel *Nuovo Testamento*[925].

Questa serie di osservazioni non spiega, tuttavia, se il salmo provi la comparsa di Gesù davanti ad Erode o rappresenti semplicemente l'occasione per una sua lettura (o rilettura) in chiave teologica.

Prima ancora di procedere alla disamina delle soluzioni avanzate più recentemente dagli studiosi è necessario soffermarsi sopra un dato centrale che va oltre la questione della storicità.

È necessario, cioè, porsi il problema circa la possibile interpretazione (o reinterpretazione) dell'episodio o, comunque, della fonte che abbia ispirato Luca.

Il racconto come osserva Cerfaux[926] sfugge allo schema base della "passione".

D'altro canto, potrebbero aver ragione Vigini e Fabris[927] quando individuano nella pericope, la particolarità secondo cui Gesù è portato davanti a Pilato due volte, e tutte e due è dichiarato innocente (*Lc.* 23,14-22).

Lo scopo tematico del terzo evangelista potrebbe essere stato propriamente quello di presentare i capi religiosi di Gerusalemme come i veri sobillatori delle autorità romane (*Lc.* 23,11-2,5,10,13,18,21,23-25), ponendo un particolare accento sull'innocenza del prevenuto[928].

Se né Pilato (esplicitamente in *Lc.* 23,4,14) né Erode (implicitamente da *Lc.* 2,3,15) hanno trovato in Gesù i reati di cui lo accusano i sommi sacerdoti e la folla, non può che essere imputata alle pressioni ebraiche sul magistrato romano la colpa della crocifissione; intuizione che non sfugge a Beda il Venerabile[929], il quale non manca di sintetizzare la contrapposizione tra il desiderio (*studium*) di Pilato di liberare Gesù, rafforzata dalla convinzione (implicita all'interno del brano) d'innocenza anche da parte di Erode, e l'ostinazione degli Ebrei nel volerne la condanna, anche ricorrendo all'estremo tentativo dello scambio con Barabba («*unum dimittere per pascha*»)

> Quantum dimittendi Iesu studium gerat Pilatus attende. Primo accusantibas sacerdotum princi pibus nihil se in eo causae dicit invenisse[930]. Deinde illis in coepto persistentibus mittit ad Herodem ut si vel ille quid in eo sceleris inveni re possit an forte dimittendum decernere velit exploret. Postremo et huius agnita voluntate nec invento in Iesu facinore etiam plebis cui unum dimittere per pascha consueverat sententiam quaerit[931].

---

925 Vd. *Acta Apostolorum* 4,27. Cfr. C.M. MARTINI, *Il vangelo* cit., pp. 143 ss.; ID., *Atti* cit., pp. 12 ss.
926 Cfr. L. CERFAUX, *op. cit*., pp. 20 ss.
927 Cfr. R. FABRIS, *Il Vangelo di Marco e Luca* (traduzione e commento) in *I Vangeli*, Assisi 1975, pp. 86 ss.; G. VIGINI, *Lettere e Apocalisse*, Milano 1998, pp. 44 ss.
928 Cfr. anche K. MÜLLER, *Jesus vor Herodes. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23,6-12*, in *G. Dautzenberg-H. Merklein-Müller, Zur Geschichte des Urchristentums* (Coll. *Quaestiones Disputatae* 87), Freibürg-Basel-Wien 1979, pp. 111-141; M.L. SOARDS, *Tradition, Composition, and Theology in Luke's Account of Jesus before Herod Antipas*, in *Biblica* 66 (1985), pp. 344-364.
929 Vd. *Lc.* 23,13.
930 Vd. *Lc.* 23,2,4.
931 Vd. CCL 20-2,3 p. 396, linn. 1343-1350.

Il ragionamento potrebbe trovare riscontro nella realtà in cui viene in essere il terzo vangelo. Sulla scorta delle osservazioni di Ortenzio da Spinetoli[932] e di Karl Löning[933], si deve ricondurre il testo all'ambiente persecutorio del tempo in cui è composto; l'evangelista cerca di evitare qualsiasi provocazione nei confronti del potere politico.

Persino le responsabilità e le colpevolezze romane (di Pilato in particolare) sono sminuite a discapito dei Giudei che diventano i veri responsabili della fine ingiusta del nazareno.

Luca, nonostante dimostri fedeltà alle fonti utilizzate riesce a dare al suo vangelo un'impronta inconfondibile sotto il profilo teologico[934].

A sostegno dell'idea che ci si possa trovare di fronte ad un elemento posticcio, soccorrerebbe il dato secondo cui Gesù non fosse, anagraficamente, un galileo: Pilato domandò se l'uomo fosse galileo, e dalla risposta ne dedusse che ricadeva sotto la "*potestas"* di Erode (*Lc.* 23,6-7).

La giurisdizione penale è collegata alla destinazione del foro competente: *domicilii* e *commissi delicti*[935].

Ritenere la prevalenza dell'uno o dell'altro è impossibile, tuttavia, come osserva Orazio Licandro[936], è proprio il *forum domicilii*, soprattutto per l'importanza che aveva il principio della personalità nel mondo del diritto romano ad esplicare un ruolo particolare.

Gesù, infatti, nonostante fosse nato a Bethleem, in Giudea (quindi nel territorio controllato dal *praefectus* (vd. *Mt.* 2,15-6; *Lc.* 2,4-7), era noto con l'appellativo di nazareno (da Nazareth, in Galilea, soggetta all'autorità del tetrarca: v. Lc. 4,34 e 24,19 nonché *Mc.* 1,24; 10,47; 14,67 e 16,6).

Se Piero Pajardi[937] ha scritto che «nel merito Gesù era sicuramente galileo», Arthur Steinwenter[938] ha cercato di rispondere a questa particolarità osservando che, nell'episodio, si discuteva intorno al *domicilium* e non all'*origo* di Gesù[939].

Lo stesso Luca (23,5) inserisce nel titolo d'accusa l'attività contestata all'indagato dalla Galilea fino alla Giudea, ciò che parrebbe legittimare, almeno in via teorica[940], un qualche tipo di intervento da parte del tetrarca.

Il rilievo non sfugge ad Hegel[941] nella sua nota opera giovanile. Pilato avrebbe notato che gli accusatori ponevano l'inizio della presunta attività criminosa in Galilea e che Gesù, in quanto, *de facto*, galileo, era soggetto ad Erode, principe

---

[932] Cfr. O. DA SPINETOLI, *op. cit.*, pp. 79 ss.
[933] Cfr. K. LÖNING, *op. cit*., pp. 326 ss.
[934] Cfr. A. POPPI, *I quattro vangeli* cit., pp. 508-509.
[935] Vd. *infra* cap. I.
[936] Cfr. O. LICANDRO, *Domicilium* cit., pp. 40 ss.
[937] Cfr. P. PAJARDI, *Il processo* cit., pp. 102-123; ID., *Un giurista legge la Bibbia*, Padova 1990, pp. 18 ss.
[938] Cfr. A. STEINWENTER, *op. cit.*, pp. 484-485.
[939] Circa questi problemi cfr. Y. THOMAS, *op. cit.*, p. 207 e sul punto, R.E. BROWN, *La morte del Messia* cit., pp. 760-786.
[940] Vd. *Lc.* 23, 7c.
[941] Cfr. F. HEGEL, *Leben Jesu*, Frankfurt 1798, pp. 256-271.

("*der Fürst*") di quella regione; ciò gli consentiva (letteralmente) di «togliersi dal collo la scottante faccenda «("*von dem Halse zu schaffen*")».

È dunque ipotizzata una vera e propria attenzione (*die Aufmerksamkeit*) di Pilato nel rispettare la giurisdizione ("*die Gerichtsbarkeit*") di Erode, tale da produrre la fine della loro inimicizia (da "*er dies härtc*" = che Gesù era galileo)

> «so schien er froh zu sein, diesen verdrieblichen Handel sich von dem Halse zu schaffen, weil Jesus als Galiläer unter Herodes, dem Fürsten dieser Gegend, stund und schickte ihn daher diesem zu [...] übrigens hatte diese Aufmerksamkeit des Pilatus, die Gerichtsbarlceit des Herodes über Jesum als einen Galiläer zu respektieren, die Wirlkung, die Freundschaft zwischen beiden, die vorher unterbrochen worden war, wiederherzustellen)».

Secondo altri[942], l'inserzione dell'episodio potrebbe derivare dal fatto che Luca abbia consultato una narrazione in cui la morte di Gesù sia stata erroneamente attribuita allo stesso tetrarca, tradizione che, stando invece ad autori come Harlow[943] (tra i più convinti assertori dell'ostilità di Erode nei confronti del nazareno), Bornhäuser[944]e Gaechter[945], rispecchierebbe la realtà storica.

Nel vangelo di Pietro (tendenzialmente ostile al tetrarca) si dice, infatti, che Erode ordinò di condurre via Gesù dicendo: «Fate quanto vi ho ordinato di fargli»[946]. Viene ribaltato, in questo modo, il tenore delle redazioni canoniche, all'interno delle quali la sua consegna per l'esecuzione della sentenza capitale è formalmente disposta da Pilato[947].

Come ha notato Centini[948], alla successiva richiesta del cadavere di Gesù da parte di Nicodemo, il magistrato romano si limita, sempre nello stesso apocrifo, a rinviare il notabile al tetrarca, segno della preminenza della posizione di quest'ultimo all'interno della condanna dell'indagato: Pilato (lo) mandò ad Erode il quale disse: «*Fratello Pilato, anche se nessuno lo avesse chiesto, lo avremmo seppellito noi; splende infatti il sabato. Poiché sta scritto nella legge: non tramonti il sole sopra un ucciso*[949]».

E lo consegnò al popolo il giorno prima degli Azzimi, la loro festa. Allo stesso modo, la partecipazione attiva di Erode al processo contro Gesù è testimoniata dagli apocrifi *Atti di Tommaso* (cap. 32), dagli *Atti di Andrea* e dagli *Atti di Matteo*

---

942 Cfr. E. RENAN, *Vie de Jésus*, Paris 1883, pp. 20 ss.
943 Cfr. V.E. HARLOW, *The Destroyer of Jesus. The Story of Herod Antipas Tetrarch of Galilee*, Oklahoma City 1954, pp. 126 ss.
944 Cfr. K. BORNHÄUSER, *Die Leiden* cit., pp. 231 ss.; ID., *Die Beteiligung* cit., pp. 714-728.
945 Cfr. P. GAECHTER, rec. a BLIZLER, Der *Prozeß Jesu, in ZkTh* 78 (1956), pp. 227-233.
946 Vd. Ptr. 1,1.
947 Vd. *Mt.* 27,26; *Mc.* 15,15; *Lc.* 23,24-25 e *Gv.* 19,16.
948 Cfr. M. CENTINI, *Ponzio Pilato* cit., pp. 196-207.
949 Vd. Ptr. 3,4-5.

(cap. 26), tornando nella letteratura cristiana primitiva di Tertulliano[950]

> Astiterunt reges terrae, Herodes: et archontes congregati sunt in unum, Anna et Caipha: adversus Dominum, et adversus Christum eius, qui et tanquam ovis ad iugulationem adductus est et tanquam agnus ante tondentem, scilicet Herodem[951].

A riguardo Lémonon[952], forse il più accurato studioso della figura di Pilato, ha sostenuto l'idea della verosimiglianza della scena, sulla base di una possibile risonanza data dal terzo evangelista ad una tradizione orale che recava con sé il ricordo della partecipazione di Erode al processo: «Luc peut faire écho à une tradition orale qui conservait le souvenir d'une partecipation d'Hérode à la Passion de Jésus».

E pertanto, sotto il profilo teorico «la scène n'a rien d'invraisemblable».

Per contro, Légasse mantiene una posizione contraria, pur richiamando in qualche modo il periodare di Lémonon, si esprime contro l'autenticità dell'episodio: «il semble bien difficile de recueillir dans la scène en question l'écho d'un fait historique (vo1. 1)[953]»; in un'ulteriore riflessione lo studioso precisa come ciò non possa considerarsi un elemento stilistico estraneo alla narrazione complessiva: «la comparution de Jésus devant Hérode ne peut être considérée, du point de vue littéraire, comme un corps véritablement étranger, car de nombreuses attaches l'insèrent dans son contexte actuel (vol. 2)[954]».

Meno attendibile sarebbe, al contrario, ipotizzare una rilettura in chiave processuale di un precedente contatto avvenuto tra Gesù ed il re galileo, circostanza che appare smentita dal tenore letterale della pericope, secondo cui, nel vedersi comparire davanti il nazareno, Erode «*si rallegrò molto, poiché da lungo tempo desiderava vederlo per averne sentito parlare*[955]».

L'informazione, del resto, dovette possedere una certa consistenza se la letteratura apocrifa segnala ancora, dopo la sua morte, il desiderio del tetrarca di «*vederlo, adorarlo e ascoltare qualcosa dalle sue labbra*[956]».

Queste affermazioni escludono in modo positivo una conoscenza diretta e reciproca tra i due personaggi, almeno nel periodo anteriore alla celebrazione del processo.

L'ipotesi della storicità dell'invio di Gesù al tetrarca, disposto da Pilato, par-

---

[950] Vd. QUINTUS SEPTIMIUS TERTULLIANUS, De *resurrectione carnis* 20.

[951] Vd. J.P. MIGNE, PL 2, col. 868, oltre che in QUINTUS SEPTIMIUS TERTULLIANUS, *Apologeticum* 1,40,4 che richiama *Psalm.* 2 su cui cfr. J. BLINZLER, *Il Processo* cit., pp. 37-40; R.E. BROWN, *La morte del Messia* cit., pp. 671-672; M. MIGLIETTA, *Riflessioni* cit., p. 148 ss.; ID., *Il processo a Gesù* cit., pp. 767-784.

[952] Cfr. J.P. LÉMONON, *op. cit.*, pp. 302-324.

[953] Cfr. S. LÉGASSE, *Le procès* 2 cit., pp. 123-134.

[954] Cfr. S. LÉGASSE, *Le procès* 2 cit., pp. 190 ss.

[955] Vd. Luca (23, 8) con la conferma di 9,9b ([…] Erode cercava di vederlo). S. LÉGASSE, *Le procès* 2 cit., pp. 160 ss. ha notato, infatti, come la struttura lessicale dei due passi coincida quasi perfettamente.

[956] Vd. *Ciclo di Pilato, Lettera di Erode a Ponzio Pilato*.

rebbe trovare un conforto giuridico, almeno stando a Sherwin White[957], nell'ambito del diritto criminale romano. La prova riposerebbe in Celso, il quale, in D. 48,3,11 (Celsus, 37 *Dig.*) riferisce

> Non est dubium quin cuiscumque est provinciae homo qui ex custodia producitur, cognoscere debeat is, qui praeest, in qua provincia agitur. Illud a quibusdam observari solet, ut, cum cognovit et constituit, remittat illum cum elogio ad eum qui provinciae praeest, unde his homo est: quod ex causa faciendum est.

Dal frammento risulta che il giurista dubitava circa la correttezza di una tale rimessione la quale, ad ogni modo, veniva applicata solo raramente.

Il testo, che è stato ritenuto parzialmente interpolato da Mommsen[958], Stella Maranca[959] e Vignali[960] esordisce affermando la regola certa ("*non est dubium quin"*) secondo cui è tenuto a giudicare di un *crimen* ("*cognoscere debeat"*), a prescindere dalla residenza dell'imputato ("*cuiuscumque est provinciae homo*"), il magistrato la cui competenza ("*is qui ei provinciae praeest*") è data dal luogo nel quale il soggetto è stato catturato ("*homo, qui ex custodia producitur*") ed in cui si svolge il complesso degli atti di repressione criminale ("*in qua provincial agitur*")[961]. Per inciso, non credo che il termine provincia debba essere espunto così come ritengono, al contrario, gli autori menzionati. Se pure si può condividere l'idea di una precisazione non indispensabile ("*qui ei provinciae praeest, in qua provincia agitur*"), nulla vieta di escludere la presenza di una ridondanza di linguaggio dovuta allo stesso Celso.

L'epoca del giurista non è priva del ricorso ad arcaismi espressivi e lo stratagemma del rafforzamento del concetto attraverso la ripetizione del sostantivo nella subordinata relativa, del tipo "*locus, quo in loco*" (indicato da Hofmann e Szantyr)[962] trova un consistente ricorso, oltre che nelle *leges rogatae* del II sec. a.C., all'interno della letteratura latina[963] nonché (per un confronto) all'interno della compilazione giustinianea: D. 7,1,3,3 (Gaius 2 *ad aur*.). Ciò spiega perché il passo celsino abbia superato indenne il filtro notoriamente severo di Beseler[964] e l'obiezione, ormai sorpassata, secondo la quale, il pleonasmo costituisca indice

---

[957] La facoltà del governatore investito di una causa perché competente in base al foro *commissi delicti* di trasferire la competenza al governatore del *forum domicilii* troverebbe riscontro in un passo di Celso (D. 48,3,1137 *Dig*.). Sul punto v. ampiamente *infra*. pp. 445-446.

[958] Cfr. TH. MOMMSEN, *Römisches* cit., pp. 240 ss.

[959] Cfr. F. STELLA MARANCA, *Intorno ai frammenti di Celso,* Roma 1915, p. 175 e ntt. 1-2.

[960] Cfr. G. VIGNALI, *Corpo del diritto*, 7, Napoli 1859, p. 620.

[961] Cfr. in proposito anche M. TALAMANCA, *La ricostruzione del testo dalla critica interpolazionistica alle attuali metodologie,* in *Centro di studi Romanistica Vincenzo Arangio Ruiz*, Università di Napoli Federico II, *Opuscula*, 18, Napoli 1998, pp. 234-256.

[962] Cfr. J.B. HOFMANN-A. SZANTYR, *Lateinische Syntax und Stilistik*, München 1965, pp. 89 ss.

[963] Attraverso due note opere Cicerone (*De divinatione* 2 e *In Verrem* 2,5,28 e 2,5,80) offre un *exemplum* «*quo exemplo item si in paludibus moenia constituta erunt, quae paludes secundum mare fuerint*».

[964] Cfr. G. VON BESELER, *Beiträge zur Kritik der römischen rechtsquellen*, 5, Leipzig 1931, pp. 23 ss.

sicuro della manomissione postclassica o giustinianea[965].

All'interno della dottrina romanistica si è discusso, soprattutto, in ordine all'interpretazione dell'"*agitur"* contenuto nel responso: Sherwin White[966] (ripreso da Marotta[967]) ha proposto una doppia soluzione.

L'"*agitur"* potrebbe significare tanto «dove l'uomo abita» quanto «dove l'uomo è attivo (dove ha commesso il crimine)».

Però è legittimo argomentare che nessuno dei punti di questa alternativa sia accettabile e che la corretta interpretazione del termine lo vede riferito allo svolgimento dell'attività processuale.

Per il primo, ci si è appellati ad un (apparente) parallelo rinvenuto in D. 48,3,7 (Macer. 2 *de off. praesid*.)

> Solent praesides provinciarum, in quibus delictum est, scribere ad collegas suos, ubi factores agere dicuntur, et desiderare, ut cum prosecutoribus ad se remittantur: et id quoque quibusdam rescriptis declaratur.

Il passo è stato giudicato interpolato da Volterra[968]nelle parole "*delictum est*", alle quali lo studioso propone di sostituire "*crimina commissa sunt*". Egli si richiama al dato letterale di una *constitutio* di Severo ed Antonino riportata in C.I. 3,13,1 del 196 d.C., di cui, tuttavia[969], segnala, proprio per ciò che qui mi riguarda, una tradizione manoscritta non impeccabile; nonché, più sicuramente, a *Basilicorum* 60,33,7 (Bs. 8,2957-2 958 = Hb. 5,699 ossia la versione bizantina del passo di Macer.), in cui l'inciso è posto così «᾽εν αίς ά ᾽αμαρτήματα γένωνται»; similmente alla correzione latina proposta.

Oltre alla considerazione rafforzativa di Volterra ("*delictum est*" è espressione troppo vaga e mai usata nelle fonti classiche), penso che un appunto circa qualche forma di intervento dei compilatori giustinianei andasse riservato anche all'inciso conclusivo del passo («*et id quoquome quibusdam rescriptis declaratur*»), sintesi tarda di una motivazione originaria che dovette essere più articolata. Prova ne sia il fatto che esistono altri quattro passi all'interno della giurisprudenza romana in cui compare il sintagma "*quibusdam rescriptis*" legato, però, ad un verbo assai più pregnante e mai sganciato dalla regola concreta o dalla motivazione della cancelleria imperiale[970].

Sancire del resto che alcuni rescritti ("*quaedam rescripta*") menzionino queste forme può valere quale conferma da parte dall'autorità imperiale.

Se, infatti, il verbo *declaro*, nel linguaggio latino classico, significa semplicemente e, secondo una *lectio* di facile comprensione «*aliquid menti nostrae evidens recidere*,

---

965 Cfr. M. TALAMANCA, *La ricostruzione* cit., pp. 120 ss.
966 Cfr. A.N. SHERWIN WHITE, *Roman Society* cit., pp. 24-47.
967 Cfr. V. MAROTTA, *Multa* cit., pp. 123-134.
968 Cfr. E. VOLTERRA, *Delinquere nelle fonti giuridiche romane*, in *RISG* 5 (1930), pp. 117-146.
969 «*Ubi crimina commissae vel inchoatae sunt*».
970 Si vedano, infatti, D. 5,2,6,2 (Ulpianus 14 *ad ed*.); D. 48,18,1,26 (Ulpianus 8 *de off. procons*.) e D. 48,22,7,4 (Ulpianus 10 *de off. procons*.), nonché D. 44,9,1 (Marcianus 14 *inst*.).

manifestare, exponere, voce vel scriptis explicare[971]»; in epoca tarda e medievale assume il significato dell'atto di «*regulam interpretari et ad usus modernos accomodare*[972]».

È proprio dell'epoca post classica, dunque, il significato di *declarare* anche come statuire o fissare una regola giuridica. Bisogna credere allora che, nel VI secolo, i giustinianei abbiano riportato il *declarare* di D. 48,3,7 (Macer. 2 *de off. praesid*.) come allusivo ad un accoglimento della prassi da parte degli imperatori, secondo il senso estensivo segnalato da Du Cange[973]. E, sebbene non sia consentito affermare con sicurezza che lo stesso originale di Marco motivasse la presa di posizione dei "*quaedam rescripta*" a favore della prassi stessa, si può ipotizzare che così fosse e che i commissari delle Pandette si siano limitati a ridurre ai minimi termini la prosa del giurista[974].

Tornando al punto, questi rilievi non possono autorizzare, in ogni caso, il richiamo di D. 48,3,7 (Macer. 2 *de off. praesid*.) quale parallelo per l'interpretazione dell'"*agitur*" celsino di D. 48,3,11, nonostante entrambi i passi siano contenuti nello stesso libro e nello stesso titolo del Digesto ("*de custodia et exhibitione reorum*"). Marco riferisce la prassi ("*solent praesides scribere*") di taluni governatori provinciali di richiedere la *remissio* di coloro che avessero commesso un crimine nella loro provincia ai colleghi del territorio in cui tali rei fosse ritenuto che vivessero ("*ubi factores agere dicuntur*").

In questo caso, l'*agere* va interpretato proprio come abitare.

Se lo si assumesse nell'accezione di commettere il fatto, vi sarebbe contrasto con l'apertura del frammento, che recita: «*solent praesides provinciarum, in quibus delictum est*», lasciando chiaramente intendere che il luogo in cui è stato commesso il crimine (così anche secondo la correzione di Volterra) non può che essere quello amministrato dal magistrato che si è attivato a domandare la *remissio* dell'imputato.

Ma il richiamo di Sherwin White non è convincente per i seguenti motivi.

Intanto, nel passo di Marco, l'*agere* è, giustamente, posto in forma attiva, il che può significare l'atto dell'abitare.

Nel passo celsino, al contrario, si ha un "*agitur*" in forma passiva (mentre, a sostegno del parallelo, si sarebbe dovuto trovare "*in qua provincia agit*" o, meglio ancora "*in qua provincia agere dicuntur*").

Andando ancora più a fondo, se il passo di Celso D. 48,3,11, nell'inciso "*in qua provincia agitur*", alludesse all'atto dell'abitare, si porrebbe in contraddizione con il senso complessivo del frammento, il quale mette in successione la regola e l'eccezione, dove quest'ultima tratta proprio del rinvio del reo al magistrato del luogo della sua residenza, ciò che secondo l'interpretazione respinta dovrebbe trovarsi già nella prima parte del responso.

---

971 Cfr. A.E. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis*, 2, Padova 1940, pp. 20 ss.

972 Cfr. C. DUCANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Niort 1884, p. 28.

973 Cfr. C. DUCANGE, *op. cit*., pp. 28 ss.

974 Cfr., ad esempio, le Costituzioni *Deo auctore* paragrafo 5,4-7 (C.I.1,17,1,4-7) e *Τάντα Δέδωκεν* paragrafi 16-17 (C.I. 1,17,2,16-17).

Secondo l'altra ipotesi, l'"*agitur*" dovrebbe significare «ove è stato commesso il crimine».

Questa interpretazione potrebbe trovare conferma (e mi sembra che né Sherwin White, né Marotta dicano niente in proposito) nella versione bizantina offerta dallo *scholium* 1 (Bs. 9, 3663 = Hb. 5, 669) a *Basilicorum* 60,35,11 (= D. 48,3,11 *Celsus* 37 Dig.), che Heimbach attribuisce ad uno degli ἰνδικες del Digesto e segnatamente a quello di Doroteo

> Non est dubium, quin, cuiuscumque est provinciae homo, qui ex custodia producitur, cognoscere debeat is, qui ei provinciae praeest, in qua provincia agitur.

La traduzione più corretta sembrerebbe «deve giudicare […] il preside della provincia in cui il reo ha commesso il crimine (letteralmente ha peccato, da ἁμαρτάνω)». Devo, però, osservare che la forma attiva ἥμαρταν impiegata non può corrispondere al passivo "*agitur*" dell'originale celsino. Vale, cioè, lo stesso rilievo mosso a riguardo del supposto parallelo con D. 48,3,7. Ossia se il giurista romano si fosse riferito all'attività criminosa dell'imputato avrebbe dovuto utilizzare la forma attiva del verbo *agere* (o di un verbo tecnico come *delinquere*) ad un tempo storico indicante l'anteriorità rispetto all'attività coercitiva: commissione del crimine e repressione non possono porsi su un piano di contemporaneità, come stanno al contrario *cognoscere debeat* ed *agitur*.

Tant'è vero che lo scoliasta bizantino si serve del verbo ἁμαρτάνω nella forma storica dell'aoristo tematico, contrapponendolo alla forma verbale διαγιγνώσκειν ὀφείλει, che indica l'azione del giudicare da parte dell'ἄρχων, ossia del magistrato, al tempo presente. Che la versione bizantina, da attribuire, forse, al commissario giustinianeo, non corrisponda ad una semplice traduzione bensì, almeno sul punto, ad una vera e propria reinterpretazione della regola originaria, mi pare lo dimostri il seguito dello scolio.

L'aver sostituito il verbo *agere* con ἁμαρτάνω, anziché con il corrispondente verbo greco, ha condotto il commentatore non soltanto a legare l'*homo* del passo di Celso al concetto di accusato ma soprattutto a forzarne il tenore originale «*cum cognovit et constituit*», espresso in una forma (volutamente) priva di riferimento ad un soggetto determinato, svolgendola esplicitamente nella proposizione «ἵνα ἡμαρτηκέναι» imperniata su colui che è visto di già, *tout court*, come chi ha commesso il *crimen.*

Nel passo celsino, alla *regula iuris* ("*non est dubium agitur*") segue l'eccezione, attestandosi l'usanza da parte di taluni magistrati ("*a quibusdam observari solet*"), dopo aver proceduto all'interrogatorio dell'imputato ("*cum cognovit*") ed aver emesso la sentenza ("*et* […] *constituit*"), di disporre il deferimento dell'accusato al giudice del luogo di provenienza ("*ad eum, qui provinciae praeest, unde is homo est*"), provvedendo ad allegare una nota informativa, "*remittere cum elogio*", ossia una relazione degli atti processuali. La rimessione potrebbe essere stata "*ad poenam*" o, eventualmente, motivata dall'esigenza di celebrare un nuovo processo

per altri crimini commessi nel territorio d'origine, ovvero si potrebbe pensare al rinvio per l'esecuzione di disposizioni patrimoniali (multa, confisca dei beni).

Questa deroga al principio del foro naturale parrebbe trovare riflesso nella narrazione di Luca (23,6-12) che la identifica, di norma, col luogo di commissione del crimine, in virtù del fatto che si parli di reo "*ex custodia productus*", cioè condotto in giudizio nello stesso luogo della detenzione; perché tratto in arresto dalle autorità locali, senza che si possa escludere, tuttavia ed in linea di principio, il caso di un fermo in una provincia diversa da quella in cui sia stato commesso l'illecito[975].

Va inoltre osservata la corrispondenza lessicale tra il passo evangelico, quando è riportata la notizia che Pilato sia stato informato circa l'appartenenza di Gesù al territorio di Erode («ἐκ τῆς ἐξουσίας Ἡρῴ δου ἐστὶν») e le espressioni celsine «*cuiuscumque est provinciae homo is, qui provinciae praeest, unde is homo est*». Ma vi è di più. Luca impiega il verbo ἀναπέμπω, che parrebbe offrire una qualche coloritura tecnica della trasmissione di Gesù al tetrarca, come se si trattasse di un invio non del tutto irrituale[976].

Se si osserva con attenzione lo scolio 1 a *Basilicorum* 60,35,11 si vede che la fonte giuridica bizantina impiega il verbo sinonimo παραπέμπω (nella forma παραπέμπσε) per indicare il rinvio. Ἀναπέμπω e παραπέμπω sono entrambi composti di πέμπω (inviare). A questo proposito, però, come ha notato Légasse[977], il verbo ἀναπέμπω viene impiegato da Luca sia per descrivere l'invio di Gesù ad Erode (23,7), sia per segnalarne il rinvio da Erode a Pilato; il che induce a dedurre che l'agiografo ha posto le due azioni[978] su un piano di perfetta parità semantica, con la conseguenza di privare l'azione di Pilato della caratteristica unicità (o, meglio, della specialità) dal punto di vista giuridico.

Si devono sottolineare le somiglianze: tuttavia potrebbe risultare scorretto volervi scorgere tra le pieghe, l'equivalente della *remissio* di cui parla Celso. In primo luogo, il passo del giurista richiede un'attività legata al *cognoscere et constituere* da parte del magistrato. Stando a Luca, invece, il prefetto ha disposto il rinvio di Gesù non appena udito che questi appartenesse alla *potestas* di Erode: pur iniziata la *cognitio*, dalla fonte evangelica risulta che non vi sia stato (ancora) alcun *constituere* da parte del magistrato; bisognerà attendere il ritorno di Gesù dal palazzo del tetrarca (*Lc.* 23,11b) lo scambio con Barabba (*Lc.* 23,17-25a) per avere l'emissione della sentenza, ossia del *constituere* (*Lc.* 23,25b). A queste osservazioni bisogna aggiungere che Celso parli di remissione solo in seguito al giudicato: «*ut cum cognovit et constituit*[979]».

Nel caso di Gesù, il governatore non ha ancora finito d'interrogare l'imputato

[975] Vd. in questi termini anche D. 48,3,11 (Celsus 37 *Dig*.).
[976] Vd. *Acta Apostolorum* 25,21.
[977] Cfr. S. LÉGASSE, *Le procès* 2 cit., pp. 123-134.
[978] Vd. *Lc.* 23,11 azione richiamata anche in *Lc.* 23,15.
[979] La colpevolezza risultava proprio dall'*elogium* del governatore.

e sicuramente non ha redatto il rapporto del processo (*elogium*). Né si può pensare ad una rinuncia di Pilato a favore di Erode. Se così fosse stato l'ulteriore deferimento alla *cognitio* del governatore non avrebbe avuto alcun senso poiché nel passaggio di giurisdizione il giudice *a quo* avrebbe perso la sua competenza ad esclusivo vantaggio del giudice *ad quem.*

In secondo luogo, non viene fatta alcuna menzione di un *elogium* e, sebbene si possa anche obiettare che il terzo evangelista non fosse un esperto di diritto, il silenzio della fonte non può essere completamente disatteso[980].

In terzo luogo, mi pare non sia stato dato il giusto rilievo all'affermazione contenuta in Luca 23,7c ([…] Erode, che in quei giorni si trovava a Gerusalemme). In questo caso il tetrarca era presente in un luogo che apparteneva alla *potestas* di Pilato. La tradizione richiedeva che egli si recasse nel suo palazzo gerusalemitano per la Pasqua ebraica, dato il particolare ruolo rivestito dalla città santa ma in tale città non avrebbe potuto esercitare forme di giurisdizione (tantomeno di giudizio e di condanna) che competevano al magistrato romano.

Parrebbe addirittura che Luca 23,7c insinui che Pilato avesse inviato Gesù ad Erode poiché anche quest'ultimo («ὸντα καί ἀυτόν») si trovava in quei giorni a Gerusalemme e che nessuna decisione in tal senso sarebbe stata presa se l'Antipa si fosse trovato lontano, ossia nei territori di sua competenza.

Il governatore avrebbe voluto sapere da Erode se fosse a conoscenza dell'attività sovversiva del nazareno, che gli risultava essere cominciata in Galilea per venire protratta fino alla Giudea (almeno secondo le risultanze istruttorie avanzate dai sinedriti[981]).

In quarto ed ultimo luogo, Erode rimanda a sua volta Gesù a Pilato, ciò che non pare essere previsto dal passo di Celso.

Se si vuol dare peso alle similitudini, bisogna concedere uguale considerazione alle differenze, sempre che non si vogliano disattendere le fonti. Ed infatti il tetrarca, a parte la curiosità di conoscere l'uomo che tanto aveva predicato nella sua regione, dopo averlo schernito facendogli indossare una veste regale, lo rimanda al governatore[982].

Già *prima facie* risulta evidente come il deferimento di Gesù ad Erode non risponda a nessuna necessità giuridica. Non è pensabile che il tetrarca di Galilea potesse giudicare un crimine tutto romano, presentato dagli Ebrei a Pilato come una questione tra un ignoto suddito e l'imperatore stesso.

Il risultato di questa disamina è che proprio gli elementi caratterizzanti (tecnico-giuridici) della *remissio* richiesti dal responso celsino sembrano mancare del tutto in Luca (23,6-12).

La *ratio* dell'invio di Gesù ad Erode va, pertanto, ricercata in un'altra

[980] Stante il fatto, non certo trascurabile, che lo stesso Luca riporta il testo di un *elogium* in *Acta Apostolorum* 23,25-30.
[981] Vd. *Lc.* 23,5 nonché 2 ss. per i capi precisi d'imputazione.
[982] Vd. *Lc.* 23,5.

direzione, ossia nell'intenzione di Pilato di recuperare l'amicizia del tetrarca ([«*Erode e Pilato, da quel giorno, divennero dunque amici* ("φίλοι"), *infatti, precedentemente vi era stato odio reciproco* ("ἐν ἔκθνα ὀντες"»])[983].

In altri termini, se fosse stato applicato l'istituto descritto da Celso, il prosieguo della vicenda processuale si sarebbe dovuto concludere presso Erode[984]ed il governatore, in ogni caso, avrebbe almeno dovuto attenersi alle conclusioni cui era giunto il tetrarca. Il *praefectus*, al contrario, pur affermando subito dopo: «*non ho trovato in lui nessuna delle colpe di cui l'accusate; e così neppure Erode, perché ce lo ha rimandato*[985]», procede (contraddittoriamente, se visto fuori dal contesto tematico delle pressioni giudaiche) alla condanna[986].

Ecco perché non è possibile concordare del tutto con Légasse[987] quando conclude nel senso che l'aspetto di maggior interesse della questione è dato dalla convinzione comune a Pilato e ad Erode circa l'innocenza dell'imputato[988].

Una riprova di quanto si è andato dicendo è forse nel manoscritto dell'apocrifo del *Vangelo di Nicodemo* (recensione latina 9,4)[989], che motiva in modo del tutto agiuridico la deliberazione di Erode di rinviare nuovamente Gesù a Pilato[990]

> Accipiens eum misit ad Herodem, et accepta aqua lavabit manus suas coram populo dicens sanguinis eius super vos et super filios vestros. Et gavisus est Herodes. Tunc Herodes secum reputans cautum non vult dare vitam morti nec Iudaeorum sese coniungere sorti. Atque remisit eum Pilato regem crucifigi eorum.

Dice Nicodemo «[…] *Ed Erode fu contento. Poi, Erode, cauto, non volle dare vita alla morte né associarsi alla sorte degli Ebrei*»; così rimandò (*remisit*) a Pilato il loro re da crocifiggere.

La struttura discorsiva del testo celsino induce ad ulteriore cautela circa la vigenza della rimessione già nel secolo precedente a quello in cui egli scrive (cioè all'epoca dello svolgimento del processo a Gesù). Se, infatti, per la regola del foro ordinario (D. 48,3,11pr. Celsus 37 *Dig.*), si è in presenza di un dato certo

---

983 Vd. *Lc.* 23,12.

984 Forse a ragion veduta P. DE FRANCISCI, *Brevi riflessioni sul processo* cit., pp. 15 ss., sulla scorta di LÉGASSE, *Le procès* 2 cit., p. 61 reputa insostenibile la tesi dell'uguaglianza di potere fra Pilato e Erode.

985 Vd. *Lc.* 23,14b-15.

986 Vd. *Lc.* 23,25.

987 Cfr. S. LÉGASSE, *Le procès* 2 cit., pp. 104 ss.

988 «Ce qui importe ici avant tout, c'est que l'accord des deux hommes (Erode e Pilato) soit fondé sur leur commune certitude de l'innocence de Jésus».

989 Cfr. C. TISCHENDORF, *Acta apostolorum* cit., pp. 44 ss.; ID., *Evangelia Apocrypha* cit., pp. 187 ss.; ID., *Apocalypses* cit., pp. 29 ss.; L. MORALDI, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, 1, *vangeli*, Milano 1994, pp. 13 ss.; 2, *Acta Apostolorum*,1994, pp. 150 ss.

990 Vd. anche *Mt.* 27,24-25 «ἰδὼν δὲ ὁ Πιλᾶτος ὅτι οὐδὲν ὠφελεῖ ἀλλὰ μᾶλλον θόρυβος γίνεται, λαβὼν ὕδωρ ἀπενίψατο τὰς χεῖρας ἀπέναντι τοῦ ὄχλου, λέγων: ἀθῷός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου: ὑμεῖς ὄψεσθε. καὶ ἀποκριθεὶς πᾶς ὁ λαὸς εἶπεν: τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν. (*Pilato presa dell'acqua si lavò le mani davanti al popolo dicendo: il sangue di Gesù cada su di voi e sui vostri figli)*».

e, quindi, consolidato ("*non est dubium, quin*"), nel caso dell'*elogium* il giurista affronta chiaramente una questione aperta (D. 48,3,11,1 Celsus 37 *Dig.*). Ciò mi pare dimostrato dall'introduzione «*illud a quibusdam observari solet, ut*», al tempo verbale contemporaneo allo scrivente, preceduto dall'*illud* che sembra riferirsi alla necessità di illustrare con precisione un caso nuovo. A questo ragionamento corrisponde la soluzione che il giurista cerca di imporre, ovviamente su quella contraria, «*quod ex causa faciendum est*»; cioè tale prassi può dirsi legittima quando sussista una valida ragione.

Penso che l'inciso finale voglia alludere al divieto, per il giudice naturale, di liberarsi dal compito di giudicare il reo (oggetto, quest'ultimo, della regola consolidata) qualora la causa possa apparire di difficile soluzione od impopolare, specialmente quando luogo di commissione del crimine e luogo del giudizio coincidano (a ben vedere, se si fosse trattato di un caso tecnico di *remissio*, sarebbe rientrato tra le ipotesi *sine* (*o contra*) *causa*(*m*) anche il rinvio di Gesù ad Erode).

Diversamente bisognerebbe considerare il caso di un reo posto sotto custodia in una provincia diversa dal territorio d'origine nel quale è stato compiuto il fatto criminoso, operandovi la rimessione *ex causa*, quando invece il dato testuale esclude l'operatività dell'istituto a favore del magistrato del luogo di commissione del crimine da cui non provenga il reo.

4. La remissio ad Erode Antipa: altre conferme nelle fonti romane e nei testi apocrifi

Esiste un altro passo di Ulpiano, considerato generalmente autentico, in cui si riporta un rescritto di Antonino Pio (oppure, stando alla discussa ricostruzione palingenetica di Lenel[991], ad Adriano). In esso si statuisce che gli schiavi debbano subire il processo nel luogo in cui siano stati accusati di aver commesso il crimine.

Tanto è vero che, qualora il *dominus*, che risieda in altra provincia, intenda accollarsi l'onere della loro difesa, non potrà ottenere l'invio del reo nel luogo della propria residenza ma dovrà difenderli recandosi nel luogo in cui si svolge il giudizio D. 48,2,7,4 (Ulpianus 7 *de off. procons.*)

> Idem imperator rescripsit servos ibi puniendos, ubi deliquisse arguantur, dominumque eorum, si velit eos defendere, non posse revocare in provinciam suam, sed ibi oportere defendere, ubi deliquerint.

Il frammento ulpianeo mi sembra trovi precisa conferma in un principio di carattere generale stabilito dalla legislazione del *princeps*, pervenuto direttamente in CI. 9,2,2pr. (a. 222 d.C., imp. Alexander Severus)

> Si cuiusdam criminis obnoxius servus postulatur, dominus eum defendere potest et in iudicio sistere accusatoris intentionibus responsurum.

[991] O. LENEL, *Palingenesia Iuris Civilis*, 1-2, Graz 1960, pp. 20 ss.

Il provvedimento imperiale precisa in cosa possa consistere la difesa del *dominus*: egli può comparire in giudizio e farsi carico della replica alle accuse mosse contro il suo schiavo ("*et in iudicio responsurum*"). Naturalmente, la *Constitutio*, ha cura di precisare che nel caso di condanna sarà comunque lo schiavo a subire la pena

> post probationes autum criminis non ipse dominus, sed servus pro suo delicto condemnationem sustineat. Ideo enim servum suum domino defendere permissum est, ut pro eo possit competentes adlegationes offerre[992].

Credo però che sia azzardato scorgere in questa disposizione l'affacciarsi del principio della personalità della responsablità penale sebbene l'inciso «*non dominus, sed servus pro suo delicto condemnationem sustineat*» possa offrire spunti di riflessione. In realtà si tratta di evitare che il padrone ("*non esse dominus*") subisca la pena per un crimine commesso dal servo ("*sed servus*")[993]. È, dunque, la disparità relativa alla "*qualitas personarum*" che ispira la precisazione mentre l'esperienza insegna che è più agevole al proprietario (libero) presentare idonee prove a favore dello schiavo ("*competentes allegationes offerre*"). Quest'ultimo, invece, in ragione dell'appartenenza alla categoria di coloro che sono meno degli *humiliores*, troverebbe poco ascolto presso il giudice.

Se è certo ("*non ambigitur*") che un soggetto privo di personalità possa essere sentito intorno ad un fatto che lo riguardi[994], resta pur sempre sospetta la sua parola, che non può rivestire alcun valore, ad esempio, in un giudizio civile[995].

Lo schiavo è, cioè, dal punto di vista processuale, inattendibile poiché letteralmente infido, mentre «*testium fides diligenter examinanda est*[996]».

Del resto, che il proprietario potesse *defendere* i propri schiavi è motivato anche dalla circostanza che le sanzioni criminali inflitte a questi ultimi fossero,in genere, assai severe, quali furono i tormenti corporali o la stessa morte[997].

---

[992] Vd. CI. 9,2,2,1 (a 222, Imperator Alexander Severus).

[993] Sul punto mi permetto di segnalare G. BRANDI CORDASCO SALMENA, *L'actio iniuriarum noxalis. Su alcune peculiarità della condanna nossale*, nella Collana del Dipartimento di Scienze Giuridiche "*Collegio dei dottori 1506*" della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Urbino Carlo Bo, (X), Fano 2012, pp. 210 ss. S. LONGO, *Filius Familias se obligat? Il problema della capacità patrimoniale dei fili familias*, Milano 2003; G. CAMODECA, *Tabulae Pompeianae Sulpiciorum. Edizione critica dell'archivio puteoleano dei Sulpicii*, Roma 1999; G. COPPOLA BISACCIA, *Dallo ius domini alla contemplatio domini. Contributo allo studio della storia della rappresentanza*, Milano 1998.

[994] Vd. CI. 4,20,8 (a. 294, imperatores Diocetianus, Maximianus) *servis… pro facto autem, suo interrogari posse non ambigitur*.

[995] Vd. CI. 4,20,3 (a. 255, imperatores Valerius, Gallienus) «*etiam iure civili domestici testimonii* (quindi anche del *servus*) *fides improbatur*».

[996] In D. 22,5,3 pr. (Callistratus, 4 *de cognit*.) è affrontato il problema dell'affidabilità di coloro che offrono una deposizione la quale risulta essere intuitivamente fondamentale.

[997] Vd. ad esempio D. 48,19,28 (Callistratus, 6 *de cognit*.). È, infatti, lo stesso giurista a ricordare la prassi, in vigore già presso gli antichi, di punire più severamente gli schiavi rispetto ai liberi [(D. 48,19,28,16 (Callistratus 6 *de cogn*.) «*maiores nostri in omni supplicio severius servos quam liberos famosos quam integrae famae homines punierunt*)»]; cfr. B. PRETE, *op. cit*., pp. 86 ss.

Da qui l'eventualità di un pregiudizio al patrimonio del *dominus* qualora il servo innocente fosse stato condannato per mancanza di adeguata difesa.

Tornando, ora, al contenuto di D. 48,2,7,4 (Ulpianus 7 *de off. procons*.) che interessa direttamente la *remissio*, vanno notati due aspetti: in primo luogo, la frase «*dominus eum* (lo schiavo) *defendere potest*» di CI. 9,2,2 pr., pare essere stata ripresa, in qualche modo, dal rescritto riportato da Ulpiano, l'«*idem imperator*» citato dal giurista va identificato, infatti, con Antonino Pio[998]; ciò dimostra che la *regula iuris* godeva di stabilità.

Ulpiano riporta le parole «*dominum eorum* (degli schiavi), *si velit eos defendere*», le quali richiamano il principio di diritto espresso successivamente da Alessandro Severo, a cui si lega per connessione l'inserimento del limite spaziale per i crimini commessi in provincia ("*non posse ubi deliquerint*"). Inoltre, credo che il verbo utilizzato « *punire*» vada interpretato nel senso di essere processato. Diversamente non si comprenderebbe in quale misura il *dominus* potesse intervenire per « *eos* (*servos*) *defendere*», stante il divieto della *revocatio* (il contenuto di CI. 9,2,2 lascia intendere che la regola espressa nel *principium* si riferisca solo in modo eventuale al caso della condanna, senza 'escludere quello opposto'. Il primo paragrafo, disciplina in successione gli effetti relativi a questa ipotesi: «*post probationes autem criminis*»).

Poiché la natura dei *rescripta* imperiali si manifesta nella fissazione di una norma positiva in ordine ad un caso controverso sottoposto da privati al parere del *princeps*[999], nel provvedimento in questione (ossia quello riferito da Ulpiano, in D. 48,2,7,4) debbono essere individuate due parti.

La prima concerne la regola comune (« *idem imperator rescripsit servos ibi puniendos, ubi deliquisse arguantur*») che rispecchia del resto l'ipotesi ordinaria oggetto della regola generale espressa da Celso (D. 48,3,11).

La seconda legittima l'ipotesi che sia stato un privato (il *dominus*) o il magistrato (chiamato a decidere sulla questione incidentale) a domandare se, nel caso, sia possibile o meno revocare il *iudicium* instaurato contro il *servus* nel luogo della residenza del proprietario; da qui la risposta negativa dell'imperatore, che rinvia all'applicazione della regola consueta ("*dominumque deliquerint*").

Poiché nel caso di Gesù di Nazareth si è di fronte ad un soggetto appartenente al ceto di coloro che, in epoca più tarda, furono ricompresi tra gli *humiliores*, in virtù della condanna alla crocifissione, applicata solo a questa categoria di persone equiparate ai servi, e non già agli *honestiores*, è difficile pensare che la rimessione potesse operare anche a favore di coloro che componessero le classi inferiori, poiché questi «*ibi puniendi ubi deliquisse arguantur*».

In D. 48,19,38,2 (Paulus 5 *sent*.) si legge

---

[998] Vd. D. 48,2,7,3 (Ulpianus 7 *de off. procons*).

[999] Cfr. M. BIANCHINI, *Caso concreto e lex generalis. Per lo studio della tecnica e della politica normativa da Costantino a Teodosio II*, Milano 1979, pp. 78 ss.

> Auctores seditionis et tumultus populo concitato vel concitatores populi pro qualitate dignitatis aut in furcam crucem tolluntur aut bestiis obiciuntur aut in insulam deportantur[1000].

I sediziosi appartenenti alle classi inferiori dovevavo subire la pena della forca (o della crocifissione) oppure essere gettati in pasto alle belve, mentre quelli che godevano di una maggiore *dignitas* venivano attinti dalla deportazione in un'isola[1001]. Ciò parrebbe trovare qualche conforto anche qualora avesse ragione Piero Pajardi[1002] nel sussumere la fattispecie sotto la categoria dogmatica dell'eccezione di competenza, già dal punto di vista logico difficilmente pensabile come operante a favore degli *humiliores* (equiparati di fatto agli schiavi), per i quali Ulpiano impiega addirittura lo sbrigativo e generico verbo «*punire*[1003]». Mi sembra, pertanto, che i principi del diritto criminale romano in tema di *remissio* non possano venire richiamati, almeno in maniera decisiva, per la risoluzione del dibattuto tema della storicità di Luca 23,6-12. Va accolta, anzi, la conclusione di Rinaldo Fabris[1004] (ma soltanto ove posta nei termini del diritto criminale vigente prima di Celso) secondo il quale, l'invio di Gesù ad Erode Antipa non riposa nelle regole della competenza romana le quali riconoscono lo *iussum iudicandi* dell'autorità del luogo in cui sia stato commesso il crimine e non quella del luogo di origine del trasgressore. Persino il più volte ricordato processo di Paolo mi sembra vertere in questa direzione: il governatore Festo chiese l'opinione del tetrarca Agrippa II. In questo caso però non sorsero dubbi circa il *forum domicilii*; Paolo era originario di Tarso nonchè cittadino romano. Festo si avvale dei chiarimenti del tetrarca approfittando della sua permanenza in quei giorni a Cesarea per supportare su basi più solide la sentenza che sarebbe andato ad emanare, ma niente di più. Da questo punto di vista non mi sento allora di aderire all'opinione di Enzo Nardi[1005], il quale, con argomenti contrari, muove proprio dal caso dell'apostolo per ritenere applicata nella *remissio* ad Erode la prassi criticata da Celso.

Sempre in ordine all'autenticità della pericope, Josef Blinzler[1006] ha posto l'attenzione sull'esordio dello stesso *Vangelo di Luca* (1,3-4) deducendone una vera e propria accuratezza scientifica nell'operazione di ricerca e di riscontro delle

---

[1000] Alcune correzioni sono operate sulla base di *Pauli Sententiae* 5,22,1.

[1001] Cfr. E. CANTARELLA, *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, Milano 1991, pp. 190-192; V. GIUFFRÈ, *La repressione* cit., pp. 8 ss.; B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale* cit., pp. 102 ss.

[1002] Cfr. P. PAJARDI, *Il processo* cit., pp. 127 ss.

[1003] Vd. D. 48,2,7,4 (Ulpianus 7 *de off. procons.*) «...Idem imperator rescripsit servos ibi puniendos, ubi deliquisse arguantur, dominumque eorum, si velit eos defendere, non posse revocare in provinciam suam, sed ibi oportere defendere, ubi deliquerint».

[1004] Cfr. G. VIGINI-R. FABRIS, *Il nuovo Testamento. Vangeli e Atti degli Apostoli*, Milano 1997, pp. 312-313.

[1005] Lo studioso adduce l'episodio di Paolo come esempio della prassi, ricordata da Celso, di rimettere l'imputato al tribunale competente in base al *forum domicilii* quando è chiaro che nel caso di specie esso lungi dal giustificare un deferimento ad Erode Antipa prova solo il tentativo di Pilato di comporre ogni motivo di inimicizia verso il tetrarca. Cfr. C. NARDI, *Il Processo* cit., pp. 124 ss.

[1006] Cfr. J. BLINZLER, *Il processo* cit., pp. 302 ss.

fonti, portata a termine per mezzo di un'indagine precisa (Παρακολουθέω) relativamente ad ogni cosa (πάντα), fin dal principio, e con una sistemazione degli eventi ordinata

> Ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων, καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου, ἔδοξε κἀμοὶ παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι, κράτιστε Θεόφιλε, ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν.

Ecco quanto riferisce l'evangelista:

> «*poiché molti hanno posto mano a stendere un racconto degli avvenimenti successivi tra di noi, come ce li hanno trasmessi coloro che ne furono immediati testimoni e divennero ministri della parola, così ho deciso anch'io di fare ricerche accurate su ogni circostanza fin da principio e di scriverne per te un resoconto ordinato, illustre Teofilo, affinché ti possa rendere conto della solidità degli insegnamenti che hai ricevuto*».

Bisogna domandarsi, *incidenter tantum*, se l'autore del *Vangelo di Luca*, dopo aver esordito con una dichiarazione d'intenti di esporre la verità, avrebbe poi inventato, di sana pianta, l'episodio esponendosi così al pericolo di essere colto in fallo dalla comunità dei fedeli, in cui era ancora viva la voce dei testimoni oculari.

Ancora di recente Antonio Spadaro[1007] ha opportunamente ribadito l'importanza, a questo riguardo, di un altro versetto dovuto alla mano di Luca, il quale dimostrerebbe l'attendibilità della testimonianza fornita dall'evangelista in virtù della conoscenza diretta di un amico di Erode.

Secondo gli *Acta Apostolorum*[1008] all'interno della primitiva chiesa di Antiochia tra coloro che venivano reputati profeti e dottori'[1009] c'erano Barnaba, Simeone detto il Nero, Lucio di Cirene e Saulo ma soprattutto, un tale Manaén (*Menachem*, in ebraico, ossia Dio è il mio consolatore[1010]): si tratta del referente di Luca cresciuto insieme ad Erode.

Il testo greco afferma che egli era "σίντροφος" del tetrarca. Pur essendo oggetto di discussione sia l'appartenenza di Luca alla comunità antiochena che l'effettivo possesso da parte sua di fonti attendibili riguardanti il cristianesimo primitivo, si ritiene generalmente affidabile la lista dei cinque illustri personaggi

---

[1007] Cfr. A. SPADARO, *Contributo per una teoria della costituzione. Fra democrazia relativista e assolutismo etico*, 1, Milano 1994, pp. 194-196.
[1008] Vd. *Acta Apostolorum* 13.
[1009] Cfr. P.L. MAIER, *The Episode of the Golden Roman Shields at Jerusalem*, in *HThR* 42 (1969), pp. 109-121.
[1010] Vd. 4 *reg*. (71,15,14).

della chiesa di Antiochia da lui riportata[1011]. Questo dato offre, allora, un buon indizio circa la disponibilità, da parte di Luca, di una fonte sicura (1,3) poiché dovuta ad un prossimo del tetrarca: Schneider[1012]parla, di «fratello di latte (*milch brother*)» ma anche estensivamente di «compagno di gioventù» e di «intimo di Erode (*aber auch allgemeiner: Jugendgenosee, Vertrauter*)» per cui è legittimo supporre la conoscenza di molti particolari della sua vita.

La stessa precisazione della familiarità di Manaén con Erode, nello stile essenziale degli scritti neotestamentari, che poco concedono alla documentazione (se non quando risulti strettamente strumentale all'esatto inquadramento della narrazione complessiva) induce a non sottovalutarne la portata.

Come afferma Léon Dufour[1013] il dettaglio di un racconto assume valore in rapporto all'insieme e consente di individuare il senso del racconto e, in quest'ottica, Josef Tyson[1014]si spinge a concludere che alcuni seguaci di Gesù provenissero dalla corte del tetrarca («*some members of Herod's court were following Jesus*»).

A queste considerazioni non tralascerei di correlare la notizia contenuta solo in Luca (8,2-3) circa le donne che, insieme ai Dodici, stavano al séguito di Gesù.Fra queste si fa il nome di una certa Giovanna, moglie di Cusa, prefetto (ἐπίτροπος) di Erode; si tratta, dunque, della consorte di un funzionario di rilievo della tetrarchia.

Anche in questo caso, Luca potrebbe aver raccolto (fosse solo indirettamente) ulteriori informazioni sulla vita del sovrano, come sostiene tra gli altri Alfred Plummer[1015]. Diversi elementi permettono dunque di sostenere che l'evangelista fosse in grado di reperire dati da personaggi i quali non potevano non conoscere particolari importanti (e sicuri) della vita di Erode.

A ben vedere, egli riporta un'ampia serie di episodi in proposito e ciò costituisce un aspetto del tutto peculiare rispetto a Giovanni come agli altri sinottici.

Erode Antipa è menzionato tredici volte all'interno del vangelo e due all'interno degli *Acta Apostolorum* [1016]in una serie di vicende che vanno dalla predicazione di Giovanni il Battista (mentre Erode era tetrarca della Galilea, *Lc.* 3,1), al suo arresto (*Lc.* 3,19-20) ed alla morte (*Lc.* 9,9), per continuare con i trabocchetti tesi alla vita di Gesù (*Lc.* 13,31), fino alla denuncia della congiura tramata fra Erode e Ponzio Pilato con le genti e i popoli d'Israele[1017] di cui si alimenta

[1011] Cfr. R.E. BROWN, *La morte del Messia* cit., pp. 760-786; P.L. MAIER, *The Episode* cit., pp. 109-121.
[1012] G. SCHNEIDER, *Jesus vor dem Synedrium, in Lukas, Theologe der Heilsgeschichte,* Königstein 1985, p. 182; A. MITTELSTAEDT, *Lukas als Historiker. Zur Datierung des lukanischen Doppelwerkes*, Tübingen 2006, pp. 49-164; J. BARBEL, *Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen reden. Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar* (*Testimonia. Schriften der altchristlichen Zeit*, 3), Düsseldorf 1963, pp. 21 ss.
[1013] Cfr. X. LÉON-DUFOUR, *Vangeli sinottici* cit., p. 125.
[1014] Cfr. J.B. TYSON, *op. cit*., pp. 239-246.
[1015] Cfr. A. PLUMMER, *op. cit*., pp. 220-241.
[1016] Vd. *Lc.* 3,1; 3,19; 8,3; 9,7,9; 13,31; 23,7-8; 23,11-12; 23,15; *Acta Apostolorum* 13,1 e 27.
[1017] Vd. *Lc.* 4,27.

l'intuizione di Ernest Renan[1018] circa la presenza di una tradizione indicante una corresponsabilità, se non una vera e propria comprimarietà, di Erode con Pilato, circa la sua morte.

Né fa eccezione il semplice accenno, nel terzo vangelo, alla morte del Battista.

Il racconto del suo martirio ad opera di Erode Antipa[1019]è stato taciuto, come precisa Angelico Poppi[1020], poiché Luca omette episodi troppo violenti per la sua sensibilità ellenistica. All'interno del già detto *Ciclo di Pilato* viene confermata, del resto, l'idea di Ernest Renan: «È proprio costui che mi fu consegnato da Erode Archelao, Filippo, Anna e Caifa, e da tutto il popolo affinché lo condannassi. E siccome molti me lo chiedevano con grandi grida, ordinai che fosse crocifisso».

Erode e gli Ebrei pretendono la morte del nazareno anche nel *Vangelo di Gamaliele* (2,27-34 cd. congiura contro Gesù e Pilato), in cui risuonano concetti espressi all'interno dei sinottici.

Ad esempio: il tema della sterilità delle donne prospettato da Luca (23,27-30), torna nello stesso testo di Gamaliele (2,28) come vi trova riscontro quello del timore della reazione popolare ad un'eventuale cattura di Gesù, registrato da Matteo (21,46), Marco (12, 12) e Luca (20,19) e l'intercessione di Claudia Procula a favore del giusto Gesù (Mt. 27,19) che viene amplificata (*Gamal*. 2,31) fino a scorgere che Pilato e sua moglie amavano Gesù come se stessi; anche la flagellazione operata come tentativo per placare gli Ebrei, riferita da Luca (23,16-22), compare nella testimonianza di Gamaliele (2,144) così come vi appare con particolare rilevanza la disputa intorno alle guarigioni operate il giorno di sabato, segno dello scandalo che dovette provocare nei farisei di stretta osservanza[1021].

In Matteo, invece, la menzione del re si ha solo per quattro volte (14,1,3,6), tutte inerenti alla pericope del martirio di Giovanni il Battista contro le otto di Marco, aventi lo stesso oggetto (6,14,16-18,20-22), ad esclusione soltanto di un'invettiva di Gesù contro il fermento dei farisei e quello di Erode (8,15). Per inciso, va rilevato che l'uccisione del Battista, comune a tutti i sinottici, viene confermata anche da alcuni apocrifi neotestamentari: in primo luogo dai *Fram- menti copti* (1,3-6) nonché dalla *Lettera di Erode a Ponzio Pilato* facente parte del ciclo intitolato al prefetto e nel ridetto *Vangelo di Bartolomeo* dove si allude ancora ad Erode quale mandante della decapitazione (5,13).

È chiara l'eco di un dato tralatizio, assai risalente trasmessosi all'interno delle comunità ecclesiastiche primitive.

Giovanni, alla cui scuola di pensiero si debbono l'*Apocalisse* e, probabilmente, le tre lettere apostoliche omonime, non si riferisce mai, invece, al tetrarca.

In definitiva, pare esatto dedurre che i vangeli sinottici abbiano impiegato un

[1018] Cfr. E. RENAN, *op. cit.*, pp. 175 ss.
[1019] Vd. *Mc.* 6,17-29 e *Mt.* 14,3-12.
[1020] Cfr. A. POPPI, *I quattro vangeli* cit., pp. 367-385.
[1021] Vd. *Gamal*. 2,33; *Lc.* 13,10-17; 14,1-6; *Gv.* 5,9-18; 7,22-23; 9,14-16. Credo, tuttavia, che il richiamo contenuto nel *Vangelo di Gamaliele* sia fatto in relazione ai soli sinottici.

filone narrativo relativo ad Erode Antipa ed al suo interessamento circa la vita di Giovanni il Battista, prima, e di Gesù, poi.

Questa tradizione risulta particolarmente ricca all'interno degli scritti lucani. In essi saranno confluite la testimonianza relativa alla morte del Battista ed una seconda rete informativa, accolta dal (o giunta al) solo Luca, contenente gli altri episodi già menzionati. In questi termini, è nel giusto Sherwin White quando afferma che Luca è il meno "sinottico dei sinottici", sebbene anche in questa sede offra informazioni attendibili «two of the three synoptic gospels, Mark and Matthew, are decidedly more synoptic than the third, Luke is remarkable in that his additional materials [...] all technically correct». La testimonianza lucana sarà stata alimentata proprio dai ricordi di Manaén (*Acta Apostolorum* 13,1) e di Giovanni (*Gv.* 8,3), menzionata da Gamaliele solo per il rapporto di *coniugio* con Cusa (2,27), senza indicazione della magistratura di quest'ultimo (parallelamente a *Lc.* 24,10).

Una convergenza così significativa porta a ritenere utile la verifica delle parti relative al filone narrativo riguardante la vita di Erode con ciò che risulta contenuto negli apocrifi del *Nuovo Testamento*[1022]. È inutile ripeterlo. A tali scritti, viene attualmente riconosciuta una funzione concorrenziale dal punto di vista storico, almeno a livello indiziario, mentre fino a qualche tempo fa venivano liquidati sulla base di una inattendibilità pressoché assoluta. È stato ormai abbandonato il presupposto dogmatico secondo cui «seuls les textes canoniques aient eu autorité à enregistrer l'histoire des tout débuts du christianisme»[1023].

Per contro tornano interessanti una serie di dati relativi alla persona di Erode. Nel *Vangelo di Nicodemo*, seguendo una datazione probabilmente tradizionale si parla dell'anno decimo nono[1024] del regno di Erode, figlio di Erode re della Galilea[1025]. Inoltre lo stesso vangelo riferisce la notizia confermata nel *Vangelo degli Ebioniti*[1026]secondo cui Erode fosse re di Giudea[1027].

Talune imprecisioni terminologiche non mutano i termini della questione, tanto è vero che nei testi copti, databili tra il quinto ed il settimo secolo (ma che derivano presumibilmente dalla trascrizione di libri assai più antichi), al capitolo 1,1 si parla correttamente di Erode tetrarca. Simili errori sono plausibili: si pensi, ad esempio, al fatto che, nel riferimento alla cosiddetta strage degli innocenti Celso confonde

---

[1022] Cfr. L. ALGISI, *op. cit*., p. 4; pp.176 ss.

[1023] Cfr. H. KOESTER-F. BOVON, *Genèse de l'Écriture chrétienne*, Turnhout 1991, pp. 509-506; P. GISEL, *Apocryphes et canon: leurs rapports et leur statut respectif. Un questionnement théologique*, in *Apocripha* 7 (1996), pp. 225-234.

[1024] Vd. Rec. gr. a pap. copto di Torino «decimo octavo» in vari manoscritti. Cfr. C. TISCHENDORF, *Acta apostolorum* cit., pp. 44 ss.; ID., *Evangelia Apocrypha* cit., pp. 187 ss.; ID., *Apocalypses* cit., pp. 29 ss.

[1025] Nella *Vendetta del Salvatore*, si accenna più genericamente ai giorni dell'imperatore Tiberio Cesare al tempo del tetrarca Erode.

[1026] Databile per l'inizio del secondo secolo, riportato per frammenti da EPIPHANIUS, *Hares* 30,13,138.

[1027] Ovvero «della Galilea», come riportato, diversamente, dal papiro copto di Torino e da altri manoscritti. Cfr. C. TISCHENDORF, *Acta apostolorum* cit., pp. 44 ss.; ID., *Evangelia Apocrypha* cit., pp. 187 ss.; ID., *Apocalypses* cit., pp. 29 ss.

Erode Antipa con il padre Erode il Grande[1028].

Sempre a proposito della strage, è bene ricordare come essa sia riportata da Matteo (2,16-18) singolarmente senza paralleli negli altri vangeli canonici mentre esiste un significativo accenno, all'interno del *Ciclo di Pilato* (2), nella *Lettera di Erode al prefetto della Giudea* «*mio padre, a causa di Gesù, ricoprì la terra con il sangue di bambini altrui; ed io a mia volta ho decollato Giovanni il battezzatore*» ed in Nicodemo (9,3)

> Audiensque a magis quia rex natus est Herodes perdidit infantes Iudaeorum qui nati sunt in Bethleem (*Erode, udito dai magi che era nato un re, uccise i bambini ebrei che erano nati in Betlemme*).

Un secondo nucleo contiene una tradizione che offrirebbe la motivazione storica della rimozione del fratello di Erode, Filippo, ma probabilmente si fa confusione con l'altro fratello, Archelao, effettivamente caduto in disgrazia e deposto da Augusto nel 6 d.C., a causa delle accuse mosse dal primo contro il secondo.

Infatti, allorché Tiberio passò in Palestina Erode andò a trovarlo mentre in quel tempo Pilato era il prefetto della Giudea e si procede al paragrafo sette capitolo 1, degli stessi *Frammenti*, con l'accusa mossa dal sovrano, presso l'imperatore, contro il fratello Filippo.

La caduta di Filippo viene ripresa al capitolo 2,23 della stessa fonte e serve da introduzione ad una pericope assai preziosa, ove l'inviato di Tiberio, Carios, dice ad Erode: «*Costui* (Gesù) *è degno di essere fatto re di tutta la Giudea e di tutte le terre di Filippo*».

Nel seguito però si racconta come Erode riuscì a corrompere Carios affinché non facesse pervenire a Tiberio la fama di Gesù: «Egli ricevette il denaro dalla mano di Erode e non fece pervenire la pratica a Cesare (*Framm.* 2,26)».

Il tema della regalità di Gesù torna all'interno di una scena racchiusa nel frammento (4,3-4): «le autorità di Tiberio, e con esse Pilato, tentarono una seconda volta di fare Gesù re». Pilato approvò dicendo: «*Con i miracoli e i prodigi che fa, quest'uomo merita veramente d'essere fatto re su tutta la Giudea e contrade limitrofe; da quanto ho udito, quest'uomo è buono e degno di essere fatto re*». Ma Erode non potè sopportarlo senza un sentimento di disprezzo verso il governatore e disse: «*Tu sei un Ponto galileo, straniero, egiziano. Tu non sai nulla della legge. Tu non sei rimasto abbastanza Preside in questa città per conoscere le opere di quest'uomo*. […] *Chiunque va contro gli ordini del re, irrita il re*[1029]*. No! Non vi conviene che Gesù sia re sulla Giudea*[1030]». Fu allora che sorse inimicizia tra Pilato ed Erode a proposito di Gesù[1031].

Come si può notare, il brano riporta la motivazione per cui sarebbero sorte le

---

[1028] Vd. IULIUS HERODES, *Alethès lògos* 1,1,58 «[…] *Essi (i Caldei) rivelarono la cosa al tetrarca Erode, che fece uccidere tutti i bambini nati in quello stesso periodo*».

[1029] Quale richiamo, forse, a *Gv.* 19,15c.

[1030] Vd. *Mc.* 15, 12.

[1031] Per inciso, Pilato con Erode sono dati per egiziani anche nel *Vangelo di Gamaliele*, 11,12,50.

incomprensioni tra Erode Antipa e Ponzio Pilato, una motivazione che non va considerata di completa fantasia se, come pare, il tetrarca aspirò per tutta la vita al titolo di re, senza mai riuscire ad ottenerlo[1032]. D'altronde come si è visto al tema dell'inimicizia fa esplicito riferimento anche Luca (23,11-12)

> ἐξουθενήσας δὲ αὐτὸν καὶ ὁ Ἡρῴδης σὺν τοῖς στρατεύμασιν αὐτοῦ καὶ ἐμπαίξας περιβαλὼν ἐσθῆτα λαμπρὰν ἀνέπεμψεν αὐτὸν τῷ Πιλάτῳ. (12) ἐγένοντο δὲ φίλοι ὅ τε Ἡρῴδης καὶ ὁ Πιλᾶτος ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ μετ' ἀλλήλων: προϋπῆρχον γὰρ ἐν ἔχθρᾳ ὄντες πρὸς αὐτούς. *Allora Erode, con i suoi soldati insultò Gesù e lo schernì, poi lo rivestì di una splendida veste e lo rimandò a Pilato. In quel giorno Erode e Pilato diventarono amici; prima infatti c'era stata inimicizia tra loro (odio reciproco).*

A proposito dell'eventualità che Gesù fosse stato rivestito di una veste regale[1033], Alfred Plummer[1034] specifica come non ci si riferisse ad una sua candidatura (da toga candida) alla regalità, poiché questi era già re.

Per contro mi sembra che lo schema accusatorio proposto contro l'imputato lasci intendere che si vogliano muovere contro di lui addebiti legati alla blasfemìa ed alla sua presunta regalità.

Significativa è la conclusione di Nicodemo (9,5)[1035]

> Gens tua increpavit te tanquam regem: ideoque decrevi primum flagellari te propter statuta imperatorum, et tunc crucifigi in cruce.

Dice il governatore a Gesù:

«*Il tuo popolo ti accusa quale re. Perciò ho decretato che, in osservanza alla legge dei pii imperatori (si tratta della legislazione romana in materia di crimen maiestatis), sia prima flagellato e poi sospeso sulla croce*».

Altro è, dunque, l'accusa storica di *laesa maiestas*, altro è la revisione teologica dei fatti operata dall'evangelista nella quale Gesù è già re ("*already king*").

Tra il brano apocrifo (4,3-4) e la pericope lucana (23,11-12) esiste un importante punto di contatto. Certo, può risultare del tutto incredibile che Pilato affermasse a proposito del nazareno: «*quest'uomo è buono e degno di essere fatto re*» o, addirittura, che le autorità di Tiberio, e con esse Pilato tentassero di fare Gesù re su tutta la Giudea (4,3).

[1032] Cfr. J. BLINZLER, *Il processo* cit., pp. 302 ss.

[1033] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell.* 11,1,1.

[1034] Cfr. A. PLUMMER, *op. cit.*, pp. 230 ss. ([…] *that it was a toga candida to markc him as a candidate for royalty, is not likely: it was to mark him as already king*).

[1035] Il verbo *increpare* sta sia per condannare, sia per strepitare, ciò che potrebbe rappresentare l'eco delle grida della folla testimoniate da *Mc.* 15,8 nonché da *Mt.* 27,24; Luc. 23,18,23 e *Gv.* 18,40 su cui si veda J. COLIN, *Les villes libres de l'orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires*, in *Latomus* 82 (1965), pp. 11-176.

È, però, altrettanto vero che, nel brano il tetrarca sembri interessato a questo aspetto dell'imputazione, come dimostrerebbe, a mio modo di vedere, l'interrogatorio condotto personalmente (lo interrogò con molte domande, ma Gesù non gli rispose nulla, *Lc.* 23,9) sulla scorta del fatto che c'erano là anche i sommi sacerdoti e gli scribi e lo accusavano con insistenza di affermarsi il Cristo re[1036].

Si tratta di quegli stessi personaggi che appena prima, presso Pilato, insistevano nel promuovere l'accusa di sovversione e, quindi, di lesa maestà («costui solleva il popolo, insegnando per tutta la Giudea, dopo aver cominciato dalla Galilea fino a qui (*Lc.* 23,5)». Proprio a questo proposito Zagrebelsky[1037]concorda nel ritenere che Gesù, con la rivendicazione della sua regalità e con l'alludere continuamente alle profezie messianiche del riscatto (politico religioso) d'Israele, abbia fornito motivi specifici a tal proposito.

Il concetto è ribadito, immediatamente dopo nella pericope, dallo stesso Pilato, il quale afferma: «*mi avete presentato quest'uomo come sobillatore del popolo* (*Lc.* 23, 14 a)»; da cui si trae la formale denunzia da parte delle autorità giudaiche contro il nazareno presentato per l'appunto come ribelle. Seppure viziate da una certa teatralità nei particolari (il sorriso teso e minaccioso; l'abbandono del mantello regale; l'avvicinarsi autoritario a Gesù) non mi pare troppo lontana dal vero la ricostruzione fatta da Van Thomas[1038] che vede anche Erode porre all'imputato la domanda: «*sei tu il re dei Giudei*?» («der Tetrarch erhob sich, und das Lächeln auf seinen Lippen war noch beunruhigender und drohender geworden. Er löste die Schnalle seines Umhangs und ging auf Jesus zu. Du bist der Juden König?»). Simon Légasse[1039], ricorda l'episodio di Tessalonica e osserva che il cristiano Giasone fu condotto dai Giudei davanti ai politarchi, i quali lo accusarono di essere tra coloro che agivano contro le leggi di Cesare, ribadendo che ci fosse un altro re, Gesù. La concezione di un "Cristo re" permase solidamente, quantomeno all'interno della cultura ebraica, con una forte valenza giuridica; anche se altri, come Laurentin[1040], hanno cercato di spiegare l'origine del disaccordo tra Pilato ed Erode attraverso l'episodio della strage dei Galilei, narrato nuovamente soltanto da Luca (13,1)

> Παρῆσαν δέ τινες ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ ἀπαγγέλλ οντες αὐτῷ περὶ τῶν Γαλιλαίων ὧν τὸ αἷμα Πιλᾶτος ἔμιξεν μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν.

Riporta l'evangelista che «*in quello stesso tempo si presentarono alcuni a riferire a Gesù di quei Galilei, il cui sangue Pilato aveva mescolato con quello dei loro sacrifici*». Atto di per sé gravissimo, avendo confuso il sangue del-

---

[1036] Vd. *Lc.* 23,2,10.

[1037] Cfr. G. ZAGREBELSKY, Il «*crucifige!*» cit., pp. 7 ss., p. 124.

[1038] Cfr. Y. THOMAS, *op. cit*., pp. 207 ss.

[1039] Cfr. S. LÉGASSE, *Le procès* 2 cit., p. 211. Lo stesso autore di Luca torna sul tema della regalità (in *Acta Apostolorum* 17,6-7).

[1040] Cfr. R. LAURENTIN, *Vie authentique de Jésus Christ*, Paris 1996, pp. 26 ss. che ho letto nella traduzione italiana *Vita autentica di Gesù Cristo*, Milano 1997, pp. 404-405.

l'offerente con quello della vittima; quello del pio israelita con quello dell'animale; in altri termini quello del sostituto[1041] con quello del sostituito[1042].

Bianchi[1043] rileva come il gesto brutale gli avesse inimicato sia il popolo sia il tetrarca di Galilea, che (probabilmente) ne aveva ricevute le doglianze, cosicché l'invio di Gesù ad Erode avrebbe rappresentato «una buona occasione per riconciliarsi». L'ipotesi non è priva di una certa consistenza poiché potrebbe trovare un aggancio testuale nel fatto che le vittime del *praefectus Iudaeae* provenissero proprio dalla Galilea. Si trattava di sudditi di Erode, il quale avrebbe potuto sentirsi leso nella propria autorità, tant'è vero che non sfugge a Alfred Plummer[1044]la circostanza che la diatriba potesse essere stata originata proprio da conflitti di potere («*the cause of enmity may easily have been some dispute about jurisdiction*»).

Nulla all'interno della rappresentazione lucana, autorizza ad interpretare l'episodio come unica ragione dell'inimicizia. È anzi probabile che l'attrito avesse preso corpo intorno ad una serie di elementi d'incompatibilità personale o ad episodi di varia natura, in cui alcuni studiosi[1045] hanno fatto rientrare (a torto, secondo Lémonon[1046]) l'incidente degli scudi dorati, di cui parla Filone[1047], introdotti dal prefetto in Gerusalemme non tanto, forse, per onorare Tiberio, quanto per dileggiare la folla. Allo stesso modo, ma con estrema prudenza, Edith Mary Smallwood[1048] ha indicato il caso dei disordini provocati dal depauperamento del tesoro del Tempio, operato da Pilato per costruire un acquedotto[1049].

Oltre a queste motivazioni (causa dell'odio reciproco) potrebbero aver influito la strage dei Galilei nonché, a mio avviso, un'iniziale tolleranza del *praefectus* nei confronti di Gesù e dei suoi seguaci poco gradita al tetrarca.

Infatti, sempre stando a Luca (13,31-32)

> Ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ προσῆλθάν τινες Φαρισαῖοι λέγοντες αὐτῷ: ἔξελθε καὶ πορεύου ἐντεῦθεν, ὅτι Ἡρῴδης θέλει σε ἀποκτεῖναι. καὶ εἶπεν αὐτοῖς: πορευθέντες εἴπατε τῇ ἀλώπεκι ταύτῃ: ἰδοὺ ἐκβάλλω δαιμόνια καὶ ἰάσεις ἀποτελῶ σήμερον καὶ αὔριον, καὶ τῇ τρίτῃ τελειοῦμαι
> (*In quei momenti si avvicinarono alcuni farisei a dire a Gesù: parti*

[1041] Vd. *Deut*. 12,23 e *per relationem* Gen. 9,5-6; per il fenomeno della sostituzione nel diritto sacro romano cfr. E. BIANCHI, *Fictio iuris*, Padova 1997, pp. 33 ss.

[1042] Si legge nel Levitico 17,11 «ἡ γὰρ ψυχὴ πάσης σαρκὸς αἷμα αὐτοῦ ἐστιν καὶ ἐγὼ δέδωκα αὐτὸ ὑμῖν ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου ἐξιλάσκεσθαι περὶ τῶν ψυχῶν ὑμῶν τὸ γὰρ αἷμα αὐτοῦ ἀντὶ τῆς ψυχῆς ἐξιλάσεται. (*La vita dell'essere vivente è nel sangue e sacrificando sugli altari si espia per i peccati dell'uomo: il sangue infatti, in quanto vita, espia*)».

[1043] Cfr. E. BIANCHI, *op. cit.*, pp. 33 ss.

[1044] Cfr. A. PLUMMER, *op. cit.*, pp. 220-241.

[1045] Cfr. A.D. DOYLE, *Pilate's Career and the Date of the Crucifixion,* in *JThS* 42 (1941), pp. 190-193; P.L. MAIER, *The Episode* cit., pp. 109-121; H.W. HOEHNER, *Herod Atipas*, Cambridge 1972, pp. 19 ss.

[1046] Cfr. P. LÉMONON, *op. cit*., pp. 205-230.

[1047] Vd. PHILO, *Legatio ad Caium* 299-305; *Es.* 20, 4-6 nonché *Deut*. 5,7-10.

[1048] Cfr. E.M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule*, Leida 1976, pp. 140 ss.

[1049] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell*. 2,173-177 e *Antiquit.* 18,60-62.

e vattene via da qui, perché Erode ti vuole uccidere. Egli rispose: andate a dire a quella volpe: ecco io scaccio i demoni e compio guarigioni oggi e domani; e il terzo giorno avrò finito).

Oltre la reinterpretazione pasquale della vicenda ad opera del redattore del terzo vangelo (col richiamo al terzo giorno della resurrezione), resta il dato sicuro della volontà del tetrarca di eliminare definitivamente il nazareno, che doveva trovarsi, presumibilmente, nel territorio appartenente alla propria *potestas*. La volontà omicida di quest'ultimo sarebbe, inoltre, confermata dagli apocrifi copti in cui si pone in bocca a Gesù questa denuncia: «*Erode mi insegue per farmi morire*» (*Framm*. 4,6).

Di Pilato, al contrario, non si dice nulla del genere, sebbene al magistrato romano dovesse essere giunta (a maggior ragione se giunta ad Erode) una qualche informazione sull'attività pubblica del sedicente messia.

Solo al momento della celebrazione del processo, il governatore romano non poteva restare indifferente (come osserva Marta Sordi[1050]) di fronte al fenomeno che si svolgeva sotto i suoi occhi e che, proprio perché interessava le masse popolari palestinesi assumeva necessariamente per Roma un significato politico positivo o negativo.

Si spiega in tal modo perché l'iniziale prudenza di Pilato sia stata riletta (nell'immaginario della comunità cristiana che sta all'origine di *Framm*. 4,3-4) quale espressione di favore per una possibile investitura regale di Gesù.

Solo riconsiderandolo nei termini prospettati, il passo appare consono alla pericope lucana. Letto diversamente comporterebbe una contraddizione non altrimenti sanabile. Ossia, se l'inimiciza fosse stata causata dall'espressione di favore di Pilato verso un'investitura regale di Gesù, il magistrato romano non lo avrebbe inviato al tetrarca della Galilea per ottenere un giudizio (o, comunque, delle informazioni) proprio sull'accusa di lesa maestà a suo carico.

Quanto alla possibilità che il governatore fosse dell'idea di consacrare Gesù re (fatto del tutto inverosimile) mi sembra più aderente alla realtà l'ipotesi di una sua avversione all'idea dell'attribuzione del titolo regale ad Erode, riletta specularmente dalla comunità dei credenti come opposta manifestazione di favore nei confronti di Gesù.

Comunque sia, il lungo *excursus* svolto intorno al luogo di Luca commentato in 23,6-12 ed alle altre fonti apocrife che, in qualche modo, vi si riconnettono, riporta in ogni caso al problema della storicità dell'avvenimento.

Chi propende, più o meno apertamente (ma aprioristicamente), a favore della responsabilità ebraica per la morte di Gesù, trova spianata la strada da un fatto realmente accaduto, qualificandolo al contempo come un ulteriore espediente[1051] di Pilato per salvare l'imputato. Watson[1052] ha classificato l'episodio come un vero e proprio scarica barile «*to pass the buck*».

[1050] Cfr. M. SORDI, *Aspetti romani* cit., pp. 305-311.
[1051] Cfr. R. LAURENTIN, *op. cit.*, pp. 126 ss.
[1052] Cfr. A. WATSON, *op. cit*., pp. 104 ss.

Chi, al contrario, si accosta al processo contro Gesù compenetrando esegesi testuale e conoscenze giuridiche, dubiterà dell'esistenza della prova certa in merito.

Per quanto mi riguarda accoglierei la storicità della pericope nonostante resti lo scoglio del silenzio degli altri evangelisti in generale, e di Giovanni in particolare (i quali nella loro propensione antiebraica avrebbero dovuto dire qualcosa dell'intervento di Erode Antipa, e delle pressioni giudaiche su Pilato).

La risposta non può essere sbrigativa come quella di Messori[1053]quando scrive: «se i tre altri vangeli tacciono, non per questo contraddicono Luca o escludono l'episodio di Erode».

L'episodio va circostanziato nei limiti del possibile grazie ad altri elementi che mi sentirei di trarre, senz'altro, dagli scritti non canonici[1054].

Grazie al filone apocrifo sul quale mi sono variamente soffermato mi pare sia emersa una solida tradizione circa la presenza di Erode Antipa nel processo a Gesù.

Alcuni particolari possono apparire *extravagantes*; altri risentono del richiamo a episodi canonici che si riferiscono a diverse situazioni ma certo nel loro complesso possono aiutare ad inquadrare con maggior sicurezza gli eventi analizzati.

Se l'episodio è accaduto, si è trattato della richiesta di un parere sui fatti, con cui Pilato intese, come giudice, venire a conoscenza di tutti gli elementi cognitivi relativi all'attività di Gesù (l'accusa era che egli avesse sollevato il popolo cominciando dalla Galilea (*Lc.* 23,5).

Non mi pare del tutto fondata l'opinione di Josef Blinzler[1055]secondo cui Pilato non volesse semplicemente un parere ma sperasse in una liquidazione della faccenda da parte di Erode. Questa posizione sarebbe giustificata dal tenore stesso di Luca (23,15): «*anche Erode (non ha trovato colpe) perché ce lo ha rimandato*», il quale indurrebbe la conclusione che il prefetto non avrebbe ragionato così se al tetrarca fosse stato chiesto solo un consiglio: Gesù avrebbe dovuto essergli comunque rimandato.

Se si fosse trattato di un consulto definitivo (nella forma giuridica, o nella sostanza volitiva del prefetto), Pilato non avrebbe potuto procedere alla condanna di Gesù.

A tacere del fatto che, contrariamente a Luca[1056], potrebbe deporre il *Vangelo di Nicodemo*[1057]in cui Pilato domanda alla folla se colui che gli è stato presentato sia lo stesso ricercato da Erode.

Nella recensione greca, si noti addirittura che il tetrarca cerca Gesù per ucciderlo, contraddicendo l'idea del riconoscimento della sua innocenza («*neppure Erode ha trovato colpe*» *Lc.* 23,15).

Il passo apocrifo potrebbe aver risentito l'influsso dell'atteggiamento ostile di Erode, proprio dell'epoca della predicazione di Gesù, riportato anche da Luca (13,31).

[1053] Cfr. V. MESSORI, *Patì sotto Ponzio Pilato* cit., pp. 114-122.
[1054] Vd. soprattutto il frammento 4,3-4.
[1055] Cfr. J. BLINZLER, *Il processo* cit., pp. 302 ss.
[1056] Vd. *Lc.* 23,15.
[1057] Vd. *Nicod*. 9,4.

A questo riguardo gli storici rilevano che si debba essere disposti ad abbandonare la propensione moderna verso una mentalità formalista nel procedere all'analisi dei fenomeni giuridici dell'antichità. Esistettero certo le norme procedurali ma l'organo di applicazione e quello di controllo spesso coincisero.

Nel caso di Luca (23,6-12) nulla impediva al *praefectus Iudaeae* di inserire nella fase del giudizio un momento esterno (sebbene non estraneo) al processo vero e proprio: una sorta di consulto più o meno informale di Erode intorno al fondamento delle imputazioni, così come già adombrato nelle parole di Samuel George Frederich Brandon[1058]. Tanto più ove il contenuto del reato, ad una *sommaria cognitio*, integrava condotte, sia pure plurioffensive, relative principalmente ad illeciti di natura religiosa.

Tutto questo senza dover scorgere, come fa Harold Water Hoehner[1059], un concorso di competenze tra il foro della prefettura e quello della tetrarchia (ipotesi che risponde ad un'eccessiva rigidità dogmatica), né una più o meno velata volontà di Pilato di mettere in imbarazzo Erode, come insinua Jean Pierre Lémonon[1060].

Lo studioso non si accorge che il doppio movente si elide da sé: chi desidera ingraziarsi qualcuno cerca, evidentemente, di evitare metodi che possano creare attrito e viceversa. Che non potesse trattarsi di una vera e propria questione di giurisdizione, bensì di un semplice atto di cortesia tra poteri, solo di fatto, si potrebbe dire, geograficamente (*Lc.* 23,7) concorrenti, lo dimostra la motivazione psicologica del tentativo di riconquista dell'amicizia (*Lc.* 23,12); se il rinvio fosse avvenuto in ragione della giurisdizione del tetrarca, esso avrebbe perduto tutti i risvolti dell'atto di cortesia, avendo in sé quello opposto dell'atto dovuto.

A tacere appena del fatto che Pilato parrebbe avere approfittato, in qualche maniera, dell'elemento favorevole rappresentato dalla circostanza che Erode in quei giorni si trovava a Gerusalemme[1061].

Comunque possa essere interpretata la pericope, l'eco di una responsabilità morale del tetrarca pare aver lasciato una traccia marcata all'interno della tradizione cristiana. Ancora negli apocrifi con la risurrezione, tutti i morti vengono liberati ad eccezione soltanto di Giuda, Caino ed Erode (*Framm.* 5,2) poiché Giuda ha tradito il Signore; Erode ha dato un grande schiaffo sulla faccia di Gesù[1062]; Caino si è elevato contro il suo proprio fratello e lo ha ucciso (*Framm.* 5,3).

Si tratta della condanna eterna, escatologica di cui il personaggio avrebbe avuto sentore ancora in vita, almeno stando al *Ciclo di Pilato*, da cui si traggono

---

[1058] Cfr. S.G.F. BRANDON, *op. cit*., p. 69 «*it is conceivably possible that Filate might have consulted Herod (Antipas), the tetrarch of Gallilee, about a Galilaean accused of sedition, if he had required more information about him*».

[1059] Cfr. H.W. HOEHNER, *Herod Antipas* cit., pp. 44 ss.

[1060] Cfr. J.P. LÉMONON, *op. cit*., pp. 205-230 «*c'était aussi une occasion de se concilier les bonnes grâces d'un prince indépendant bien vu de la cour impériale (cioè da Tiberio), et, peutêtre même, la possibiité de le mettre en difficulté*».

[1061] Vd. *Lc.* 23,7.

[1062] Chiara trasposizione di *Gv.* 18,22.

le due lettere: una di Pilato ad Erode e l'altra di verso opposto, in cui i due personaggi si narrano le vicissitudini subite quale conseguenza del processo contro il nazareno. Se, infatti, il *praefectus Iudaeae* rinfaccia ad Erode: «*Non fu una buona azione quella che, per tua istigazione, feci allorché gli Ebrei mi condussero Gesù, detto Cristo*» (paragrafo n. 1), il tetrarca, nel riconoscere che le disgrazie da cui è stata colpita la sua persona e la sua famiglia sono conseguenza diretta ed immediata dell'uccisione di Gesù, termina affermando: «*ecco che i vermi già escono dalla mia bocca e sto ricevendo la condanna in questo mondo. Ma temo assai più l'altra sentenza per la quale il Dio vivo mi applicherà criteri di giustizia doppiamente severi. Ce ne andiamo fugacemente scomparendo da questa vita dopo appena pochi anni dalla nascita: e qui troviamo il giudizio eterno e la retribuzione delle nostre azioni*» (paragrafi 6-7).

Il passo risente, con ogni probabilità, del ricordo della morte di Erode Agrippa, nipote dell'Antipa e di cui prese subdolamente il posto nel 39 d.C. avendolo denunciato a Caligola come alleato dei Parti e, dunque, traditore di Roma[1063].

La panoramica delle fonti neotestamentarie (canoniche e soprattutto apocrife) relative ad Erode Antipa, molte delle quali mi sembra non abbiano ancora trovato un adeguato commento e, soprattutto, una loro precisa collocazione all'interno di una visione complessiva del problema, incoraggiano le proposte offerte da Massimo Centini[1064], seguite da Massimo Miglietta[1065], le quali si attestano sulle posizioni di Josef Blinzler[1066](riprese, solo in parte, da Rayond Edward Brown)[1067].

All'esito mi appare sufficientemente sicuro che Pilato inviò l'imputato ad Erode non per motivi giuridici ma solo per chiedere un parere autorevole, attesa la stima che Antipa godeva presso l'imperatore.

Contemporaneamente la decisione poneva la stura per liberarsi da una faccenda scomoda, relativa a problematiche che non lo riguardavano.

Inoltre l'occasione ritornava di certo propizia, alla stregua di un autentico atto di cortesia, per ristabilire rapporti più distesi con il tetrarca dopo le note incomprensioni diplomatiche che si erano consumate in passato.

[1063] «E all'istante un angelo del Signore lo percosse, perché non aveva dato gloria a Dio, e divorato dai vermi, spirò». *Acta Apostolorum* 12,23 in stile, come ha osservato L. MORALDI, *Apocrifi* cit., pp. 98 ss., con il *De mortibus persecutorum* di Lattanzio.

[1064] Cfr. M. CENTINI, *Ponzio Pilato* cit., pp. 196-207.

[1065] Cfr. M. MIGLIETTA, *I.N.R.I.* cit., pp. 322 ss.

[1066] Cfr. J. BLINZLER, *Il processo* cit., pp. 302 ss.

[1067] Cfr. R.E. BROWN, *La morte del Messia* cit., pp. 760-786.

La flagellazione-Giotto, Padova, Cappella degli Scrovegni

5. La formazione della prova: *dal rigore istruttorio dell'arresto sinedrile alle libertà retoriche dell'inquisitio imperiale provinciale*

La frase di Matteo sulle false testimonianze[1068] invocate per arrestare Gesù di Nazareth deve intendersi in un senso complementare rispetto a quella riportata più ampiamente da Marco (14,55-56a)

> Οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ ὅλον τὸ συνέδριον ἐζήτουν κατὰ τοῦ Ἰησοῦ μαρτυρίαν εἰς τὸ θανατῶσαι αὐτόν, καὶ οὐχ ηὕρισκον: 56 πολλοὶ γὰρ ἐψευ δομαρτύρουν κατ' αὐτοῦ, καὶ ἴσαι αἱ μαρτυρίαι οὐκ ἦσαν.

Il Sinedrio cercava una prova per far giustiziare il prevenuto ma non la trovava. Infatti molti dichiaravano il falso e le deposizioni non erano concordanti. Ciò significa che il collegio non cercava testimonianze compiacenti (le quali sarebbero state irricevibili, e non avrebbero potuto fondare un capo di accusa plausibile)[1069].

Il brano attesta comunque una frenetica iniziativa del collegio nell'acquisizione delle prove. L'inchiesta percorre, anzi, quasi tutta la vita pubblica di Gesù, sicché la sua predicazione è continuamente punteggiata da vivaci dibattiti con avversari rappresentanti l'autorità (farisei ed erodiani o farisei e sadducei o farisei e sacerdoti e capi del popolo).

La decisione di arrestare Gesù non è stata presa all'ultimo momento: contrariamente a ciò che si è radicato nell'opinione comune ed addirittura nella riflessione di certi storici, è bene premettere che dopo talune sue prime clamorose manifestazioni e soprattutto dopo la prima Pasqua a Gerusalemme quando cacciò i mercanti dal Tempio e presentò segni messianici, i sacerdoti e il Sinedrio stavano raccogliendo materiale probatorio contro di lui.

Il diritto ebraico prevedeva un assoluto rigore nell'assunzione delle prove, come viene non solo sancito dalla *Torah* ma anche dalla *Mishnah*.

Si può pure escludere che le procedure previste dalla *Mishnah* nel trattato *Sanhedrin* fossero già in vigore al tempo di Gesù ma ciò non toglie che esse non fossero molto diverse nella sostanza, giusto il principio di continuità su cui si fonda un diritto giurisprudenziale basato su interpretazioni successive quale era quello dei dottori tannaiti.

[1068] Vd. *Mt.* 26, 59

[1069] Cfr. G. POLARS, *La prova nel processo romano*, Milano 1997; cfr. anche AA.VV., *La preuve*, I, Bruxelles 1964, pp. 47 ss.; A. GIULIANI, *Il concetto classico di prova: la Prova come "Argumentum"*, in *La preuve* cit., pp. 357-388; H. JAEGER, *La preuve judiciaire d'après la tradition rabbinique et patristique*, in *La preuve cit*., pp. 415-594; S. ACCAME, *L'istituzione dell'Eucarestia,* Roma 1968, pp. 61-63; J. BLINZLER, *Il processo* cit., pp. 95-97; L. BOVE, *A proposito del processo di Gesù* cit., pp. 97-98; A. GIGLIOLI, *op. cit*., pp. 156-181; B. COHEN, *Evidence in Jewish Law*, in AA.VV., *La preuve* cit., pp. 103-116; L.G. LÉVI, *La procédure criminelle dans la legislation talmudique*, in *Rev. Ét. Juives* 82 (1926), pp. 173-181; I. DE LA POTTERIE, *La notion de témoignage dans Saint-Jean*, in AA.VV., *Sacra Pagina, Biblioth. Ephemer. Theol. Lovan*, 2, pp. 193-208; G. CASTELLO, *op. cit*., pp. 82-84; G. PUGLIESE, *La prova* cit., pp. 277-348; U. VINCENTI, *Duo genera* cit., pp. 17 ss.; B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale* cit., pp. 110-111; S.I. BONSIRVEN, *op. cit*., pp. 123-139; U. BRASIELLO, *La repressione penale in diritto romano,* Napoli 1937, pp. 42-43; TH. MOMMSEN, *Le droit* 1 cit., pp. 80 ss.

Certo le innovazioni non mancarono: il nuovo diritto venne elaborato dai farisei, con una maggiore attenzione alla tutela delle persone[1070].

Al tempo di Gesù prevalevano i sadducei, con la loro base nella classe sacerdotale, meno inclini a considerazioni umanitarie; eppure, nel processo del Sinedrio ci fu il rispetto delle regole processuali e il rito non fu falsato[1071].

Tante norme riprese dai tannaiti erano già contenute nell'*Antico Testamento*.

Una lettura serena delle fonti evangeliche evidenzia come, prima del processo e in previsione di esso, vi fu una lunga e meditata iniziativa sinedrile, un'inchiesta accurata per acquisire le prove. Né si trattava solo di attenzione malevola; si acquisirono prove di ogni tipo. Tali interventi miravano anche ad ammonire l'indagato, mettendolo in guardia rispetto ad eventuali violazioni della legge che egli potesse commettere: nella *Mishnah* (*Sanhedrin* 5,1) è chiaramente consacrato il principio per cui l'accusato di un delitto debba essere prima avvisato sulla natura delittuosa dell'atto che sta compiendo e solo se risultano chiari l'avvenuto avvertimento e la sua ostinazione nel perseverarvi, l'accusa è formulata in modo sacramentale.

La ricerca delle prove seguì tre direttrici, secondo tre possibili imputazioni:

a) blasfemìa (l'attenzione alle sue parole come quelle sulla ricostruzione del Tempio);

b) violazioni delle regole (la questione del sabato);

c) sedizione (i gesti clamorosi e la questione del tributo a Cesare, secondo la ricostruzione dell'elenco fornito da Luca quale introduzione al processo romano)[1072].

Nei sinottici si legge una sequenza di riunioni sinedrili riconducibili a un'inchiesta su Gesù. Marie Joseph Lagrange[1073] parla di quattro conciliaboli (che

---

[1070] Cfr. A. LOYSI, *Les èvangiles* cit., p. 610; H. WINDISCH, *op. cit*., pp. 20 ss.; K. KAUTSKY, *op. cit*., pp. 10 ss.; PADRE GIACINTO DEL SS. CROCIFISSO, *op. cit*., pp. 341 ss.; G. RICCIOTTI, *Vita* cit., pp. 43-44; S. GAROFALO, *op. cit.*, pp. 286-287; A. JANSSENS DE VAREBEKE, *op. cit*., pp. 504-522; A. STÖEGER, *Vangelo secondo Luca*, 2, cit., pp. 270 ss.; M. MASINI, *op. cit.*, pp. 31 ss.; G. SCNACKENBURG, *op. cit*., pp. 49 ss.; J. BLINZLER, *Giovanni* cit., pp. 84 ss.; J. SCHMID, *op. cit*., pp. 216-217; A. VANHOYE, *op. cit*., pp. 467 e 470; F. HAHN, *Der Prozeß Jesu* cit., pp. 23 ss.; X. LÉON-DUFOUR, *Vangeli sinottici* cit., pp. 315 ss.; ID., *Studi* cit., pp. 19 ss.; L. RANDELLINO, *op. cit*., 78 ss.; L. CERFAUX, *op. cit*, pp. 790 ss.; S. PANCARO, *op. cit*., pp. 15 ss.; G. ZEINER, *op. cit*., pp. 285 ss.; E.P. SANDERS, *Gesù e il giudaismo* cit., pp. 92 ss.; R. SCHNACAKENBURG, *op. cit.*, pp. 58 ss.; J. NEUSNER, *Disputa* cit., pp. 24 ss.; F.MUßNER, *op. cit*., pp. 111 ss.; J.P. MEIER, *op. cit.*, pp. 44 ss.; G. BARBAGLIO, *op. cit*., pp. 89 ss.; B. CHILTON, *op. cit*., pp. 44 ss.; T. SÖDING, *Der Gottessohn aus Nazareth* cit., pp. 327 ss.; ID., *Freundschaft mit Jesus* cit., pp. 44 ss.; J. RINGLEBEN, *op. cit*., pp. 48 ss.; K. HEINZ MENKE, *op. cit*., pp. 48 ss.; A. AMATO, *op. cit*, pp. 65 ss.; F. RINALDO, *op. cit*., pp. 11 ss.; J. RATZINGER, *op. cit*., 1, pp. 44 ss., *op. cit*., 2, pp. 11 ss.; *op. cit*., 3, pp. 12 ss.; R. PENNA, *Gesù di Nazareth* cit., pp. 88-97.

[1071] Cfr. S.I. BONSIRVEN, *op. cit*., pp. 123-139; AA.VV., *La preuve* cit., pp. 44 ss.; A. GIULIANI, *op. cit*., pp. 357- 388; H. JAEGER, *op. cit*., pp. 415-594; S. ACCAME, *op. cit*., pp. 61-63; J. BLINZLER, *Il processo* cit., pp. 95-97; L. BOVE, *A proposito del processo di Gesù* cit., pp. 97-98; A. GIGLIOLI, *op. cit*., pp. 156-181; B. COHEN, *op. cit*., pp. 103-116; L. G. LÉVI, *op.cit*., pp. 173-181; I. DE LA POTTERIE, *La notion de témoignage* cit., pp. 193-208; G. CASTELLO, *op.cit*., pp. 82-84; G. PUGLIESE, *La prova cit*., pp. 277-348; U. VINCENTI, *Duo genera* cit., pp. 89 ss.; B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale* cit., pp. 110-111; U. BRASIELLO, *La repressione* cit. pp. 42-43; TH. MOMMSEN, *Le droit* 1 cit., pp. 80 ss.

[1072] Vd. *Lc.* 23,2 «ἤρξαντο δὲ κατηγορεῖν αὐτοῦ λέγοντες: τοῦτον εὕραμεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ κωλύοντα φόρους Καίσαρι διδόναι, καὶ λέγοντα ἑαυτὸν Χριστὸν βασιλέα εἶναι».

[1073] Cfr. J. LAGRANGE, *La Sinossi dei quattro vangeli*, Brescia 1983, pp. 21 ss.; V. CASTIGLIONI,

segnala nella sua *Sinossi* ai numeri 53, 172, 233 e 239).

In Giovanni (il vangelo più unitario e compatto, dotato di un impianto cronologico coerente) la narrazione, come si è detto, è più precisa, i nessi tra inchiesta e processo sono più evidenziati: la vita di Gesù vi appare come in un grande dibattito, prima nelle piazze e poi nelle aule di giustizia, con il processo vero e proprio quale momento culminante.

Va premesso che quando nei vangeli si parla di farisei o di altri gruppi di persone che contrastano Gesù, non si tratta di categorie generiche (quasi che, ad esempio, tutti i farisei gli fossero avversi; ciò non è affatto vero, come studi recenti evidenziano[1074]) bensì quasi sempre di rappresentanti del Sinedrio, inviati in funzione di ispettori sull'attività del nazareno.

Così quando è usato l'epiteto "Giudei" si tratta non di un'allusione generica al popolo ma di un'indicazione specifica dei capi della nazione: un contrasto tra i capi e il popolo è ben visibile a proposito del primo tentativo di arresto di Gesù (*Gv.* 7,32-39); il Sinedrio invia le guardie per arrestarlo ma queste non eseguono l'ordine e i capi vedendo discussa la loro autorità, giungono a maledire il popolo (*Gv.* 7,37-39).

Ecco allora le accuse che sono state formalizzate nel processo.

a) L'apertura dell'inchiesta.

Il primo allarme consegue all'iniziale manifestazione messianica che è posta da Giovanni nella prima Pasqua a Gerusalemme: Gesù scaccia i venditori dal Tempio (*Gv.* 2,13-17) e, alla richiesta dei Giudei (dei sinedriti) di un segno di autorità per tale comportamento (*Gv.* 2,18), enuncia la profezia sul Tempio (*Gv.* 2,19b)

> Γύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.
>
> Egli dice: «*Distruggete questo Tempio e in tre giorni io lo riedificherò*».

Il senso della risposta meravigliata è in *Gv.* 2,20

> τεσσεράκοντα καὶ ἓξ ἔτεσιν οἰκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος, καὶ σὺ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερεῖς αὐτόν.
>
> «*Si sono impiegati quarantasei anni per fabbricare questo Tempio e tu lo riedificherai in tre giorni?*».

Il tenore della frase è esattamente identico a quello con cui gli verrà obiettato il delitto di bestemmia per essersi attribuito qualità sovrumane.

Nella stessa Pasqua si collocano il dialogo con Nicodemo (*Gv.* 3,21), autorevole rappresentante del Sinedrio cui Gesù si rivela come figlio unico di Dio (*Gv.* 3,17), e l'ambasciata del Sinedrio a Giovanni Battista (*Gv.* 3,22-36), al quale egli non

Mishnaioth, ordine terzo e quarto, Roma 1962, pp. 121-159.

[1074] Cfr. B. FABBRINI, *I capi dei sacerdoti* cit., pp. 155-159.

esita di riferire che Gesù è il messia (*Gv.* 3,28-32) e il figlio di Dio (*Gv.* 3,35-36).

Evidentemente tali affermazioni non potettero essere tollerate.

Risale ad allora quell'avversione dei dottori della legge che induce Gesù a lasciare la Giudea per la Galilea (*Gv.* 4,1-3).

b) I tre conciliaboli e la procedura di avvertimento.

Anche in Galilea non mancarono le tensioni: in occasione della guarigione dell'uomo dalla mano rattrappita, in giorno di sabato, si contestò a Gesù la violazione dei precetti rigorosi sulle feste; ciò costituisce un *leit motiv* nei vangeli sinottici[1075]. Tra Galilea e Giudea vi è l'episodio del pranzo presso un fariseo narrato in Luca (11,37-54) ove, dopo le invettive pronunciate verso scribi e farisei (*Lc.* 11,39-52), essi tentano di sorprenderlo a pronunciare parole capaci di incriminarlo presso le autorità (*Lc.* 11,53-54). Questo fatto è significativo perché fa cogliere un momento tipico dell'inchiesta compiuta su Gesù dal Sinedrio, quello, per l'appunto, della raccolta delle prove[1076]

> Οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι δεινῶς ἐνέχειν καὶ ἀποστοματίζειν αὐτὸν περὶ πλειόνων,
> 54 ἐνεδρεύοντες, αὐτὸν θηρεῦσαί τι ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ.

Si cercò di farlo parlare su varie questioni, tendendogli insidie per sorprendere qualche parola pericolosa dalla sua bocca.

È questo un atteggiamento che si ripete; nota Luca (20,20) ad altro proposito che

> Καὶ παρατηρήσαντες ἀπέστειλαν ἐγκαθέτους ὑποκρινομένους ἑαυτοὺς δικαίους εἶναι, ἵνα ἐπιλάβωνται αὐτοῦ λόγου, ὥστε παραδοῦναι αὐτὸν τῇ ἀρχῇ καὶ τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ ἡγεμόνος.

I sinedriti «*sorvegliandolo, mandarono delle spie, che dovevano fingersi persone giuste, per sorprenderlo su qualche parola, così da poterlo consegnare al magistrato e all'autorità del governatore*».

Il soggetto sottinteso è il collegio sinedrile e si parla di un tentativo di consegna al tribunale romano. Infatti questa notizia viene data appena prima del dibattito sulla liceità del tributo a Cesare. Poiché la disputa verrà effettivamente portata quale accusa dinanzi a Pilato, si comprende come già in quel momento si stava precostituendo la prova per l'accusa di sedizione. Lo stesso concetto riposa nei luoghi paralleli di Marco e di Matteo (*Mc.* 12,13; *Mt.* 22,15).

In tutti i sinottici questa notizia è fatta precedere da un'altra, in cui le autorità cercano di prenderlo[1077]

[1075] Vd. *Mc.* 3,6; *Mt.* 12,14; *Lc.* 6,7-11: donde il primo conciliabolo di cui parla J. LAGRANGE, *op. cit*., pp. 21 ss.

[1076] Vd. *Lc.* 11,53b-54: è il secondo conciliabolo di cui parla J. LAGRANGE, *op. cit*., pp. 21 ss.

[1077] Vd. *Mc.* 12,12 e i paralleli *Mt.* 21,46 e *Lc.* 20,19a: è il terzo conciliabolo indicato da J. LAGRANGE, *op. cit*., pp. 21 ss.

Καὶ ἐζήτουν αὐτὸν κρατῆσαι, καὶ ἐφοβήθησαν τὸν ὄχλον.
«*Ed essi cercavano di prenderlo, ed ebbero timore della folla*».

E ciò, viene detto, perché le autorità giudaiche avevano compreso che la parabola dei vignaiuoli omicidi era stata detta per loro, cioè accusandole di agire contro Dio[1078]. Il racconto è posto nell'ultimo soggiorno a Gerusalemme ma non ci si può qui attenere in maniera precisa a un riferimento cronologico, perché la tecnica narrativa dei sinottici è di raggruppare tematicamente episodi e parole di Gesù. Appare chiaro inoltre che non si pensava soltanto a un processo di fronte al Sinedrio in quanto la raccolta delle prove non riguardava solo l'ortodossia ebraica ma anche l'atteggiamento del prevenuto verso le autorità romane.

La questione del tributo è eloquente e Luca (20, 20b) ne precisa l'intenzione

ἵνα ἐπιλάβωνται αὐτοῦ λόγου, ὥστε παραδοῦναι αὐτὸν τῇ ἀρχῇ καὶ τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ ἡγεμόνος

così da poterlo consegnare al magistrato e all'autorità del governatore.

A questo punto una missione sinedrile in Galilea[1079] ha la funzione di avvertire Gesù circa il suo comportamento eterodosso: proprio come prescriveva la procedura ebraica, attraverso un atto importante per il suo valore formale, preliminare e necessario a ogni successiva azione penale.

c) Le prove sulla blasfemìa.

Tornando a Giovanni è importante leggere quanto accadde nel secondo anno della predicazione, nella festa dei Giudei (*Gv.* 5,1 Pasqua oppure Pentecoste): dopo la guarigione del paralitico alla piscina di Bezatha vi è una vera e propria dichiarazione messianica (*Gv.* 5,17b)

ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι.

Gesù disse: «*Il Padre mio opera sino ad ora ed io pure opero*».

Come era prevedibile l'ostilità si rafforzò (*Gv.* 5,18)

διὰ τοῦτο οὖν μᾶλλον ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι, ὅτι οὐ μόνον ἔλυεν τὸ σάββατον, ἀλλὰ καὶ πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ

«*Per questo i Giudei cercavano ancor più di ucciderlo, perché non solo violava il sabato, ma diceva che Dio era il suo proprio padre, facendo se stesso uguale a Dio*».

E immediatamente segue la dichiarazione della sua missione come figlio di Dio (*Gv.* 5,19-47). Alla festa delle Capanne (autunno del secondo anno) Gesù salì a Gerusalemme, però non pubblicamente (*Gv.* 7,10); infatti lo cercavano (*Gv.*

[1078] Vd. *Lc.* 20,196 e i paralleli *Mc.* 12,12 e *Mt.* 21,45.
[1079] Vd. *Mc.* 7,1 e *Mt.* 15,2. J. LAGRANGE, *op. cit*., pp. 21 ss. la colloca nella tarda primavera del secondo anno della vita pubblica di Gesù.

7,11); circolavano voci a suo riguardo (*Gv.* 7,12), nessuno però parlava pubblicamente di lui per paura dei Giudei (*Gv.* 7,13).

Questo terrore messo in atto dalle autorità giudaiche si ripete in altri luoghi dell'evangelista (*Gv.* 9,22 e 28-34; 19,38a; 20,19a), dove egli non manca di sottolineare un contrasto; non è il popolo a cercare di ucciderlo ma solo i capi.

Infatti gli abitanti di Gerusalemme si meravigliano, dicendo (*Gv.* 7,25-26)

> οὐχ οὗτός ἐστιν ὃν ζητοῦσιν ἀποκτεῖναι; 26 καὶ ἴδε παρρησίᾳ λαλεῖ, καὶ οὐδὲν αὐτῷ λέγουσιν. μήποτε ἀληθῶς ἔγνωσαν οἱ ἄρχοντες ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός
>
> «*Non è questi colui che cercano di uccidere? Ed ecco che parla pubblicamente e non gli dicono nulla: non avranno forse riconosciuto veramente i capi che questi è il Cristo?*».

È qui che riposa il movente principale della decisione del Sinedrio: lasciarlo libero poteva ingenerare nel popolo la convinzione che i capi lo avessero riconosciuto come il "Cristo". E poiché egli si professava messia (*Gv.* 7,29)

> ὅτι παρ' αὐτοῦ εἰμι κἀκεῖνός με ἀπέστειλεν
>
> «*sono da Lui ed è Lui che mi ha mandato*»

ecco allora (*Gv.* 7,30)[1080]

> ἐζήτουν οὖν αὐτὸν πιάσαι, καὶ οὐδεὶς ἐπέβαλεν ἐπ' αὐτὸν τὴν χεῖρα, ὅτι οὔπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ

che cercavano di prenderlo, ma nessuno gli mise le mani addosso.

Dopo una dichiarazione che reca senza dubbio i connotati della blasfemìa (*Gv.* 8,58b) «πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί» (*prima che Abramo fosse, io sono*) si tenta nuovamente di lapidarlo (*Gv.* 8,59).

Alla festa della Dedicazione (dicembre, inizio del terzo anno di predicazione), sotto il Portico di Salomone, alla richiesta dei Giudei di attestare se egli fosse davvero il "Cristo" (*Gv.* 10,24) Gesù non solo conferma la sua messianicità ma aggiunge (*Gv.* 10,30) «ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν[1081]».

Si tenta allora nuovamente di lapidarlo (*Gv.* 10,31) e di arrestarlo (*Gv.* 10,39)

> Ἐζήτουν οὖν αὐτὸν πάλιν πιάσαι, καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τῆς χειρὸς αὐτῶν
>
> «*Gli Ebrei tentarono nuovamente di arrestarlo, ma sfuggì dalle loro mani*».

Non si tratta di un gruppo di gente qualsiasi bensì di persone inviate dal Sinedrio che agiscono d'autorità.

[1080] Qui si inserisce quel tentativo di arresto ordinato dal Sinedrio che andò a vuoto per insubordinazione.

[1081] «*Il mio Padre ed io non siamo che uno*».

A questo punto il dossier probatorio contro il soggetto attenzionato era abbondante, da un momento all'altro poteva scattare l'ordine preciso dell'arresto. È all'indomani della resurrezione di Lazzaro (*Gv.* 11,43-44 verosimilmente nell'inverno del terzo anno di predicazione) che si passa ad un formale decreto di cattura, nella riunione sinedrile descritta da Giovanni (11,47b)

τί ποιοῦμεν, ὅτι οὗτος ὁ ἄνθρωπος πολλὰ ποιεῖ σημεῖα

«*che facciamo, poiché quest'uomo fa molti segni?*».

La conclusione scaturisce dalla perentoria affermazione di Caifa (*Gv.* 11,50)

> οὐδὲ λογίζεσθε ὅτι συμφέρει ὑμῖν ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται
>
> «*è meglio che un uomo solo muoia per la salvezza di tutto il popolo, anziché tutta la nazione perisca*».

Da quel giorno, dunque, la decisione di ucciderlo riferita da Giovanni in 11,53 («ἀπ' ἐκείνης οὖν τῆς ἡμέρας ἐβουλεύσαντο ἵνα ἀποκτείνωσιν αὐτόν») fu assistita da una volontà solenne. Qui non si tratta più di un conciliabolo ma di unavera e propria riunione sinedrile, con i crismi dell'ufficialità. È qui che riposa la distinzione giuridica: il Sinedrio non complotta ma delibera, emette una precisa ordinanza cautelare. Ciò significa che in tutto il territorio di Israele un banditore annunciava alla folla di collaborare per l'effettiva cattura di Gesù. La popolazione fu invitata a indicare dove si trovasse perché fosse arrestato (*Gv.* 11,57); dunque vi fu un avviso con la promessa di una ricompensa[1082]. Gesù si nascose inuna regione vicina al deserto, nella terra di Efraim e rimase là con i discepoli (*Gv.* 11,54).

Quanto durò questo periodo di latitanza non è lecito dirlo, comunque non meno di quaranta giorni, se dobbiamo trarre qualche argomento dalla già letta baraita del *Talmud* babilonese (*Sanhedrin* 43a)[1083].

> […] Il giorno della preparazione della Pasqua venne appeso Yeshu (di Nazareth, aggiunge un manoscritto). Per quaranta giorni prima dell'esecuzione, un araldo aveva camminato dicendo: deve venir lapidato perché ha praticato la stregoneria e ha indotto Israele all'apostasia. Se qualcuno può dire qualcosa in suo favore, lo si lasci venire a difenderlo. Ma poiché nessuno era venuto a testimoniare in suo favore, egli venne appeso il giorno della preparazione alla Pasqua.

[1082] Cfr. J. BLINZLER, *Il processo* cit., pp. 302 ss.

[1083] Vd. *Talmud Baulì, B. Sanhedrin* 43ª. Per il testo originale v. nelle pagine precedenti. Sul punto cfr. S.I. BONSIRVEN, *op. cit.*, pp. 123-139; G. BRANDI CORDASCO SALMENA, *La lettura di Sanhedrin 43a* cit., pp. 387 ss.

Come già osservato, nel brano si trovano alcuni elementi che confermano sorprendentemente la versione evangelica:

1) la menzione della data di *Parasceve* come giorno in cui Gesù venne condannato e le accuse di stregoneria e sedizione[1084], confermate nei vangeli di Marco (3,22) e di Luca (23,2); 2) al bando del Sinedrio rispose uno degli apostoli, Giuda Iscariota; il tradimento consisté nel rivelare il luogo in cui si trovava Gesù, il quale, dopo le pubbliche discussioni, prendeva precauzioni per nascondersi. La cattura aveva previsto diverse soluzioni:

a) prenderlo nella festa, per dargli una punizione esemplare; a tal proposito è illuminante un brano della *Mishnah* (*Sanhedrin* 11,4) in cui rabbi Akiba raccomanda di punire i malfattori, e specialmente gli eretici, proprio in occasione delle solennità religiose, quando a Gerusalemme convenivano molti pellegrini, e ciò perché tale punizione servisse da monito[1085];

b) prenderlo dopo la festa, per timore del tumulto e per maggior sicurezza di una sua condanna quando le folle si fossero diradate; come avverte Matteo (26,5a)

«ἔλεγον δέ: μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ» (*non però durante la festa*).

Questa era forse la decisione prevalente, aspettare che la solennità terminasse, ma intervenne Giuda a mutare i piani.

L'offerta dell'apostolo sembrava concreta, soprattutto se raffrontata al richiamato fallimento delle guardie nel tentativo di cattura; i capi dei sacerdoti pensarono dunque di far arrestare Gesù e condannarlo in tempo prima della festività.

L'arresto si svolse secondo quanto previsto; il traditore guidò le guardie del Sinedrio nell'Orto del Getsemani facendo riconoscere il ricercato mediante il segno del bacio.

Giovanni menziona tra le persone che arrestarono Gesù i servi dei sommi sacerdoti e dei farisei (*Gv.* 18,3) un corpo addetto agli arresti e al mantenimento dell'ordine pubblico in città e in campagna[1086], distinto dalla guardia del Tempio che invece poteva eseguire gli arresti solo all'interno dello stesso.

Nonostante autorevoli opinioni in contrario, la partecipazione di soldati romani all'arresto è da ritenere poco verosimile:

a) il drappello mosse (dicono Matteo e Marco) dal luogo del Sinedrio e non dalla fortezza Antonia;

b) la presenza di una coorte sarebbe stata eccessiva;

c) Pilato non sembra esserne a conoscenza;

d) è significativo che Luca (l'evangelista più informato sul sistema militare romano, tanto da conoscere il nome delle coorti) non accenni ad una presenza romana nel Getsemani.

[1084] Cfr. F. BOVON, *Gli ultimi giorni* cit., pp. 28 ss.; J. BLINZLER, *Il processo* cit., pp. 95-97; S. ACCAME, *op. cit.*, pp. 61-63.

[1085] Sul testo vd. le osservazioni già svolte *supra.*

[1086] Una forza a disposizione non solo del Sinedrio di Gerusalemme ma anche dei Sinedri minori della Palestina, la cui presenza è registrata anche in Giuseppe Flavio.

L'arresto di Gesù fu iniziativa esclusiva delle autorità ebraiche: i poteri di arresto rientravano fra le loro competenze e queste si preparavano a istruire un processo contro di lui.

A completare l'istruttoria intervenne come si è detto, l'interrogatorio dell'ex sommo sacerdote Anna.

Il racconto del quarto evangelista differisce dalla narrazione dei sinottici, in quanto non si sofferma sul processo dinanzi al Sinedrio ma presenta l'episodio, assente negli altri vangeli, del colloquio tra Gesù ed Anna, episodio che si inquadra nell'ottica della ricerca di prove sulla colpevolezza del ricercato. Anna, che viene chiamato sommo sacerdote, non era più in carica, come del resto afferma Giovanni, che indica Caifa (suo genero) come sommo sacerdote in quell'anno (*Gv.* 11,51; 18,24).

Anna lo era stato dal 6 al 15 d.C.: era molto stimato, considerato un prediletto dalla sorte per gli onori avuti[1087]; ben cinque suoi figli erano riusciti ad accedere al sommo ufficio.

Egli intraprese l'interrogatorio da solo, dinanzi ai servi del Sinedrio che avevano condotto Gesù.

Nella sua iniziativa non bisogna vedere un'inchiesta preliminare ufficiale, che in tale forma sarebbe stata sconosciuta alla procedura penale ebraica[1088] bensì un colloquio privato. Non ci sono motivi di carattere giuridico nella traduzione di Gesù ad Anna; probabilmente questi, incuriosito dalla figura dell'arrestato, avrà voluto avere con lui un confronto e Caifa può avervi acconsentito in rispetto dell'autorità del suocero, forse sperando che l'esperienza dell'anziano sacerdote sarebbe servita a procurare informazioni preziose per il processo che doveva seguire[1089].

Il colloquio verte sulla dottrina e sull'insegnamento di Gesù. Tale insegnamento corrispondeva a quello solito dei dottori: parlava per parabole, discuteva su temi di legge e senza negarne l'autorità; aveva al suo seguito discepoli, si faceva chiamare rabbi.

Pur tuttavia esso era differente in vari punti: sull'annuncio di un regno di Dio come già presente enon più proiettato verso il futuro nonché sulla rivendicazione di una pretesa messianica. Si tratta di innovazioni tali da giustificare i sospetti che Anna (a giudicare dalla replica di Gesù) sembra nutrire, di considerarlo capo di una sorta di società segreta: il sommo sacerdote interrogò Gesù riguardo ai suoi discepoli e alla sua dottrina (*Gv.* 18,19). Egli respinge le accuse dichiarando di avere sempre svolto la sua attività in pubblico (*Gv.* 18,20-21)

> ἐγὼ παρρησίᾳ λελάληκα τῷ κόσμῳ: ἐγὼ πάντοτε ἐδίδαξα ἐν συναγωγῇ καὶ ἐν τῷ ἱερῷ, ὅπου πάντες οἱ Ἰουδαῖοι συνέρχονται, καὶ ἐν κρυπτῷ ἐλάλησα οὐδέν. τί με ἐρωτᾷς; ἐρώτησον τοὺς ἀκηκοότας τί ἐλάλησα αὐτοῖς: ἴδε οὗτοι οἴδασιν ἃ εἶπον ἐγώ.

[1087] Vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit*. 18,26 ss. e 20,197 ss.
[1088] Cfr. J. BLINZLER, *Il processo* cit., pp. 95-97.
[1089] In tal senso J. BLINZLER, *Il processo* cit., pp. 95-97 e anche J. IMBERT, *op. cit*., pp. 74-85.

Dice Gesù:

> «*Io ho parlato palesemente al mondo. Ho sempre insegnato nella sinagoga e nel Tempio dove si adunano tutti gli Ebrei e nulla ho detto in segreto. Perché mi interroghi? Interroga quanti udirono ciò di cui io parlai a loro. Ecco, quelli sanno che cosa ho detto*».

È come se fosse contestata la validità di un tale interrogatorio, soprattutto se si tratta di cose esposte pubblicamente che possono essere verificate con la chiamata di testimoni.

Tanta impudenza, del tutto inconsueta per un imputato[1090], suscita la reazione di una delle guardie, che lo percuote (*Gv.* 18,22); la risposta di Gesù spiega però che egli non abbia voluto mancare di rispetto (*Gv.* 18, 23)

> εἰ κακῶς ἐλάλησα, μαρτύρησον περὶ τοῦ κακοῦ
>
> «*se ho parlato male, prova che è male*».

L'interrogatorio di fronte ad Anna, non approda a nulla e Gesù viene portato presso Caifa, cioè nel luogo ove sarà tenuta la riunione ufficiale.

È da ritenersi che il colloquio con Anna, probabilmente poco significativo da un punto di vista giuridico, sia servito per indagare meglio sulla duplice natura dei reati da ascrivergli: da una parte la questione dell'ortodossia per completare l'inchiesta circa il reato di blasfemìa, dall'altro però la questione della sedizione, per verificare, cioè, se Gesù appartenesse ai movimenti sediziosi armati che avevano l'epicentro in Galilea. Né può essere taciuto che nel contenuto della blasfemìa per come perpetrata, potessero scorgersi i contorni della *laesa maiestas* romana.

L'accusa di sedizione per Gesù e i suoi apostoli, unitamente alla *laesa maiestas* avrebbero di certo interessato il governatore.

È probabile che il semplice fatto di essere un galileo insospettisse le autorità: nell'episodio del rinnegamento, proprio nel cortile del palazzo, dove sedeva il collegio, l'accusa che Pietro respinge è quella di essere galileo (*Mc.* 14,70 b)

> ἀληθῶς ἐξ αὐτῶν εἶ: καὶ γάρ Γαλιλαῖος εἶ
>
> «*Veramente tu sei di quelli: infatti sei galileo*».

La discussione coinvolge anche le guardie che avevano arrestato Gesù (*Gv.* 18,18 e luoghi paralleli di tutti i sinottici) ed è naturale che esse pensassero al motivo della sedizione più che a quello dell'eterodossia del prigioniero.

Si potrebbe anche sostenere che l'interrogatorio davanti ad Anna avesse una certa ufficialità, una specie di inquisizione generale su tutti gli addebiti, del cui risultato avrebbe potuto fruire il genero Caifa quale presidente del Gran Sinedrio.

Si è già detto come alcuni facciano rientrare nell'autonomia del collegio il

[1090] Giuseppe Flavio infatti riferisce che gli imputati avevano cura di rendere il loro atteggiamento il più ossequiante possibile.

potere di istruire processi anche penali, con l'unico limite del divieto di eseguire sentenze di morte, potere che spettava al prefetto di Giudea.

Così nei casi in cui i sinedriti desiderassero condannare a morte qualcuno, dovevano rimetterlo al governatore: prima però dovevano indicare accuse valide secondo il diritto romano. Il governatore poteva, al più, in base ai suoi ampi poteri discrezionali, tenere conto di alcune esigenze prospettategli senza attenersi necessariamente al deliberato ebraico.

Ma perché il Sinedrio avrebbe celebrato un processo di cui non poteva eseguire la sentenza? La via più breve sarebbe stata quella di promuovere direttamente l'accusa di fronte al governatore. Al riguardo, però, giova insistere sul punto che una sentenza emanata dal Sinedrio poteva costituire un forte monito per la popolazione, era di estrema importanza far conoscere che il massimo organo del popolo d'Israele considerava blasfemo quel predicatore che aveva osato proclamarsi figlio di Dio.

Non vi furono irregolarità nel processo ebraico. Ogni apparente incongruenza (basata sui tempi troppo brevi in cui si sarebbe svolto il processo e sulle presunte riunioni notturne del Sinedrio, vietate dalla procedura) va risolta alla luce delle fonti.

Da una lettura attenta dei testi evangelici risulta che il processo ebraico non si svolse né di notte né in una sola giornata. A questo proposito, come ho già rilevato, è di molto interesse il contributo di Annie Jaubert[1091], che vede il dispiegarsi dei momenti processuali alla luce della duplicità dei calendari religiosi, quello ufficiale lunare che poneva la Pasqua al 15 Nisan (in quell'occasione, un sabato) e quello biblico antico, solare, seguito dagli esseni e con ogni probabilità anche dalla comunità di Gesù, che poneva la Pasqua al 12 Nisan (in quella occasione, un mercoledì); ciò risulta anche da fonti cristiane e da un'attenta lettura dei vangeli, le cui apparenti incoerenze sono risolte dalla studiosa[1092].

Gesù ha celebrato la cena non il giovedì ma la sera del martedì (poiché la giornata iniziava al tramonto, il giorno di mercoledì 12 Nisan), data in cui cadeva la Pasqua del calendario biblico antico. E sempre di martedì sera avvenne l'arresto nel Getsemani; nella notte l'interrogatorio informale di Anna; al mattino di mercoledì il processo dinanzi a tutto il Sinedrio; l'emanazione della sentenza al giovedì mattina e nella stessa mattinata l'inizio del processo dinanzi a Pilato; nella serata l'interrogatorio di Erode; la sentenza di Pilato si colloca nella mattinata di venerdì, come anche la *Via Crucis*, con la morte e la deposizione di Gesù prima del tramonto, quando sarebbe iniziato il giorno di Pasqua secondo il calendario allora vigente.

I vangeli, sottolinea Annie Jaubert[1093], non hanno elementi che escludano la cronologia dei tre giorni ma al contrario la suggeriscono: così in Luca (22,66) e in

[1091] Cfr. A. JAUBERT, *La date de la dernière* cit., pp. 159 ss.; P. BENOIT, *Rec. a A. Jaubert, La date* cit., pp. 590-594.
[1092] Cfr. A. JAUBERT, *La date de la dernière* cit., pp. 173.
[1093] Cfr. A. JAUBERT, *La date de la dernière* cit., pp. 150 ss.

Matteo (26,67) si fa riferimento a due sedute del Sinedrio in due giorni differenti. Accettando la soluzione della studiosa francese si superano numerose difficoltà:

a) il Sinedrio avrebbe arrestato Gesù non alla vigilia di Pasqua bensì il martedì sera e avrebbe giudicato Gesù non di notte (come espressamente vieta la *Mishnah*) ma di giorno, emanando la sentenza il giorno successivo al dibattimento (come ancora impone la *Mishnah*), il giovedì;

b) non ci sarebbero giorni vuoti nella narrazione evangelica (dal martedì al giovedì);

c) non ci sarebbe conflitto tra le notizie dei sinottici e quelle di Giovanni (che indica perentoriamente la vigilia della Pasqua, 14 Nisan) riguardo al giorno della crocifissione; e dalle indicazioni dei sinottici sull'ultima cena risulta che è impossibile trattarsi dello stesso giorno della Pasqua ufficiale.

In definitiva Gesù dalla casa di Anna fu condotto da Caifa, dove passò la notte in attesa della riunione del Sinedrio.

La casa del sommo sacerdote in carica fu anche il probabile luogo di riunione del Sinedrio in quegli anni.

È mattina quando si riunisce il collegio, come doveva essere secondo la regola e come il *Vangelo di Luca* esattamente attesta (22,66)

> Καὶ ὡς ἐγένετο ἡμέρα, συνήχθη τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ,
> ἀρχιερεῖς τε καὶ γραμματεῖς
>
> «*Appena venne giorno, si radunò il consiglio degli anziani del popolo, gran sacerdoti e scribi, e lo condussero nel loro Sinedrio*».

Nell'aula si trovavano tutti i sommi sacerdoti, anziani e scribi (*Mc.* 14, 53); sono quindi riunite formalmente le tre categorie che secondo Giuseppe Flavio componevano il consiglio di Gerusalemme.

Dalla *Mishnah* si sa che i sinedriti, in numero di settantuno nel *plenum*, ma bastava un minimo di ventitrè, erano disposti a semicerchio (*Sanhedrin* 4,3a), mentre l'imputato e i testimoni prendevano posto in mezzo.

Vi era una regolamentazione rigorosa del dibattimento: solo dopo l'esposizione delle circostanze attenuanti potevano essere esposte le aggravanti; e prima di aprire il dibattito ci si assicurava che né l'accusatore né l'imputato né i testimoni avessero legami di parentela con i giudici.

Il dibattimento ebbe inizio con l'esame dei testimoni (*Mc*. 14,55; *Mt.* 26,59).

Nella procedura ebraica sono particolarmente importanti, poiché non vi è pubblica accusa, sono loro a servire da accusatori[1094]e nelle condanne a morte, per responsabilizzarli, gettavano la prima pietra della lapidazione[1095].

Per convincere di un delitto era necessaria l'evidenza della testimonianza ma

---

[1094] Cfr. J. BLINZLER, *Il processo* cit., pp. 95-97.

[1095] Vd. *Deut*. 17,7 «[…] καὶ ἡ χεὶρ τῶν μαρτύρων ἔσται ἐ αὐτῷ ἐν πρώτοις θανατῶσαι αὐτόν καὶ ἡ χεὶρ παντὸς τοῦ λαοῦ ἐ ἐσχάτων καὶ ἐξαρεῖς τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν. (*La mano del testimone sarà la prima a colpirlo nell'esecuzione; poi la mano di tutto il popolo*)».

non era sufficiente quella di uno solo[1096] mentre l'assoluzione poteva essere pronunciata anche sulla base di un'unica deposizione favorevole. Anzi, in una causa penale, se il testimone sapeva di essere il solo a deporre, e tuttavia si presentava dinanzi al tribunale, era perseguito per diffamazione[1097].

Filone Alessandrino[1098] afferma, contro i discorsi sofistici dei retori greci, la bontà dell'ancorarsi a un dato sicuro, di correzione e di controllo: l'esperienza umana è fallibile e dunque non si può confidare nella deposizione di un solo testimone per quanto autorevole egli sia.

La norma particolarmente rigida sulla necessità della duplice testimonianza, disposta a favore dell'imputato, si applicò anche nel processo a Gesù.

Essa persiste nella comunità cristiana[1099].

L'Esodo (23,1) proibisce la falsa testimonianza ma le continue allusioni che vi rivolge l'*Antico Testamento* mostrano che il divieto dovette essere spesso trasgredito[1100].

La storia di Susanna in appendice al *Libro di Daniele* è scritta apposta per sottolineare l'attenzione da prestare ai testimoni e in polemica contro i giudizi affrettati (13,48b)

> οὕτως μωροί οἱ υἱοὶ Ισραηλ οὐκ ἀνακρίναντες οὐδὲ τὸ σαφὲς ἐπιγνόντες
>
> «*È stata condannata una figlia di Israele senza maturo giudizio e senza chiara conoscenza*».

Al falso testimone il *Deuteronomio* prescrive come pena quella prevista per la colpa di cui aveva accusato l'imputato (*Deut*. 19,18-19: così anche in *Daniele* 13,61-62 per i due falsi testimoni accusatori di Susanna). Dei testimoni contraddittori tratta anche il *Talmud* babilonese (*B. Sanhedrin* 8b-9b;41a; 69a).

Talune persone erano incapaci a testimoniare sia per le qualità fisiche o morali sia per la loro relazione con l'imputato. Non potevano testimoniare i parenti, cioè il padre, i fratelli, i fratelli del padre, i fratelli della madre, il marito della sorella, il marito della sorella del padre, il marito della sorella della madre, il marito della madre, il suocero e il cognato della moglie. Questi, i loro figli e i loro generi; e il suo figliastro (*Sanhedrin* 3,4); ma è valevole la testimonianza di colui che era

---

[1096] Vd. *Num.* 33,30b (*un solo testimone non può deporre contro una persona per condannarla a morte*); *Deut.* 17,6a (*il condannato sarà messo a morte in seguito alla deposizione di due o di tre testimoni*); *Deut*. 19,15a (*un solo testimone non potrà prevalere nei confronti di un uomo*); vd. anche TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquit.* 4,15.

[1097] Cfr. E. YALON, *La procédure criminelle dans la legislation talmudique* in *Mélanges offerts à M. Israel Lévi par ses élèves et ses amis à l'occasion de son 70e anniversaire* in *Rev. Ét. Juives* 82 (1926), pp. 173-181.

[1098] Vd. PHILO, *Legatio ad Caium* 302.

[1099] Vd. 2 *Cor*. 13,1; 1 *Tim.* 5,19; un cristiano che non può risolvere una disputa con un fratello espone il reclamo a due o tre testimoni prima di portarlo dinanzi all'intera adunanza: *Mt.* 18,16; gli apostoli sono testimoni della vita e della morte e della resurrezione di Gesù: *Gv.* 15,27; 21,24; 1Ep. *Gv.* 1,2; 4,14.

[1100] Vd. 1 *Reg.* 21,10-13; *Prov.* 6,19; 12,17; 12,19; 19,5-9; 21,28; 14,25; *Psalm*. 27,12; 35,11 ss.

imparentato con l'imputato al momento dell'azione e gli fosse divenuto poi estraneo (*Sanhedrin* 3,4). Non potevano testimoniare né l'amico di nozze né il nemico (cioè chiunque per odio non gli parla da tre giorni *Sanhedrin* 3,5). Non potevano testimoniare il giocatore di dadi, l'usuraio e quelli che fanno commercio con prodotti dell'anno settimo (*Sanhedrin* 3,3: nell'anno sabbatico era infatti vietato coltivare la terra). Non potevano testimoniare il ladro, lo spergiuro, il sacrilego, il pubblicano, l'uomo immorale[1101]. Erano inabili a testimoniare il minore di tredici anni, l'irresponsabile, il sordomuto o il muto (infatti la testimonianza era orale), il cieco (il testimone doveva essere oculare), lo schiavo, la donna (ma gli evangelisti assegnano a Maria Maddalena, la fondamentale testimonianza sulla resurrezione di Gesù).

Prima dell'audizione dei testi, il tribunale li ammoniva a pesare ciascuna parola, in vista delle conseguenze che potevano derivarne e di non parlare solo per sentito dire (*Sanhedrin* 4, 5)

> הכתוב לפיכך נברא אדם יחידי ללמדך שכל המאבד נפשאחת [מישראל] מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא וכל המקיים נפש אחת מישראל מעלה עליו אבא גדול מאביך ושלא קיים עולם מלא ומפני שלום הבריות שלא יאמר אדם לחבירושל הקדוש ברוך הוא שאדם יהו מינין אומרים הרבה רשויות בשמים ולהגיד גדולתולזה ומלך מלכי המלכים הקדוש ברוך טובע כמה מטבעות בחותם אחד וכולן דומין זה הראשון ואין אחד מהן דומה לחבירו לפיכך כל הוא טבע כל אדם בחותמו של אדם נברא העולם ושמא תאמרו מה לנו ולצרה הזאת והלא אחד ואחד חייב לומר בשבילי והוא עד או ראה או ידע אם לא יגיד וגומר ושמא תאמרו מה כבר נאמר (ויקרא ה) לנו לחוב בדמו
>
> של זה והלא כבר נאמר (משלי יא) באבוד רשעים רנה:

Si introducevano i testimoni che venivano intimoriti in tal modo:

«*forse parlate per supposizione, per aver sentito dire, oppure pensate: abbiamo udito dire da un altro testimonio, oppure da persona degna di fede. E si rilevava il valore della vita umana e la colpa inespiabile di contribuire all'effusione di sangue innocente: in processi di sangue, del sangue suo e del sangue dei suoi discendenti, rimane responsabile chi depone fino alla fine del mondo*».

Quindi, concesso il tempo necessario a riflettere e magari a ritrattare (cosa possibile fino al momento della deposizione) iniziava l'escussione dei testi.

Essi venivano fatti giurare alzando la mano (*Gen*. 14,22; *Es*. 6,8; *Deut*. 32,40).

Il giuramento (*alah* = maledizione) era accompagnato da imprecazioni, spesso solo presupposte: «*Possa Dio farmi* [...] *se quel che dico non è vero*».

Lo spergiuro era punito con severità, già nel Decalogo (*Es*. 20,7; *Deut*. 5,11) e nel *Codice di Santità* (*Lev*. 19,12)[1102].

[1101] Cfr. L.G. LÉVY, *op. cit*., pp. 173-181.

[1102] Le formule contemplavano di giurare per la vita il nome di Dio (*Iud*. 8,19; 1 *Sam*. 14,39-45; 19,6; talora anche per la vita di colui cui ci si rivolgeva: 1 *Sam*. 1,26; 20,3; 2 *Sam*. 15,21), oppure il

Come si accennava la deposizione doveva essere orale e non poteva usarsi interprete.

I testi venivano interrogati ciascuno separatamente, in assenza degli altri, secondo quanto risulta dal *Libro di Daniele* nell'episodio del già detto processo di Susanna (*Dan*. 13,51-59) e nella stessa *Mishnah*: «*in qual modo si esaminano i testimoni? S'introducono in una stanza e s'incute loro timore; si licenzia quindi tutta la gente, si intrattiene soltanto il più importante tra loro. Poi s'introduce il secondo; se si trova che le loro deposizioni concordano, allora si tratta la questione*[1103]».

I magistrati ponevano prima di tutto delle domande pregiudiziali: «*Lo conoscete? L'avete ammonito?* (*Sanhedrin* 5,1)».

Cioè:

a) «*conoscete esattamente l'individuo che denunciate, siete sicuri di non ingannarvi sulla sua persona*?;

b) «*avete avvertito l'individuo al momento del crimine?*».

Senza avvertimento non potevano essere emanate né la pena di morte né la flagellazione, poiché non era sicuro che al *tempus commissi delicti* l'incolpato fosse pienamente responsabile e si doveva ammettere che se egli avesse avuto coscienza della gravità del suo atto non lo avrebbe commesso; l'avvertimento doveva avvenire con frasi di questo tenore:

«*Sai tu che commetti un atto criminale? E che sei passibile di pena di morte o di flagellazione, secondo la gravità dell'atto?*».

Doveva anche essere stabilito attraverso una testimonianza che il criminale avesse compreso l'avvertimento: egli doveva aver replicato a colui che richiamava la sua attenzione sul caso: «*Nondimeno, lo faccio*[1104]».

Occorreva inoltre che i testimoni si fossero trovati l'uno accanto all'altro al momento della perpetrazione del crimine o che comunque avessero potuto vedersi reciprocamente o che avessero scorto colui che avvertiva il criminale nel momento dell'attentato; ma se l'uno di essi assisteva al delitto guardando da una finestra e un altro da un'altra senza potersi vedere reciprocamente, la loro deposizione era considerata come isolata e senza valore[1105].

Le domande che venivano fatte ai testimoni erano di due specie, fondamentali e secondarie; le prime erano quelle da cui dipendeva tutto il seguito del processo, a cui i testi dovevano dare risposte ferme, tra queste soprattutto le sette domande

---

nome è testimone (*Gen*. 31,50-53; 1 *Sam*. 20,12; *Ier*. 42,5); il nome è tra me e te (1 *Sam.* 20,23) e altre. Ma il nome di Dio non poteva esser pronunciato e veniva sostituito con quello di cose ritenute sacre: Gerusalemme, il Tempio, l'oro del Tempio, l'altare, la vittima, il cielo. I Sapienti mettono in guardia contro l'eccessiva abitudine di giurare (*Sirac.* 23,9-12). La parola di un uomo sincero è sufficiente: ribadisce Gesù: il vostro linguaggio sia sì sì, no no, ché il di più viene dal maligno (*Mt.* 5,37). Anche nell'interrogatorio di Gesù è conservata in Matteo la richiesta di giuramento fatta dal Sommo Sacerdote all'imputato: ti scongiuro per il Dio vivente: dicci se tu sei il Cristo (*Mt.* 26,63).

[1103] Vd. *Talmud Baulì*, *B. Sanhedrin* 2b; 29a; 30b-31a; 37a; 40a-40b; 56a e 9a e *Sanhedrin* 3,6.

[1104] Cfr. L.G. LÉVY, *op. cit*., pp. 173-181.

[1105] Cfr. L.G. LÉVY, *op. cit*., pp. 173 ss.

relative al tempo della commissione del reato: in quale settennio (rispetto al giubileo)? In quale anno (del settennio)? In quale mese? Ai quanti del mese? In qual giorno (della settimana)? In qual'ora? In qual luogo? (*Sanhedrin* 5,1).

Le altre concernevano circostanze particolari: di che cosa si è servito l'assassino per compiere il delitto, che vestiti portava, quale il loro colore e via dicendo.

La differenza tra i due tipi di domande è ben rimarcata nella *Mishnah* che spiega la differenza che passa tra domande inquisizionali ed altre domande esaminatorie. Nelle prime se uno dice non so, tutta la testimonianza è valida; mentre per le altre, se anche uno dice non so, anzi persino se ambedue dicono non sappiamo, la testimonianza è valida. Sia per le domande inquisizionali, sia per le esaminatorie, se vi è contraddizione, la testimonianza è invalida (*Sanhedrin* 5,2).

I vangeli riferiscono che furono esclusi solo testimoni di accusa, nulla si dice di testimoni a discarico e ciò può corrispondere ai fatti; se ce ne fossero stati, non avrebbero mancato di riferirle.

Voglio ripetermi: anche nel *Talmud* viene detto che non si trovò nessun testimone a discarico e poiché nessuno andò a deporre in suo favore, Gesù venne appeso il giorno della preparazione alla Pasqua[1106].

La più forte reazione del prevenuto contro tale mancanza (dunque contro la codardia dei suoi), è nell'affermazione dinanzi ad Anna (*Gv.* 18, 21b)

> ἐρώτησον τοὺς ἀκηκοότας τί ἐλάλησα αὐτοῖς: ἴδε οὗτοι οἴδασιν ἃ εἶπον ἐγώ
>
> «*Interroga quanti udirono ciò di cui io parlai a loro. Ecco, quelli sanno che cosa ho detto*».

I vangeli non forniscono dati ma è verosimile che i testimoni attestassero atti e detti di Gesù tali da accusarlo: la questione del sabato, del tributo, della resurrezione, del divorzio, della cacciata dei profanatori dal Tempio, dei miracoli e delle affermazioni messianiche.

Di certo dovettero essere intese come blasfeme due dichiarazioni: la rivendicazione di rimettere i peccati (*Mc.* 2,7 e paralleli); l'autoproclamazione che lui e il padre fossero una cosa sola (*Gv.* 10,30-36).

Un secondo gruppo di testimonianze riguarda invece la profezia sul Tempio (*Mc.* 14,58). Questa è l'esatta deposizione dei testi[1107]

> ὅτι ἡμεῖς ἠκούσαμεν αὐτοῦ λέγοντος ὅτι ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω
>
> «*Lo abbiamo sentito dire: "Io distruggerò questo Tempio fatto da mani d'uomo, e in tre giorni ne fabbricherò un altro che non sarà fatto da mani d'uomo"*».

[1106] Vd. il più volte invocato *Talmud Baulì, B. Sanhedrin* 43a.

[1107] Vd. anche in *Mc.* 15,29; *Mt.* 26,61; 27,40; *Gv.* 2,19; Luca non riferisce il detto, ma mostra di conoscerlo negli *Acta Apostolorum* 6,14.

Molti vi vedono un reato diverso dalla bestemmia, cioè quello della sedi- zione, ma a ben vedere l'accusa è proprio quella. Il detto di Gesù sul Tempioè riferito dal *Vangelo di Giovanni* all'inizio della sua vita pubblica in questi termini (*Gv.* 2,19b)

Λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν

«*Distruggete questo Tempio ed io in tre giorni lo riedificherò*».

Al processo invece i testimoni accusarono il prevenuto di aver detto "distruggerò". È interessante notare come nella profezia si deve distinguere: 1) una parte di minaccia (l'eventuale distruzione) e 2) una parte di affermazione messianica (la ricostruzione).

La prima sarebbe stata già grave in sé, sia che egli avesse detto "*distruggerò questo Tempio*" come riferirono quei testimoni, sia anche "*distruggete questo Tempio*" (ove il distruggere non è un invito ma solo una condizione, la protasi di un periodo ipotetico: se distruggerete, io […]).

L'imputazione della minaccia di abbattere il Tempio era particolarmentegrave; la distruzione di edifici di culto era annoverata in tutta l'antichità tra i massimi delitti.

Per gli Ebrei in particolare, la posizione del Santuario nella vita religiosa e civile era tale che anche solo l'ipotesi di una sua rovina volontaria palesava un crimine capace di giustificare la bestemmia.

Era blasfema persino la semplice profezia sulla distruzione pur causata da altri.

Anche in via di mera eventualità la frase era pericolosa: si veda l'antecedente di Geremia, che per avere predetto la distruzione del Tempio (non certo da parte sua ma dei Babilonesi) fu tratto in giudizio dinanzi al tribunale regio e accusato come passibile di pena capitale da parte dei sacerdoti e dei profeti (*Ier*. 26,1-19).

Ma non era su ciò che i giudici puntavano; la frase, accanto alla *pars destruens*, contiene una *pars construens* assai più grave: «*e io lo ricostruirò in tre giorni*», con l'aggiunta di quel contrasto tra il Tempio fatto da mani d'uomo e quello ricostruito non da mani d'uomo, chiaramente allusivo (nella frase così riportata dai testimoni) a ben altro autore, dunque allusiva ad una figliolanza divina in modo del tutto speciale.

E fu proprio questa seconda parte della profezia a destare scalpore nel momento in cui Gesù l'aveva pronunziata (*Gv.* 2,20).

Sul punto tuttavia i testimoni non furono concordi (*Mc.* 14,56 e 59).

L'annotazione evangelica sulla discordanza dei testi è preziosa in quanto indica che il Sinedrio seguì scrupolosamente la procedura, attenendosi alle prescrizioni, che attestano un tipo di processo formale e ben scandito nei tempi e nelle modalità di assunzione delle prove.

Può destare meraviglia che i testimoni, probabilmente scelti con oculatezza tra tanti per formare il capo di accusa, non abbiano fornito versioni concordi.

Ci fu forse un errore di "regia"[1108]; ma ciò dimostra la solidità e la serietà dell'*iter* procedurale, dato che bastava la minima differenza nell'esposizione delle circostanze per invalidare la prova.

Nel processo sinedrile, rispetto al regime istruttorio, v'è una ben strutturata previsione che può giungere perfino al cavillo, ma che è ben impostata a tutela del reo: nel diritto ebraico tutto è incentrato sulla importanza della persona umana e sulla presunzione di innocenza che vi costituisce un cardine essenziale.

Visto l'insuccesso ottenuto con l'esame testimoniale il sommo sacerdote Caifa passò ad esperire un altro strumento onde consentirgli di trovare ele- menti di prova a carico.

Nella tensione di una scena drammatica, Gesù e Caifa, massima autorità del popolo giudaico, sono l'uno di fronte all'altro (*Mc.* 14,60b)

οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν

Domanda il sommo sacerdote:

«*Non rispondi niente? che cosa attestano costoro contro di te?*».

Il suo intervento è perfettamente consequenziale, si coordina in modo naturale con l'escussione dei testi. In effetti essi non furono del tutto inutili; seppure il mezzo istruttorio non poté essere ricevuto formalmente, dovette costituire un indizio da cui partire per le successive indagini.

Nella relazione testimoniale, se la prima parte conteneva un'evidente falsità ("*Io distruggerò*"), nella seconda invece erano riportate fedelmente le parole di Gesù: «*In tre giorni ne costruirò un altro non fatto con mani d'uomo* (*Mc.* 4,58b)».

L'espressione «*non fatto con mani d'uomo*» non riproduce *ad litteram* la frase incriminata ma è indubitabile che ne rendesse il senso, ed era una vera e propria affermazione messianica: sia che la ricostruzione si riferisse al Tempio in muratura o al Tempio del corpo (ma tale senso allegorico non era facile a intendersi), l'allusione si rivolgeva a un atto sovrumano.

Chi mai può fare un Tempio non con mani d'uomo se non Dio stesso e il suo messia, che avrebbe comandato agli angeli?

Ecco allora spiegato l'intervento di Caifa e il suo alzarsi portandosi al centro dell'assemblea. Il sommo sacerdote non considera affatto liquidate le due testimonianze anzi sembra servirsene come base d'accusa, cogliendo bene il senso blasfemico di quelle frasi riportate dai testi e invita l'imputato a rispondere sul loro contenuto: «*che cosa asseriscono costoro contro di te?*»

La domanda ha un suono severo, solenne e preoccupato, come se egli avesse colto la terribile indicazione del reato di bestemmia punibile con la morte, come a dire: asseriscono proprio questo? Ma Gesù non risponde.

Il silenzio è la sua migliore difesa, dal momento che l'esame dei testi a carico è fallito e il Sinedrio non ha prove.

[1108] Cfr. J. BLINZLER, *Il processo* cit., pp. 95-97.

Il dibattimento arranca in una fase di stallo. Se ne avvede l'accorto Caifa, che dunque passa a un'altra iniziativa, ponendo la domanda decisiva (*Mc.* 14,61)

σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ?

Gli chiede:

«*Sei tu il Cristo, il Figlio del Benedetto?*»

formulando la domanda in maniera di supplica, sicuro che Gesù non potrà sottrarsi a una risposta se glielo richiede in nome dell'Altissimo.

La solennità della domanda viene enfatizzata da Matteo (26, 63)

> ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, ἵνα ἡμῖν εἴπῃς εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ

Vale a dire:

«*io ti scongiuro per il Dio vivente dicci se tu sei il Cristo Figlio di Dio*».

È da notare il rilievo imponente che nella narrazione evangelica è attribuito a questo contesto, costruito con sapienza letteraria di grande efficacia volta ad avvertire che quanto dirà Gesù costituisce la massima affermazione messianica.

L'imputato, il quale con il prudente silenzio difensivo avrebbe potuto sostenere in modo vincente il processo, si vede obbligato a parlare, per rispetto della verità[1109]

> ἐγώ εἰμι, καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ

Così risponde:

> «*Io lo sono, e voi vedrete il Figlio dell'Uomo assiso alla destra dell'Onnipotente venire con le nubi dal cielo*».

A questo punto il sommo sacerdote ha ottenuto la prova che cercava e, strappandosi le vesti, esclama (*Mc.* 14,63-64)

> τί ἔτι χρείαν ἔχομεν μαρτύρων; ἠκούσατε τῆς βλασφημίας: τί ὑμῖν φαίνεται; οἱ δὲ πάντες κατέκριναν αὐτὸν ἔνοχον εἶναι θανάτου
>
> «*Che bisogno abbiamo ancora di testimoni? Avete inteso la bestemmia che ve ne pare? E tutti sentenziarono che era reo di morte*».

È in questa risposta che Caifa trova l'affermazione capace di essere considerata blasfemìa. Ma essa non è da intendersi come confessione, è qualcosa di essenzialmente diverso. Se fosse stata tale, da sola non sarebbe bastata alla condanna.

La confessione dell'imputato non era infatti sufficiente; in tutto il mondo antico, e anche nel processo ebraico e nel processo provinciale romano a differenza di quanto avviene in molti sistemi moderni, non era ritenuta vincolante per il giudice, che doveva cercare altri elementi a riscontro di chi si autoaccusasse, in virtù di un assioma per cui l'uomo è il più prossimo parente di se stesso, e un parente non è abilitato a deporre quale teste[1110].

[1109] Vd. *Lc.* 14,62

[1110] Cfr. L.G. LÉVY, *op. cit.*, pp. 173-181.

La confessione è l'ammissione di un fatto delittuoso; ma Gesù non afferma di aver commesso un reato: la sua risposta riguarda la qualità della sua persona, non ciò che egli può aver fatto. Egli risponde candidamente di essere quella figura sovrumana che sarebbe venuta sulle nubi, secondo la profezia di Daniele[1111].

È proprio da questa asserzione che i giudici fanno discendere il più gravedei delitti, la bestemmia, poiché egli si è fatto uguale a Dio: uguale al più po- tente dei re quindi anche degli imperatori romani, di cui è lesa la maestà.

La contestazione del reato peraltro avviene in flagranza: Gesù ha commesso lì per lì, alla presenza di tutti, un crimine in udienza, che dunque non abbisogna di testimoni, poiché in quel caso la testimonianza coincide con il giudizio e Caifa può esprimersi in tal modo: «*Che bisogno abbiamo ancora di testimoni?* (*Mc.* 14, 63 e paralleli)».

Tutti i presenti hanno udito la bestemmia. Questo spiega anche il rituale dello stracciarsi le vesti (*Mc.* 14, 63; *Mt.* 26, 65) quale atto obbligato: di fronte a ciò il sommo sacerdote non può tacere.

Molti hanno sostenuto che egli con quel gesto e con quelle parole, abbia agito in modo improprio, poiché le norme prescrivevano che si esprimesse per ultimo e il giudizio dovesse cominciare dai membri meno importanti del Sinedrio; ma si può replicare che l'atto di Caifa non è da ascriversi alla fase della sentenza.

Egli non interviene ancora per la dichiarazione di voto bensì per un atto doveroso come presidente del tribunale durante l'interrogatorio, cogliendo nella risposta stessa dell'imputato quel capo di accusa che inutilmente aveva cercato attraverso i testimoni.

La flagranza di reato sostituisce ogni altra prova. L'espressione del giudizio da parte del collegio giudicante verrà solo dopo, e non è Caifa a pronunciarsi ma i sinedriti, dietro la sua domanda formale:

> «*Che ve ne pare? Ora essi rispondendo, dissero: è reo di morte* (*Mt.* 25,66)»;
> «*che ve ne sembra? Ora, tutti sentenziarono che egli era reo di morte* (*Mc.* 14,64b)».

Ma vi è di più. Neppur allora viene emanata la pronuncia: quell'udienza si chiude con la convocazione dell'assemblea per l'indomani, secondo il rito regolare sinedrile.

Il processo riprende, per la votazione e l'emanazione della pronuncia, di mattina presto come i vangeli attestano fedelmente: Matteo (27,1) e Marco (15,1a)

> Πρωΐας δὲ γενομένης συμβούλιον ἔλαβον πάντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ κατὰ τοῦ Ἰησοῦ, ὥστε θανατῶσαι αὐτόν
>
> «*Venuto il mattino, tutti i Gran Sacerdoti e gli anziani del popolo tennero consiglio contro Gesù, per farlo morire*».

[1111] Quel Figlio dell'Uomo (*Dan.* 7,13-14) che aveva stimolato la riflessione di alcuni circoli israeliti ma che dal Sinedrio era accettato solo come immagine letteraria non come realtà concreta.

> Καὶ εὐθὺς πρωῒ συμβούλιον ποιήσαντες οἱ ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν πρεσβυτέρων καὶ γραμματέων καὶ ὅλον τὸ συνέδριον
>
> «*E subito, il mattino, i gran sacerdoti, fatto un consiglio con gli anziani, gli scribi e tutto il Sinedrio*».

Si è giunti ormai al giovedì mattina se si deve prestar fede alla cronologia di Annie Jaubert[1112].

In conclusione si può argomentare la correttezza formale dell'istruttoria sinedrile. Basta far attenzione allo scrupolo seguito nell'escussione dei testimoni. In effetti le autorità ci tenevano a condannare Gesù per blasfemìa e ci tenevano a far sì che ciò accadesse nel modo più rigoroso, proprio perché, pur non potendo dare esecuzione a sentenze di morte ancorché emanate validamente, esse conservavano comunque la forza di un giudizio morale molto importante per Israele.

Quel preteso messia, che tanto seguito aveva avuto nel paese, veniva giudicato dal sommo tribunale ebraico come un bestemmiatore, la peggiore accusa possibile. Si può immaginare il rilievo che tale giudizio potesse assumere presso il popolo, soprattutto a Gerusalemme nei giorni di Pasqua.

Certo i sinedriti sapevano che la relativa sentenza di blasfemìa, *sic et simpliciter*, non avrebbe avuto valore di fronte alle leggi romane e forse sarebbe stato più semplice arrestare Gesù e consegnarlo direttamente al governatore, che fra l'altro si trovava in quei giorni a Gerusalemme; ma proprio il fatto che non fu seguita questa via breve, prova che il collegio tenesse in particolar modo ad una soluzione ortodossa.

Va da sé che per poter dare la morte al condannato occorresse un'accusa capace di sorreggere un deliberato valido anche per Roma.

Ecco allora i sinedriti portare Gesù da Pilato, cercando dal loro materiale probatorio un capo di imputazione efficace in tal senso.

Per la Pasqua, massima solennità del popolo ebraico, saliva a Gerusalemme un numero impressionante di Ebrei provenienti da tutto il mondo. In quell'occasione il governatore si spostava da Cesarea, sua normale residenza, a Gerusalemme dove alloggiava nella fortezza Antonia sovrastante il Tempio.

Il suo compito, in un evento che coinvolgeva un numero considerevole di persone, era di fare in modo che non vi fossero disordini e che la festa si svolgesse nella maniera più ordinata.

In tali frangenti i sinedriti si trovano nella necessità di formulare un'imputazione sulla base della quale Pilato fosse indotto a una pronuncia di morte, poiché l'accusa di blasfemìa intesa nel senso ebraico non avrebbe avuto significato per il governatore romano dinanzi al quale si apre un nuovo processo, indipendente da quello giudaico ma giustificato da fatti più o meno identici: in cui i membri del collegio assunsero il ruolo, come si è detto, di accusatori (*delatores*) e di fornitori di prove.

Il processo romano provinciale seguiva il rito della *cognitio extra ordinem*, con carattere inquisitorio, in cui il governatore godeva di ampia discrezionalità nell'in-

[1112] Cfr. A. JAUBERT, *La date de la dernière cit*., pp. 149 ss.

terrogazione dei testi, degli accusatori e dell'imputato, rimanendo vincolato solo dalla motivazione della decisione. Ne deriva che l'azione penale era promossa d'ufficio; tuttavia l'iniziativa poteva essere presa, da *delatores* che non rivestivano un carattere formale bensì di meri informatori.

Il governatore doveva innanzi tutto accertarsi della propria competenza rispetto al caso presentatogli e valutare la fondatezza dell'accusa (pur se non era obbligato ad attenervisi, sempre in base al principio inquisitorio).

Fu dunque data la parola ai sinedriti per sapere di che cosa accusassero il prevenuto: al riguardo mentre Marco e Matteo forniscono un resoconto piuttosto scarno, Luca e Giovanni sono prodighi di particolari.

Il primo mostra l'intento del collegio di non alludere a motivi religiosi e indica i tre ordini di accuse (23,2) già riferiti

> τοῦτον εὕραμεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ κωλύοντα φόρους Καίσαρι διδόναι, καὶ λέγοντα ἑαυτὸν Χριστὸν βασιλέα εἶναι
> «1) *L'imputato incitava la gente alla rivolta*;
> 2) *proibiva di pagare il tributo a Cesare*;
> 3) *affermava di essere il Cristo re*».

È proprio l'ultima che spinge Pilato a istruire il processo.

Tale affermazione poteva presupporre la commissione di un *crimen maiestatis*[1113], di origini antiche ma che a quel tempo, modificato dalla *Lex Iulia maiestatis*, ricomprendeva un'ampia serie di ipotesi, tra cui ogni atto contro la personalità dell'imperatore.

Pretendere di essere re in una provincia procuratoria poteva considerarsi atto di *laesa maiestas*, in quanto la pretesa urtava con la suprema signoria ivi esercitata da Roma (e le accuse di sedizione e di rifiuto del tributo potevano costituire indizi tali da corroborare l'idea della commissione del reato).

Salvo quanto si è rilevato, e non potendo qui dirne più diffusamente, sulla base soprattutto degli apocrifi di Pietro e di Nicodemo, credo si possa argomentare un carattere plurioffensivo della condotta criminale sottoposta all'autorità romana.

Il fatto che Gesù si fosse detto re, integrava la bestemmia per gli Ebrei ma anche la *laesa maiestas* romana.

Le aperture della dottrina più recente, tra cui in particolare Massimo Miglietta[1114],

---

[1113] Cfr. C. FERRINI, *op. cit*., pp. 336 ss.; TH. MOMMSEN, *Le droit* 2, cit., pp. 234-236; B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale* cit., pp. 117-118; E. CANTARELLA, *op. cit*., pp. 190-192; C.D. PEDDINGHAUS, *Die Enstehung der Leidensgeschicthe*, Heidelberg 1965 pp. 24 ss.; A. PLUMMER, *op. cit*., pp. 230 ss.; J. COLIN, *op. cit*., pp. 11-176; G. PUGLIESE, *Linee generali dell'evoluzione del diritto penale pubblico durante il principato*, in *ANRW* 2/14 (1982), pp. 723-725; J. BLINZLER, *Il processo* cit., pp. 302 ss.; V. GIUFFRÈ, *La repressione* cit., pp. 8 ss.; W. FRICKE, *op. cit*., pp. 67 ss.; S.LÉGASSE, *Le procès* 1 cit., pp. 44 ss.; J.P. LÉMONON, *op. cit*., pp. 67 ss.; M. CENTINI, *Ponzio Pilato* cit., pp. 196-207; F. MORALPI, *op. cit*., pp. 89-94; G. LONGO, *Ponzio Pilato* cit., pp. 133-158; B. FABBRINI, *I capi dei sacerdoti* cit., pp. 151-196; ID., *La deposizione di Gesù nel sepolcro* cit., pp. 97-178; G. CASTELLO, *op .cit*., pp. 44 ss.; K. ROSEN, *op. cit*., pp. 78-84.

[1114] A più riprese ma soprattutto in *I.N.R.I.*, cit.

aprono varchi in proposito, i quali meriterebbero una più accurata disamina.

Il governatore chiede a Gesù (*Mt.* 27,11; *Mc.* 15,2; *Lc.* 23,3; *Gv.* 18,33)

Σύ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων

«*Sei tu il re dei Giudei?*»

e il prevenuto risponde

Σύ λέγεις

«*Tu lo dici*».

Giovanni si sofferma a descrivere meglio il colloquio (*Gv.* 18,36)

> ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου: εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμή, οἱ ὑπηρέται οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο ἄν ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις: νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν. «*il mio regno non è di questo mondo; se fosse di questo mondo, la mia gente avrebbe combattuto perché io non fossi dato nelle mani dei Giudei; ma il mio regno non è di quaggiù*».

Pilato si convince che quella pretesa di regalità non possa costituire pericolo per l'impero. Ma egli comprende altrettanto bene che il Sinedrio vuole fermamente la morte dell'imputato.

Comincia quindi quella faticosa ricerca verso soluzioni con cui mandare libero Gesù senza però far torto al collegio.

Dal racconto evangelico non sembra emergere altro mezzo di prova utilizzato dal governatore se non quello del libero interrogatorio.

A differenza del processo ebraico, non si è forse neppure tentato di utilizzare lo strumento della testimonianza per quanto occorra osservare il dato, attestato dai vangeli, della precarietà del materiale probatorio. Sul punto ritornerò da qui a breve.

Già nel processo ebraico non furono trovate vere prove, fallì la testimonianza, fallì in parte l'interrogatorio, finché non si giunse alla domanda diretta sulla messianicità del prevenuto e alla commissione di un reato in udienza; e se testimoni coerenti non furono trovati per il processo ebraico è da ritenersi, a maggior ragione, che non ve ne fossero nemmeno per quello romano. Ciò era del resto ininfluente, considerati gli schemi di assunzione della prova più liberi, soprattutto nel sistema provinciale.

Al governatore, secondo il regime inquisitorio della *cognitio extra ordinem*, che non prevedeva né la sistematicità delle tipologie di reato da perseguire né una precisa scansione processuale, era lasciato ampio potere di ricercare la verità dei fatti, senza la necessità di una formale accusa, essendo sufficiente la mera notizia di reato per istruire il processo. Inoltre il magistrato aveva ampia libertà nella valutazione delle prove. *Giova iuris pendi.* Momento fondamentale del processo risultava, non tanto il dibattimento quanto la fase terminale, la sentenza, in cui il magistrato dava sintetico conto delle scelte adottate, irrogando il tipo di sanzione che più reputava consono, non essendo vincolato a una specifica pena come

accadeva nel sistema dell'*ordinaria cognitio*[1115].

Inoltre la libera discrezionalità del magistrato gli consentiva di poter fare a meno di rigide prove, potendo ricercare la verità attraverso gli strumenti più adatti.

Deve infine osservarsi che in ogni tipo di processo penale romano, anche in quello ordinario delle *quaestiones*, mancava quell'attenzione istruttoria che si è visto così presente nel mondo ebraico[1116].

Nei giuristi lo studio del meccanismo probatorio comincia a farsi strada solo tardi e in maniera sporadica. Come osserva Giovanni Pugliese[1117], presso i giuristi di epoca classica si riscontra un disinteresse per lo studio della prova (e del resto più che per le vere prove, c'è forse maggior interesse per ciò che oggi definiremmo le prove indirette, indizi, argomenti di prova, mezzi capaci di dare solo una conoscenza fattuale secondaria e probabilistica).

In altri termini ci si trova di fronte ad una vera e propria penuria di fonti giuridiche. Ciò d'altronde ha una spiegazione. Se solo in epoca tarda i giuristi cominciano ad interessarsi in maniera sistematica alla prova, e solo per i casi più eclatanti, ciò non è da attribuirsi, spiega ancora Pugliese[1118], alla loro proverbiale riluttanza verso l'astrazione concettuale e la sistematica giuridica, quanto al fatto che il regime della prova rimase sempre di esclusivo interesse dei retori[1119].

Nel sistema accusatorio delle *quaestiones* i retori cercavano argomentazioni persuasive per i *iudices ante*; tendevano a dimostrare non solo il fatto ma anche e soprattutto la bontà della loro tesi nei confronti di quella altrui con tecniche che involgono la fondatezza del principio di diritto sostenuto: cui era giusto applicare proprio quello individuato[1120].

I pochi accenni al modo di assunzione della prova si rinvengono per l'epoca classica, non nei testi dei giuristi ma nei trattati dei retori: la *Rhetorica ad Herennium*, le opere di Cicerone (soprattutto *De oratore* e *De inventione*) e di Quintiliano che *nell'Institutio oratoria* vi dedica uno spazio considerevole[1121].

[1115] Cfr. U. BRASIELLO, *La repressione* cit., pp. 42-43; M. REISER, *op. cit*., p. 234 ss.; F. HAHN, *Der Prozeß Jesu* cit., pp. 23 ss.; J. MOLTMANN, *op. cit.*, pp. 160 ss.; R. BULTMANN, *op. cit*., pp. 17 ss.; R. PESCH, *Das Markusevangelium, Zweiter Teil, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Freibürg-Basel-Wien 1977, pp. 14 ss.; R. SCHNACKENBURG, *op. cit*., pp. 15 ss.; J. RATZINGER, *op. cit*., 1, pp. 189-227; ID., *Gesammelte Scriften: Teologie der Liturgie, Herder*, Freibüg, Wien 2008, pp. 20 ss. che ho letto nella versione italiana *Opera omnia*, vol. 11, *Teologia della Liturgia*, Città del Vaticano 2010, pp. 14 ss.

[1116] Cfr. S. PIETRINI, *Sull'iniziativa nel processo criminale romano (IV-V secolo)*, Milano 1996, 41ss.; G. ZANON, *Le strutture accusatorie della cognitio extra ordinem nel principato*, Padova 1998, 81 ss.; S. GIGLIO, *Il problema dell'iniziativa nella cognitio crininale. Normative e prassi da Augusto a Diocleziano*, Torino 2009, pp. 14 ss.

[1117] Cfr. G. PUGLIESE, *La prova* cit., pp. 339 ss.

[1118] Cfr. G. PUGLIESE, *La prova* cit., pp. 330 ss.

[1119] Cfr. G. PUGLIESE, *La prova* cit., pp. 334 ss.

[1120] Cfr. G. PUGLIESE, *La prova* cit., pp. 340 ss.

[1121] Cfr. G. SPOSITO, *Il luogo dell'oratore. Argomentazione topica e retorica forense in Cicerone*, Napoli 2001, pp. 132 ss.; L. PELLECCHI, *Innocentia eloquentia est. Analisi giuridica dell'Apologia di Apuleio*, Como 2012, pp. 306; ID., *Per una lettura giuridica della «Rudens» di Plauto*, Faenza 2012.

Queste ragioni sono valide relativamente alla procedura penale ordinaria ma non possono essere estese nella stessa misura alla *extraordinaria cognitio*, ove manca proprio la presenza dei retori.

Eppure anche in questa, l'interesse dei giuristi verso il regime della prova è precario, forse proprio per l'opposta ragione, secondo cui tutto ciò che vi attenesse fosse affidato alla discrezionalità del magistrato.

Solo lentamente maturò l'attenzione della giurisprudenza, che cominciò tardi a dare qualche ordine alle norme imperiali emanate via via sull'argomento: in un'epoca assai posteriore a quella in cui si svolgono gli eventi della passione.

Tutto il processo era condotto secondo la libera *inquisitio* del magistrato, il quale valutava quali prove introdurre, ed è ovvio che in tale ottica la più importante finisse per essere l'interrogatorio, tanto che il più delle volte vi rimaneva assorbita la testimonianza[1122]. Ma vi è ancora di più. Nel processo provinciale l'acquisizione degli elementi probatori sembra basarsi sull'arbitrio del governatore[1123].

È bene allora volgersi rapidamente ai principali mezzi descritti dalle fonti romane per poi considerare quali di essi possano essere stati utilizzati da Pilato. L'*Institutio oratoria* di Quintiliano, comparata con altri testi dei giuristi che si sono occupati del tema, è un apporto efficace per trarne ulteriori elementi di argomentazione[1124]. Quintiliano propone la distinzione già delineata da Aristotele[1125] tra prove che sono generate dalla retorica e prove che si colgono al di fuori della stessa:

1) le prime sono dette *artificiales* (ἔνεκνα), 2) le seconde sono dette *inartificiales* o non tecniche (ἄτεκνα)[1126].

Le prove *artificiales* o intrinseche alla retorica sono quelle addotte alla causa dall'esterno («*quae extrinsecus adducuntur in causam*»)[1127]: ovvero l'oratore doveva tirarle fuori dalla sua arte retorica («*quae est tota in arte*»)[1128], quasi crearle grazie al suo ingegno («*quas ex causa traheret ipse et quodam modo* gigneret»[1129]) per fornire ele-menti aggiunti capaci di persuadere «*constat rebus ad faciendam fidem adpositis*[1130]».

Le fonti retoriche le considerarono di primo piano: la *Rhetorica ad Herennium* e il *De inventione* di Cicerone ne trattano diffusamente, tanto che Quintiliano se ne lamenta[1131], capovolgendo l'ordine ed esponendole per ultime.

[1122] Cfr. TH. MOMMSEN, *Le droit* 1, cit., p. 80.

[1123] Cfr. G. PUGLIESE, *La prova* cit., pp. 277-348; U. VINCENTI, *Duo genera* cit., pp. 44 ss.; B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale* cit., pp. 110-111; U. BRASIELLO, *La repressione* cit., pp. 42-43; TH. MOMMSEN, *Le droit* 1, cit., 1, pp. 90 ss.; A. GIULIANI, *op. cit.*, pp. 357-388; H. JAEGER, *op. cit*., pp. 415-594; S. PIETRINI, *op. cit.*, pp. 19 ss.

[1124] Vd. QUINTILIANUS, *Institutio oratoria* 5,1,1.

[1125] Vd. ARISTOTELES, *Rhetorica* 1,2,2.

[1126] Vd. QUINTILIANUS, *Institutio oratoria* 5,1,1.

[1127] Vd. QUINTILIANUS, *Institutio oratoria* 5,1,1.

[1128] Vd. QUINTILIANUS, *Institutio oratoria* 5,8,1.

[1129] Vd. QUINTILIANUS, *Institutio oratoria* 1,1.

[1130] Vd. QUINTILIANUS, *Institutio oratoria* 5,8,1.

[1131] Vd. QUINTILIANUS, *Institutio oratoria* 1,2c.

Queste prove si distinguono[1132]in *signa* o prove di fatto, *argumenta* o prove di ragionamento e *exempla*:

1) *signa* e *indicia* sono elementi colti dall'osservazione ma sono *artificiales* perché è il retore a dare un indizio il valore di *signum* attraverso la sua arte di convincimento. Deve trattarsi però di un *signum* dubbio che si presti cioè ad essere discusso[1133]. Nella pratica i *signa* e gli *indicia* avevano un'importanza considerevole, la loro acquisizione al processo costituiva uno degli scopi dell'*inspectio* ordinata dal magistrato. In D. 27,3,20 (Papinianus 2 *resp*.)[1134] si concede il permesso all'erede che aveva accusato un terzo di aver avvelenato il defunto di prendersi i beni ereditari, alla condizione che egli conservasse gli indizi atti a provare il crimine («*salvis probationis indiciis*»);

2) argumenta[1135]: si tratta del ragionamento congetturale, un'arma dialettica del retore che introduceva giudizi basati su supposizioni. Era strumento privilegiato dei retori[1136]; se ne trovano pochi esempi nei giuristi (D. 48,18,1,4 Ulpianus 8 *de off. procons.*); (D. 49,16,5,6 Menenius 2 *de re milit*.); (*Paul. Sent*. 5,14,1), i quali ne consigliavano l'uso solo come elementi complementari o per supplire alla carenza di prove (D. 49,16,5,6 Menenius 2 *de re milit*.)[1137], da usarsi in ogni modo prima della tortura[1138]. Interessante è notare come Quintiliano consideri gli aspetti oggettivi ma anche quelli soggettivi, quali l'indole o la famiglia di appartenenza dell'imputato, dimostrando di studiare anche la psicologia del reo e l'aspetto soggettivo del reato;

3) *exempla*: servono per dimostrare che il caso di cui si sta trattando presenti margini simili a quelli già noti cosicché dalle sue caratteristiche si possa riconoscerlo come fatto analogo a quello dell'esempio addotto. Così il chiedere una guardia personale è indizio di tirannide come negli esempi di Dionigi Siracusano, Pisistrato e Teagene di Megara. L'uso di *exempla* può trovarsi (pur non essendo indicati con questo nome) anche in fonti giuridiche: Ulpiano (D. 48,19,6,1)[1139];

1132 Vd. QUINTILIANUS, *Institutio oratoria* 5,9,1.

1133 Vd. QUINTILIANUS, *Institutio oratoria* 5,9,3.

1134 Vd. D. 27,3,20 (Papinianus 2 *resp*.) «*alterius curatoris heredem minorem ut maiore pecunia condemnatum in integrum restitui placuit. Ea res materiam litis adversus alterum curatorem instaurandae non dabit quasi minore pecunia condemnatum, si non sit eius aetatis actor, cui subveniri debeat: sed aequitatis ratione suadente per utilem actionem ei subveniri, in quantum alter relevatus est, oportet*».

1135 Vd. QUINTILIANUS, *Institutio oratoria* 5,10.

1136 Vd. QUINTILIANUS, *Institutio oratoria* 5,10,19.

1137 Vd. D. 49,16,5,6 (Menenius 2 *de re milit.*) «*a barbaris remissos milites ita restitui oportere hadrianus rescripsit, si probabunt se captos evasisse, non transfugisse. Sed hoc licet liquido constare non possit, argumentis tamen cognoscendum est. Et si bonus miles antea aestimatus fuit, prope est, ut ad firmationi eius credatur: si remansor aut neglegens suorum aut segnis aut extra contubernium agens non credetur ei*».

1138 Vd. *Pauli Sententiae* 5,14,1; D. 48,18,1,4 (Ulpianus 8 *de off. procons*.) «*idem Cornelio Proculo rescripserunt non utique in servi unius quaestione fidem rei constituendam, sed argumentis causam examinandam*» e del pari probabilmente nel rescritto di Alessandro Severo riportato in C.I. 4,20,2 e nel Frag. di Arcadio Carisio in D. 22,5,21,3 (Arcadius l.S. *de test*) «*confirmatque iudex motum animi sui ex argumentis et testimonius*».

1139 Vd. D. 48,19,6,1 (Ulpianus 9 *de off. procons*.) «*si quos comitum vel legati sui reos proconsul*

Paolo (D. 46,2,29)[1140]; Giuliano (D. 40,1,5)[1141]dove i giuristi si servono di opinioni di esperti anteriori o di rescritti imperiali.

Forse assumono un maggiore rilievo le prove *inartificiales* o intrinseche alla causa, non tratte dall'arte retorica ma solo dalla realtà; anche di queste però, afferma Quintiliano (QUINTILIANUS, *Institutio oratoria* 1,2), deve occuparsi il retore, cioè devono essere sostenute («*adlevanda sunt*») o ribattute («*refellenda*») con tutti i mezzi a disposizione dell'eloquenza giudiziaria («*summis eloquentiae viribus*»).

Vi rientrano sia le vere prove (quelle che negli ordinamenti moderni sono munite di efficacia probatoria più pregnante, imponendo al giudice di dare valore alla risultanza prodotta: la testimonianza, il giuramento, determinate scritture) sia quelle che si definirebbero argomenti di prova e indizi («*fama*, *rumores*»), mezzi dotati di efficacia probatoria indiretta, che non manifestano immediatamente la verità dei fatti ma offrono elementi da cui il giudice possa desumerla[1142]:

1) *praeiudicia* (QUINTILIANUS, *Institutio oratoria* 5,2), giudizi sprovvisti d'autorità di cosa giudicata ma atti a costituire un modello che i giudici posteriori probabilmente imitavano[1143];

2) *fama aique rumores* (QUINTILIANUS, *Institutio oratoria* 5,3,1), per fama si intende quel che molti chiamano «*consensus civitatis et velut publicum testimonium*» (QUINTILIANUS, *Institutio oratoria* 5,3,1), cioè la pubblica opinione; per *rumores* ciò che ha avuto inizio dalla malignità e dall'incremento della credulità: «*cui malignitas initium dederit, incrementum credulitas*» (QUINTILIANUS, *Institutio oratoria* 5,3,1). Anche tra le fonti giuridiche si parla talora di *rumores* (ma senza indicarli come mezzo di prova); si tratta di alcuni fatti da cui dipendevano certi effetti: per fare un esempio la notizia della morte del marito riportata da *rumores* poteva giustificare la donna che si rimaritava (D. 48,5,12,11-12 Papinianus l.S. *de adult.*)[1144]. Invece il termine fama è impiegato proprio nel senso

---

invenerit, utrum punire eos debeat an successori servare, quaeri potest. Sed multa exstant exempla, quae non tantum officialium suorum nec sub se agentium, verum suos quoque servos poena adfecerunt: quod quidem faciendum est, ut exemplo deterriti minus delinquant».

[1140] Vd D. 46,2,29 (Paulus 24 *quaest.*) «*aliam causam esse novationis voluntariae, aliam iudicii accepti multa exempla ostendunt. Perit privilegium dotis et tutelae, si post divortium dos in stipulationem deducatur vel post pubertatem tutelae actio novetur, si id specialiter actum est: quod nemo dixit lite contestata: neque enim deteriorem causam nostram facimus actionem exercentes, sed meliorem, ut solet dici in his actionibus, quae tempore vel morte finiri possunt*».

[1141] Vd. D. 40,2,5 (Iulianus 42 *Dig.*) «*an apud se manumittere possit is qui consilium praebeat, saepe quaesitum est. Ego, qui meminissem Iavolenum praeceptorem meum et in Africa et in Syria servos suos manumisisse, cum consilium praeberet, exemplum eius secutus et in praetura et consulatu meo quosdam ex servis meis vindicta liberavi et quibusdam praetoribus consulentibus me idem suasi*».

[1142] Cfr. per tutti D. SIRACUSANO, *Elementi di Diritto Processuale Penale*, Milano 2007, p. 184.

[1143] Cfr. G. PUGLIESE, *La prova* cit., pp. 339 ss. cita lo PSEUDO ASCONIO, *In Divinationem in Caecilium* 12,190 «*praeiudicium dicitur res, quae cum statuta fuerit, affert iudicaturis exemplum, quod sequantur*».

[1144] Vd. D. 48,5,12,11-12 (Papinianus l.S. *de adult.*) «*Licet ei mulier, qui in suspicionem adulterii incidit, nupsisse dicatur, non ante accusari poterit, quam adulter fuerit convictus: alioquin ad hoc vel maxime viri confugient volentes bene concordatum sequens matrimonium dirimere, ut dicant cum adultero*

di mezzo di prova nel rescritto di Adriano in D. 22,5,3,2 (Callistratus 4 *de cogn.*): «*consentiens fama confirmat rei de qua quaeritur fidem*». Ad essi è analogato l'indizio estorto con la tortura di cui Quintiliano non ritiene necessario parlare perché ne sono piene, egli dice, le orazioni di antichi e moderni «*plenae stati orationes veterum ac novorum*» (QUINTILIANUS, *Institutio oratoria* 5,4,1);

3) *tabulae*, cioè le scritture (QUINTILIANUS, *Institutio oratoria* 5,5).

Esse servono a restringere il numero degli incriminati «[…] *quod pauciores rei fiunt*» (*Institutio oratoria* 5,5,1) poiché vi si evince o l'intenzione criminosa o viceversa l'ignoranza di chi le ha sottoscritte «[…] *aut scelus signatorum aut ignorantia*» (QUINTILIANUS, *Institutio oratoria* 5,5,1);

4) *iusiurandum* (QUINTILIANUS, *Institutio oratoria* 5,6) cioè il formale giuramento.

Tra le prove *inartificiales*, la confessione e la testimonianza sono le più importanti.

La prima è una dichiarazione con cui l'accusato riconosce la sua colpevolezza conformemente all'accusa formulata contro di lui. Nel processo criminale della *cognitio extra ordinem* essa non era risolutiva, se ne lasciava al magistrato il libero apprezzamento, e doveva essere comunque suffragata da altri elementi di prova (D. 48,20, 1 Callistratus 1 d. i. *fisci et pop.*; D. 48,21, 2pr. Macer. 2 *publ.* e D. 48,21,3,1-3 Marcianus l.*S. de delator.*)[1145]. I retori non l'annoveravano tra le prove ma le riconoscevano importanza, soprattutto nel contrasto tra tesi opposte.

La testimonianza, trattata ampiamente da Quintiliano (QUINTILIANUS, *Institutio oratoria* 5,7) è la narrazione che un terzo estraneo alla causa fa di alcuni fatti dei quali è venuto a conoscenza. Si coglie nel processo criminale romano una progressiva diffidenza verso tale mezzo e soprattutto una particolare attenzione verso le capacità a deporre: la testimonianza sembra non fosse mai considerata sufficiente a vinvolare in via definitiva il giudizio. Così Papiniano in D. 22,5,13 (Papinianus 1 *de adult.*)[1146] raccomanda ai giudici di esercitare il potere di

---

mulierem nuptias contraxisse. Mulier cum absentem virum audisset vita functum esse, alii se iunxit: mox maritus reversus est. Quaero, quid adversus eam mulierem statuendum sitdit tam iuris quam facti quaestionem moveri: nam si longo tempore transacto sine ullius stupri probatione falsis rumoribus inducta, quasi soluta priore vinculo, legitimis nuptiis secundis iuncta est, quod verisimile est deceptam eam fuisse nihil vindicta dignum videri potest: quod si ficta mariti mors argumentum faciendis nuptiis probabitur praestitisse, cum hoc facto pudicitia laboretur, vindicari debet pro admissi criminis qualitate».

[1145] Vd. D. 48,20,1 (Callistratus 1 *d. i. fisci et pop.*): «*Damnatione bona publicantur, cum aut vita adimitur aut civitas, aut servilis condicio irrogatur*»; D. 48,21,2 pr. (Macer 2 *publ.*) «*imperatores Severus et Antoninus Iulio Iuliano. Eos, qui a latronibus nominati corruptis accusatoribus diem suum obierint, ut confessos de crimine non relinquere defensionem heredibus rationis est*»; D. 48,21,3,1-3 (Marcianus l.S. *de delator*) «*ut autem Divus Pius rescripsit, ita demum bona eius, qui in reatu mortem sibi conscivit, fisco vindicanda sunt, si eius criminis reus fuit, ut, si damnaretur, morte aut deportatione adficiendus esset. Idem rescripsit eum, qui modici furti reus fuisset, licet vitam suspendio finierit, non videri in eadem causa esse, ut bona heredibus adimenda essent, sicuti neque ipsi adimerentur, si compertum in eo furtum fuisset*».

[1146] Vd. D. 22,5,13 (Papiniuanus 1 *de adult.*) «*Quaesitum scio, an in publicis iudiciis calumniae damnati testimonium iudicio publico perhibere possunt sed neque lege remmia prohibentur et Iulia lex de vi et repetendarum et peculatus eos homines testimonium dicere non vetuerunt. Verumtamen quod legibus omissum est, non omittetur religione iudicantium ad quorum officium pertinet eius quoque testimonii fidem, quod integrae frontis homo dixerit, perpendere*».

ammissione dei testimoni alla luce dell'insufficienza delle previsioni delle *leges publicae* in tema di capacità a deporre con un evidente spazio lasciato al magistrato della cognitio[1147].

E così Callistrato in D. 22,5,3.pr. (Callistratus 4 *de cogn*.) dice «[…] *testium fides diligentia examinanda est* […]» indicando, in assenza di prescrizioni legislative, i requisiti per ammettere la testimonianza requisiti ricordati anche da Modestino in D. 22,5,2 (Modestinus 8 *reg*.)[1148]il quale pone la condizione sociale del teste, la cattiva condotta di vita, l'amicizia o al contrario l'inimicizia nei confronti delle parti in causa. In D. 22,5,9 (Paolo 1 *ad Sab*.) riposa l'intestabilità tra padre e figlio, criterio che del resto era già noto alle opere retoriche[1149].

Non esiste comunque nelle fonti autoritative fino al III secolo d.C. un novero esauriente per l'incapacità a testimoniare[1150].

Nel corso dei secoli matura uno svilimento di tale prova. In C.I. 4,20,2 di Alessandro Severo (a.223) è previsto che per difendere la verità di certi fatti non ci si possa fermare alla prova testimoniale («*soli etenim testes* [...] *non sufficiunt*»: il caso è una controversia *ingenuitatis* per la quale si invoca attenzione verso tutti gli «*instrumenta*» e «*argumenta*» possibili («*defende causam instrumentis et argumentis, quibus putas*») con massima considerazione per argomenti di prova e indizi. È bene insistervi.

Anche per Mommsen[1151] e Pugliese[1152] nel processo penale *extra ordinem* la testimonianza perde la sua autonomia e finisce per essere assorbita nell'interrogatorio. Sul meccanismo di assunzione della prova per testi, occorre sottolineare come nelle opere dei giuristi, anche nei titoli *de testibus* del *Digesto* e del *Codex*, non si rintracci un particolare formalismo nella *cognitio*.

Nelle *quaestiones perpetuae* invece veniva anticipata da un *praeco* la chiamata del teste a comparire di fronte al tribunale (*quaestio*); seguiva il giuramento del teste, il suo interrogatorio e la solenne dichiarazione del presidente a chiusura dell'interrogatorio[1153].

La testimonianza si dava oralmente al processo, per scritto fuori del processo. Pugliese[1154] distingue tra testimoni "*voluntarii*" e "*obbligati*" e tra testimoni "*instrumentari"* e "giudiziari". I testimoni "*obbligati"* erano quelli che avevano la "*denuntiandi potestas"*: ogni legge che istituiva un giurì criminale e un *iudicium publicum* dava all'accusatore il potere di avvalersi di un certo numero di testimoni obbligandoli a comparire.

[1147] In tal senso cfr. U. VINCENTI, *Duo genera* cit., pp. 229 ss.
[1148] Vd. D. 22,5,2 (Modestinus 8 *reg*.) «in testimoniis autem dignitas fides mores gravitas examinanda est: et ideo testes, qui adversus fidem suae testationis vacillant, audiendi non sunt».
[1149] Vd. MARCUS TULLIUS CICERO, *Pro Fonteio* 10,23; QUINTILIANUS *Institutio oratoria* 5,7,33.
[1150] Vd. D. 22,5,3,5 (Callistratus 4 *de cognitione*).
[1151] Cfr. TH. MOMMSEN, *Le droit* 1, cit., p. 80.
[1152] Cfr. G. PUGLIESE, *La prova* cit., pp. 277-348.
[1153] Cfr. U. VINCENTI, *Duo genera* cit., pp. 229 ss.
[1154] Cfr. G. PUGLIESE, *La prova* cit., pp. 339 ss.

La "*demonstrandi potestas*" persisté anche quando i crimini puniti da quelle leggi furono perseguiti *extra ordinem* nel tribunale senatorio o imperiale[1155]. Ma v'erano leggi che esentavano talune persone dalla "*potestas denuntiandi*": quanti avevano con l'accusato legami di parentela o patronato o potevano far valere talune giustificazioni (ma potevano rinunziare a tale privilegio presentandosi come volontari).

Incapaci a testimoniare erano le donne, i furiosi, gli *impuberes*, gli *intestabiles*. Tutti i testimoni dovevano prestare giuramento ma mentre Mommsen[1156] scorge una differenza tra i testimoni orali (che giuravano) e scritti (che ne erano esenti) interpretando Quintiliano[1157], per Pugliese[1158] il brano è male inteso: nelle *Tabulae Herculanenses* la deposizione scritta è sempre accompagnata dalla menzione di un giuramento.

Quanto all'escussione, le dichiarazioni dei testi *per tabulas* erano lette al momento necessario; i testi orali nei processi criminali ordinari (*iudicia publica*) erano ascoltati alla fine del dibattimento, dopo le arringhe conclusive[1159].

Invece nella *cognitio extra ordinem* non vi erano regole relative all'esame dei testi. I magistrati o il presidente del collegio non interrogavano, mentre nel processo criminale dinanzi ai comizi tutta l'inchiesta ("*anquisitio*") era gestita dall'inquirente. Nelle *cognitiones* del periodo imperiale l'inchiesta era condotta dal magistrato o dal funzionario imperiale[1160] e Adriano stabilì in un rescritto[1161] che si sarebbe dato peso solo ai risultati della propria inchiesta[1162].

Riprendendo la narrazione evangelica, sulla base di quanto detto è lecito ritenere che Pilato avrà forse interrogato i testi che i sinedriti gli avevano presentato ma può anche essersi fidato della fondatezza delle prove che avevano già raccolto (*Gv.* 18,30)

εἰ μὴ ἦν οὗτος κακὸν ποιῶν, οὐκ ἄν σοι παρεδώκαμεν αὐτόν.

Mommsen[1163], cita proprio i processi di Gesù e di Paolo per rilevare come nelle province l'interrogatorio avesse ormai assorbito la testimonianza, confermandosi

---

[1155] Cfr. G. PUGLIESE, *La prova* cit., pp. 277 ss.
[1156] Cfr. TH. MOMMSEN, *Le droit* 1, cit., p. 80.
[1157] Vd. QUINTILIANUS, *Institutio oratoria* 5,7,32
[1158] Cfr. G. PUGLIESE, *La prova* cit., pp. 339 ss. Più particolarmente cfr. sul tema F. LAMBERTI, *"Tabulae Irnitanae". Municipalità e "ius Romanorum"* (vol. VI delle Pubblicazioni del Dipartimento di Diritto Romano e Storia della Scienza romanistica dell'Università di Napoli), Napoli 1993; G. CAMODECA, *op. cit.*,
[1159] Lo si deduce dalla procedura della *Lex Pompeia* del 51 a.C., che, in opposizione alla procedura fino allora in vigore, prescrisse di ascoltare i testimoni all'inizio del processo e nello stesso giorno.
[1160] Vd. PLINIUS CAECILIUS SECUNDUS, *Epistulae* 6,31,5.
[1161] Vd. D. 22,5,3,3 (Call. 4 *de cogn*.) «Idem Divus Hadrianus Iunio Rufino proconsuli Macedoniae rescripsit testibus se, non testimoniis crediturum. Verba epistulae ad hanc partem pertinentia haec sunt: "quod crimina obiecerit apud me Alexander apro et quia non probabat nec testes producebat, sed testimoniis uti volebat, quibus apud me locus non est (nam ipsos interrogare soleo), quem remisi ad provinciae praesidem, ut is de fide testium quaereret et nisi implesset quod intenderat, relegaretur».
[1162] Per la retorica romana cfr. più di recente G. SPOSITO, *op. cit.*, soprattutto 132 ss., cui rimando per la rimanente letteratura.
[1163] Cfr TH. MOMMSEN, *Le droit* 1 cit., p. 80.

come uno strumento probatorio privilegiato.

Pilato ha seguito la prassi dell'epoca: ha iniziato senza indugio il dibattimento non appena ha ricevuto l'accusa da parte dei sinedriti. Il primo atto compiuto è stato quello di valutare se le accuse mosse contro il prevenuto potessero integrare gli estremi di un reato perseguibile alla stregua del diritto romano e punibile con la morte. Per questo il governatore, per prima cosa, ha interrogato accuratamente i sinedriti nella loro qualità di delatori (*Gv.* 18,29b)

> τίνα κατηγορίαν φέρετε κατὰ τοῦ ἀνθρώπου τούτου
>
> «*Quale accusa portate contro quest'uomo?*»
>
> τοῦτον εὕραμεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ κωλύοντα φόρους Καίσαρι διδόναι, καὶ λέγοντα ἑαυτὸν Χριστὸν βασιλέα εἶναι

Gli viene risposto (*Lc.* 23,2b):

> «*Abbiamo trovato costui che eccitava al disordine la nostra nazione, ed impediva di pagare il tributo a Cesare, e si faceva passare per Cristo re*».

Da una *summaria cognitio* egli ravvisa che l'accusa di proclamarsi re dei Giudei (unita a quella di sollevare il popolo) potrebbe integrare il *crimen maiestatis* e quindi dà inizio al vero e proprio interrogatorio di Gesù[1164], conducendolo in modo consono alle forme della *cognitio extra ordinem*.

Non c'è una giuria (*consilium*) ad affiancare il governatore in una provincia procuratoria. E non vi è neppure la possibilità di distinguere tra funzioni requirenti (di promozione dell'azione penale) e giudicanti.

L'interrogatorio mira a suscitare non già la confessione di un reato commesso bensì la dichiarazione da cui far emergere indizi di prova: una mera confessione non sarebbe servita.

Dalla dichiarazione dell'imputato tali elementi di prova non compaiono, anzi Pilato si forma il convincimento opposto di non colpevolezza. Alla domanda del governatore: «*sei tu il re dei Giudei?*» (*Mt.* 27,11; *Mc.* 15,2; *Lc.* 23,3; *Gv.* 18,33) Gesù risponde affermativamente: «*Tu lo dici*», ma al contempo spiega che quel titolo non riguarda la realtà terrena: «*il mio regno non è di questo mondo; se fosse*

[1164] Vd. *Gv.* 18,33-38 «Εἰσῆλθεν οὖν πάλιν εἰς τὸ πραιτώριον ὁ Πιλᾶτος καὶ ἐφώνησεν τὸν Ἰησοῦν καὶ εἶπεν αὐτῷ: σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; ἀπεκρίθη Ἰησοῦς: ἀπὸ' σεαυτοῦ σὺ τοῦτο λέγεις, ἢ ἄλλοι εἶπόν σοι περὶ ἐμοῦ; ἀπεκρίθη ὁ Πιλᾶτος: μήτι ἐγὼ Ἰουδαῖός εἰμι; τὸ ἔθνος τὸ σὸν καὶ οἱ ἀρχιερεῖς παρέδωκάν σε ἐμοί: τί ἐποίησας; ἀπεκρίθη Ἰησοῦς: ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου: εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμή, οἱ ὑπηρέται οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο ἄν ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις: νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν. εἶπεν οὖν αὐτῷ ὁ Πιλᾶτος: οὐκοῦν βασιλεὺς εἶ σύ; ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς: σὺ λέγεις, ὅτι βασιλεύς εἰμι. ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ: πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς. λέγει αὐτῷ ὁ Πιλᾶτος: τί ἐστιν ἀλήθεια; καὶ τοῦτο εἰπὼν πάλιν ἐξῆλθεν πρὸς τοὺς Ἰουδαίους, καὶ λέγει αὐτοῖς: ἐγὼ οὐδεμίαν εὑρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν».

di questo mondo, la mia gente avrebbe combattuto perché io non fossi dato nelle mani dei Giudei; ma il mio regno non è di quaggiù (*Gv.* 18,36)». Tali parole non possono indurre una condanna a morte, non vi è minaccia per l'imperatore.

Il governatore esce con la convinzione dell'innocenza per l'imputato; la narrazione evangelica è eloquente[1165].

Ma allora in base a quali prove fu emanata la condanna? E cos'è che gli fece cambiare idea?

È proprio a questo proposito, che a mio parere, entra in gioco quella serie di valutazioni ulteriori rispetto all'esperimento della prova intesa in senso formale, che ben si inquadra nei poteri dei governatori provinciali; è qui che rientra la possibilità di valutazione discrezionale del magistrato attraverso quella serie di prove indirette, di argomenti di prova cui i retori attribuivano particolare valore.

Pilato, pur convinto dell'innocenza di Gesù, avverte l'ostilità che i sinedriti hanno nei confronti dell'imputato.

Giunto a Gerusalemme in quei giorni per controllare l'ordine pubblico, dovette avvertire la difficoltà che poteva sorgere se non avesse ascoltato le richieste del collegio. La ricerca di buoni rapporti è del resto una costante della politica romana in Giudea in quanto il Sinedrio era l'autorità che poteva controllare la turbolenta popolazione.

Comincia dunque, dopo il primo interrogatorio, una ricerca di elementi che possano fornirgli un aiuto per comprendere la reale situazione, nonché la ricerca di espedienti per scagionarlo.

In quest'ottica vanno inquadrati i successivi episodi, soprattutto quello del rinvio ad Erode Antipa, tetrarca di Galilea, anch'egli presente in quei giorni a Gerusalemme (*Lc.* 23,7-13) e sicuramente più addentro di lui in questioni di diritto ebraico. In quest'ottica vanno visti gli episodi del privilegio pasquale circa la liberazione di un prigioniero (*Mc.* 1,6 e paralleli) e della flagellazione (*Gv.* 19,1 e paralleli e soprattutto *Lc.* 23,16).

Tutto ciò dovette costituire un'aggiunta rispetto alle indagini sugli elementi probatori, pervenendo a quello che si potrebbe definire il secondo interrogatorio: nel racconto di Giovanni, all'episodio della flagellazione e del dileggio segue un brano che narra in maniera dettagliata i tentativi di Pilato di evitare la condanna (la presentazione di Gesù flagellato e coronato di spine "l'*Ecce Homo*" di *Gv.* 19,6a sperando che gli accusatori si accontentassero di una tale umiliazione; nonchè il deferimento ai Giudei di risolvere da soli la questione riportato in (19,6b «[…] *prendetelo e crocifiggetelo voi perché io non trovo in lui nessuna colpa*»), fino a che non si imbatte in una circostanza nuova, la quale merita qualche momento di riflessione.

All'esito di un vivace contraddittorio i sinedriti gli obiettano (*Gv.* 19,7)

> ἡμεῖς νόμον ἔχομεν, καὶ κατὰ τὸν νόμον ὀφείλει ἀποθανεῖν, ὅτι υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν

[1165] Vd. soprattutto *Lc.* 23,13-16.

che loro hanno una legge secondo cui Gesù deve morire perché si è fatto figlio di Dio; il governatore capisce che essi non hanno più timore a dire chiaramente il motivo che li spinge a chiederne la condanna, non tanto perché si professasse re, quanto perché fosse blasfemo di fronte alla legge ebraica.

L'ostilità del Sinedrio è dovuta a problemi religiosi, ben radicata e difficile a rimuoversi. Ciò colpisce Pilato al punto da fargli decidere di rientrare nel pretorio per procedere a un ulteriore interrogatorio. Egli comprende che la precedente accusa di pretesa regalità è più seria di quanto avesse pensato; anzi l'affermazione di essere figlio di Dio poteva corroborare proprio tale accusa.

Quel regno non era affatto, come Gesù aveva affermato, di un altro mondo ma coinvolgeva pienamente quello terreno.

L'affermazione di figliolanza celeste era propria dei sovrani ellenistici, dunque di regni terreni, proposta in un contesto delicato, come quello imperiale, in cui si stava affermando la divinità dell'imperatore.

Nella specie tale affermazione poteva risultare contraria a Cesare e l'accusa personale che gli verrà mossa poco dopo dai sinedriti «οὐκ εἶ φίλος τοῦ Καίσαρος» è proprio di non essere amico di Cesare (*Gv.* 19,12).

Egli allora si concentra verso la ricerca di nuove prove, verso le qualità personali dell'imputato (quelle che per Quintiliano sono parte integrante dell'esame degli "*argumenta*") e su ciò che di lui si diceva a Gerusalemme, cioè le prove *inartificiales* della *"fama*", intesa come «*consensus civitatis et velut publicum testimonium*»[1166] e dei "*rumores*" qualificati come dicerie di incerta fonte che prendono origine dalla malignità e dall'incremento della credulità popolare[1167]. Si noti che "*fama"* e "*rumores*" potevano colpire anche la persona più innocente in quanto possibili frutti di frodi nemiche e falsità («*quod nulli non etiam innocentissimo possit accidere fraude inimicorum falsa vulgantium*»[1168]).

> «*Donde sei tu? Non mi parli? Non sai che io ho il potere di liberarti, come ho il potere di crocifiggerti? Tu non avresti alcun potere su di me se non ti fosse dato dall'alto* (*Gv.* 19,8-11)».

Questa volta il dibattito si svolge sulla natura divina di Gesù («*Donde sei tu?*») e sul confronto tra i rispettivi poteri, che dunque sono poteri mondani: sia il potere di Pilato (che egli rivendica nella frase: «[…] *Non sai che io ho il potere di* […]»), sia la precisazione di Gesù in proposito, il quale lo circoscrive come non originario («[…] *Tu non avresti alcun potere su di me se non ti fosse dato dall'alto*»).

A questo interrogatorio non seguì, a differenza del primo, alcuna dichiarazione del prevenuto, un tale comportamento processuale sarà stato liberamente valutato.

In tal modo egli ha fornito un indizio, palesando un potere che ha precisi rapporti in questo mondo capace di scalfire perfino quello di Pilato (il governatore

[1166] Vd. QUINTILIANUS, *Institutio oratoria* 5,3,1.
[1167] Vd. QUINTILIANUS, *Institutio oratoria* 5,3,1.
[1168] Vd. QUINTILIANUS, *Institutio oratoria* 5,3,1b.

può agire solo perché un potere dall'alto, quello imperiale ma anche quello divino, glielo concede).

Il prefetto di Giudea aveva il compito primario di assicurare la pace nel territorio; possedeva per questo, prerogative che era tenuto ad esercitare in funzione delle singole evenienze concrete. E il processo a Gesù dovette apparire una situazione particolarmente delicata, sia per la natura delle accuse, sia per l'autorità di coloro che glielo consegnavano, sia per l'occasione: c'era il pericolo di una rivolta e proprio nel contesto della moltitudine affluita per la festa. Ma soprattutto dovette risultare decisivo nella valutazione di Pilato il rischio di incrinare il delicato rapporto con le autorità locali. Ritorna in pieno, dunque, l'accusa di regalità, nella portata plurioffensiva che si è proposta corroborata dagli indizi e dall'asserzione dell'imputato di una figliolanza divina.

Infine il governatore, che nonostante avesse raccolto elementi probatori attraverso i vari strumenti esperiti (i due interrogatori all'imputato, l'interrogatorio nei confronti dei sinedriti, il rinvio ad Antipa, l'esposizione alla folla) non aveva ancora abbandonato il convincimento di salvare Gesù, porta l'imputato nuovamente di fronte alla folla con l'intenzione di liberarlo mentre i presenti si accaniscono ulteriormente (*Gv.* 19,12)

> ἐὰν τοῦτον ἀπολύσῃς, οὐκ εἶ φίλος τοῦ Καίσαρος: πᾶς ὁ βασιλέα ἑαυτὸν ποιῶν ἀντιλέγει τῷ Καίσαρι
>
> «*Se lo liberi non sei amico di Cesare poiché chiunque si fa re si oppone a Cesare*».

La scena è drammatica: il giudice diventa a sua volta l'accusato.

Pilato avverte il pericolo e così la "*fama*" e i "*rumores*", prima considerati quali semplici argomenti di prova vengono elevati al rango di prova dalla minaccia rivoltagli. Di certo avrebbe potuto obiettare il suo convincimento contrario ma preferì appianare il dissidio interiore che dovette consumarlo con il gesto rituale del lavarsi le mani dichiarando di essere innocente di quel sangue.

Il governatore condannò Gesù, sotto la pressione del Sinedrio ma esperendo ben due interrogatori dell'imputato, ascoltando l'accusa e ricercando con altri interrogatori liberi, com'era nelle sue possibilità, vari elementi di prova, che apprezzò liberamente. In questo fece uso dei poteri discrezionali nel modo che ritenne più opportuno in base alla situazione concreta.

Né può tacersi che di fronte a una serie di prove, dirette ed indirette (soprattutto "*signa*", "*iudicia*", "*fama*" e "*rumores*"), egli dovette rendere conto di un apparato istruttorio che nel suo insieme confortava la soluzione di mettere a morte l'imputato[1169] D. 48,18,1,4 (Ulpianus 8 *de off. procons*.); D. 49,16,5,6 (Menenius 2 *de*

[1169] Cfr. AA.VV., *La preuve* cit., pp. 189 ss.; A. GIULIANI, *op. cit*., pp. 357-388; H. JAEGER, *op. cit*., pp. 415-594; J. BLINZLER, *Il processo* cit., pp. 95-97; L. BOVE, *A proposito del processo di Gesù* cit., pp. 97 ss.; B. COHEN, *op. cit*., pp. 103-116; L.G. LÉVI, *op. cit*., pp. 173-181; I. DE LA POTTERIE, *La notion de témoignage* cit., pp. 193-208; G. CASTELLO, *op. cit*., 82- 84; G. PUGLIESE, *La prova*

re milit.); *Pauli Sententiae* 5,14,1 confortano la sentenza di Pilato che aveva a disposizione fin troppi elementi per mettere a morte un ignoto peregrino giudicato in un processo provinciale.

***Verso il Golgota* – Giotto*, Padova, Cappella degli Scrovegni*.**

cit., pp. 277-348; B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale* cit., pp. 110-111; U. BRASIELLO, *La repressione* cit., pp. 42-43; TH. MOMMSEN, *Le droit* 1, cit., pp. 80 ss.; C. VENTURINI, *Processo penale e società politica nella Roma repubblicana*, Pisa 1996; S. DI MARZO-R. ORESTANO (a cura di), *Storia della procedura criminale romana. La giurisdizione dalle origini alle XII Tavole*, Napoli 1986.

6. La sentenza. Rapporti tra la decisione di Pilato ed il precedente deliberato sinedrile

Riprendendo dal lungo brano di *Gv.* 19,1 ss., sono evidenti le incertezze del governatore nell'emanare la sentenza di morte.

Dopo aver fatto flagellare[1170]l'imputato, Pilato lo presenta alla folla ricoperto da un mantello purpureo e con una corona di spine, sperando in tal modo di calmare gli animi degli astanti che però non si accontentarono dell'umiliazione inflittagli.

Di fronte al popolo riunitosi sotto il pretorio continuò a proporre: «*prendetelo e crocifiggetelo voi perché io non trovo il lui nessuna colpa*»[1171]ma l'opposizione rimase netta: «*Noi non abbiamo una legge secondo la quale deve morire perché si è fatto figlio di Dio*»[1172].

Come già si è sottolineato[1173], cade a quel punto ogni timore riverenziale verso Pilato, e viene espresso senza inibizioni il vero motivo (il fatto religioso e non la *laesa maiestas*) per il quale se ne vuole la morte[1174]. Egli capisce di non avere un tale capitale simbolico per affrontare eventuali lamentele presso l'imperatore[1175] e temendo di essere destituito[1176], sedutosi sulla sedia curule, emana la sentenza di morte: un *decretum de plano ex tribunali*[1177] .

[1170] Gli evangelisti riferiscono in termini differenti l'applicazione della flagellazione (*Mc.* 15,15; *Mt.* 27,26; *Lc.* 23,16; *Gv.* 19,1-6). Rimane per certo che anche nel caso di Gesù la pena conservò una caratteristica romana, cioè di un prezzo di coercizione accessorio, spesso anticipatorio di una futura pena capitale. Come si è detto se applicata da sola la flagellazione esauriva la sua funzione di *coercitio* del governatore: di *emendatio* o di *castigatio* ovvero per richiamare l'adempimento di obblighi trascurati. Cfr. per tutti B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale* cit., p. 117 e U. BRASIELLO, *La repressione* cit., p. 396. Per qualche confronto con la *verberatio* romana, quale mezzo processuale deflattivo cfr. G. BRANDI CORDASCO SALMENA, *L'Actio iniuriarum noxali* cit., pp. 100 ss.

[1171] Vd. *Gv.* 19, 6b.

[1172] Vd. *Gv.* 19, 7.

[1173] Cfr. J. BLINZLER, *Il processo* cit., p. 302.

[1174] Vd. *Gv.* «19,8-11 *Donde sei tu? Non mi parli? Non sai che io ho il potere di liberarti come ho il potere di crocifiggerti? Tu non avresti alcun potere su di me se non ti fosse dato dall'alto*».

[1175] Vd. *Gv.*19,8-11.

[1176] Il pericolo era reale. In diversi casi in cui i Giudei accusarono i governatori, essi furono destituiti. Così fu per Gessio Floro (vd. TITUS FLAVIUS JOSEPHUS, *Bell.* 2,283). Pilato peraltro annoverava già un precedente sfavorevole, l'intervento di Tiberio per la questione degli scudi d'oro di cui si è già parlato.

[1177] Vd. *Gv.* 19,13. Cfr. G. OTRANTO, *Ponzio Pilato nella chiesa antica tra storia, arte e leggenda: il "Codex Purpureus Rossanensis"*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa* 46 (2010), pp. 495-514; TH. MOMMSEN, *Römisches* cit., pp. 76 ss; G.A. MULLER, *op. cit.*, pp. 5-8; E.V. DOBSCHÜTZ, *op. cit.*, pp. 89-114; TH. MOMMSEN, *Die Pilatus-Acten* cit., pp.198-205; H. PETER, *op. cit.*, pp. 11- 40; A.W. VERRAL, *op. cit.*, pp. 321-353; M. DIBELIUS, *op. cit.*, pp. 113-126; G. LIPPERT, *Pilatus* cit., pp. 24-25; J. HOEHNER, *Why did Pilate* cit., pp. 84-90; E. FASCHER, *op. cit.*, pp. 44 ss.; J.B. TYSON, *op. cit.*, pp. 239-246; F. MILLAR, *The Emperor* cit., pp. 156-166; A.T. SARTORI, *op. cit.*, pp. 349-358; E. WEBER, *op. cit.*, pp. 194-200; F. FABBRINI, *op. cit.*, pp. 78 ss.; G. P. BURTON, *op. cit.*, pp. 92-106; P.W. WALASKAY, *op. cit.*, pp. 81-93; M. TALAMANCA, *Gli ordinamenti provinciali* cit., p. 95; p. 246; D. FLUSSER, *Jesus* cit., pp. 149; M. STERN, *Aspects* cit., pp. 561 ss.; D. PIATTELLI, *L'offesa alla Divinità* cit., pp.401-449; D. LIEBS, *op. cit.*, pp. 217-223; J.P. LÉMONON, *op cit.*, pp. 81; A. MANSUELLI, *op. cit.*, pp.44 ss.; M. GHIRETTI, *op. cit.*, pp. 751-776; G.I. LUZZATTO, *Roma e le province* cit., pp. 85 ss.; M.

La circostanza descritta da Giovanni, che il governatore sieda nel tribunale, elimina ogni dubbio circa il fatto che la sentenza sia stata emanata secondo le sole regole del diritto romano.

Tutti gli evangelisti concordano che la pena applicata fu la crocifissione. Per il *crimen maiestatis* la *Lex Iulia de maiestate* prevedeva l'*acquae et igni interdictio* ma questa pena era strettamente legata alla *cognitio ordinaria. Extra ordinem* sussisteva una larga discrezionalità del prefetto nell'applicare le pene e tra queste la crocifissione era la più usata nelle province. D. 48,19,38,2 (Paulus 5 *sent*.) testimonia la crocifissione per i colpevoli di sedizione[1178]

> Actores seditionis et tumultus populo concitato pro qualitate dignitatis aut in furcam tolluntur aut ad bestiis aiciuntur aut in insulam deportantur.

La crocifissione è supplizio antico risalente con ogni probabilità ai persiani[1179]: fu utilizzata successivamente da Alessandro nella campagna d'Oriente. Invalse nella procedura criminale a partire dalla tarda epoca monarchica. Dione Cassio[1180]riporta che Tarquinio il Superbo fece crocifiggere dei cittadini liberi e Livio[1181]che avrebbe fatto giustiziare dei cittadini già morti suicidi per non pagare la tassa della cloaca. Già da allora la croce fu considerata una pena infamante e servile[1182]. Con ogni probabilità, secondo Mommsen[1183], il *suspen sum ceneri necari* delle XII Tavole deve essere interpretato come l'espressione che indica la morte in croce.

Nell'epoca repubblicana la crocifissione fu riservata agli schiavi ma in seguito fu estesa a tutti gli *humiliores*. Non mancano però le eccezioni quali quelle descritte da Cicerone nelle Verrine[1184] e le numerose esecuzioni nella tarda epoca imperiale

---

SORDI, *I cristiani* cit., pp. 13-28; F. AMARELLI, *Il Processo* cit., pp.110-146; A. MASI-M. MAZZA, *op. cit*., pp. 490 ss.; D. NARDONI, *op. cit*., pp. 141-197; V. MAROTTA, *Multa* cit., pp. 67 ss.; F.J. MATERA, *op. cit.*, pp. 1-25. *Jesus bifore Pilate* cit., pp. 535-551; B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale* cit., pp. 103 ss.; G. THOMAS, *op. cit*., pp. 275-286; T. SPAGNUOLO VIGORITA, *op. cit.*, pp. 113-166; A.D. MANFREDINI, *op. cit*., pp. 103-126; D. SENIOR, *op. cit*., pp. 92 ss.; V. MESSORI, *Patì sotto Ponzio Pilato* cit., pp. 93-94; ID., *Ipotesi su Gesù* cit., pp. 44 ss.; A. PANARELLO, *op. cit*., pp. 20-21; L. FANIZZA, *L'assenza dell'accasuto* cit., pp. 303-359; Y. TSAFRIR-L. DI SEGNI -J. GREEN, *op. cit*., p. 80 e p. 85; R.E. BROWN, *La morte del Messia* cit., pp. 671-672; M. CENTINI, *Ponzio Pilato* cit., pp. 196-207; G. ZAGREBELSKY, Il «*crucifige!*» cit., pp. 79-86; M. MIGLIETTA, *Pilatus* cit., pp. 173-198; L. LEVINE, *op. cit*., pp. 95 ss.; J. SCHLOSSER, *op. cit*., pp. 1-25; A. MARCHADOUR, *op. cit.*, pp. 53-73.

1178 Nelle *Pauli Sententiae* (22,1) al posto di "*furcam*" si legge la dizione "*crucem*".

1179 Cfr. per tutti E. CANTARELLA, *op. cit*., p. 192. *Contra* C.D. PEDDINGHAUS, *op. cit.*, pp. 24 ss. che ne sostiene l'origine cartaginese.

1180 Vd. LUCIUS CASSIUS COCCEIANUS, *Historia Romana* 11, 6.

1181 Vd. TITUS LIVIUS PATAVINUS, *Ab Urbe condita* 1,56, 2.

1182 Valga per tutti la crocifissione ad opera di Crasso dei seimila schiavi gladiatori che nel 71 a.C. avevano seguito Spartaco nella sua rivolta. Vd. MARCUS TULLIUS CICERO, *Pro Cluentio* 66,161; VALERIUS MAXIMUS *Factorum et dictorum memorabilium* 9,1,7,4; 8,4,2; PUBLIUS CORNELIUS TACITUS, *Historiae* 4, 3; LUCIUS CASSIUS COCCEIANUS, *Historia Romana* 64,12; D. 48,19,10 pr. (Macer 2 *de publ. iudic*.); TITUS MACCIUS PLAUTUS, *Miles Gloriosus* 372 e 279.

1183 Vd. Tab. 8,8 in *FIRA* 1,56. Cfr. TH. MOMMSEM, *Droit. pen*. cit., p. 255.

1184 Vd. MARCUS TULLIUS CICERO, *In Verrem* 5,63 quando i governatori messinesi vennero crocifissi guardando la patria tradita.

anche di soggetti non appartenenti ai ceti più umili.

A Gesù, per l'appunto, fu inflitta la pena prevista per gli *humiliores*. Tradotto al calvario venne inchiodato[1185] al *patibulum*[1186] ed issato sulla croce, la quale riportava in tre lingue il titolo della sentenza

JESHUA' NAZARAJA MALKA DIJEHUNDAJE
IESUS NAZARENUS REX IUDAEORUM
Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ Βασιλεὺς Τῶν Ἰουδαίων

Di fronte all'ennesima reazione dei sinedriti i quali volevano specificato che egli non era il re dei Giudei ma che si era detto tale, Pilato rispose con il famoso «*Quod scripsi scripsi*»[1187].

La morte rapida di Gesù non rese necessario il *crucifragium* tramite il quale si spezzavano gli arti inferiori dei crocefissi con delle barre di ferro per alleviare in una morte più veloce gli ultimi tormenti della croce[1188].

È dunque da escludere ogni collegamento tra il verdetto del collegio sinedrile e la sentenza pronunciata dal governatore di Roma.

La teoria dell'*exequatur* proposta da Renan[1189] e da quella parte della dottrina che vede nella decisione romana una ratifica di quella ebraica non è condivisibile.

L'*exequatur* presuppone la conferma di una sentenza anteriore fondata sui medesimi capi d'accusa, nel caso di Gesù invece le imputazioni sono sostanzial-

---

[1185] Cfr. E. CANTARELLA, *op.cit*., p. 192, vede nei chiodi una caratteristica propriamente romana. In tal modo la studiosa contesta l'opinione di J. LIPSIUS, *In de cruce libri tres,* Anversa 1590, p. 10 e di TH. MOMMSEN, *Die Pilatus* cit., p. 424 i quali muovendo da un'inesatta lettura di QUINTUS SEPTIMIUS TERTULLIANUS (*Adversus Marcionem* 3,19) in cui è scritto che il solo Cristo fu crocefisso "*tam insigniter*", considerano i chiodi un'eccezione alle corde. Cfr. anhe M. HESEMANN, *Gli agrapha di Gesù*, Brescia 1976, pp. 67-79; ID., *Testimoni del Golgota. Le reliquie della passione di Gesù*, Cinisello Balsamo 2003, pp. 122-162.

[1186] La croce romana si componeva di due legni detti "*stipes*" *e* "*patibulum*". A seconda che il "*patibulum*" fosse fissato nella parte terminale dello "*stipes*" o al di sotto di esso si avevano la croce a T (*crux commissa*) o a + (*crux immissa o capitata*). La croce poteva anche essere "*humilis*" se bassa e tale da permettere al condannato di trovarsi contro il suolo oppure "s*ublimis*" ad un metro dal suolo. Quella di Gesù dovette essere una *crux sublimis* se il soldato che gli diede la spugna (*Mc.* 15,36) dovette ricorrere ad una canna. Cfr. M. HENGEL, *Crocifissione ed espiazione* cit., pp. 123 ss. cui rimando.

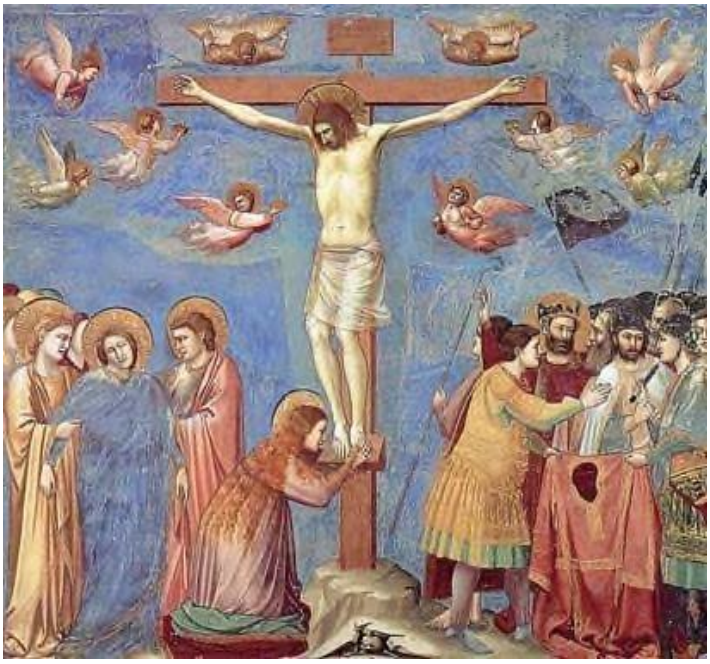
[1187] Vd. *Gv.* 19,22; cfr. M. HESEMANN, *Titulus Crucis: la scoperta dell'iscrizione posta sulla Croce di Gesù*, Cinisello Balsamo 2000, pp. 88 ss.; M.L. RIGATO, *INRI Il titolo della Croce*, Bologna 2010, pp. 41-78.

[1188] Non poche perplessità comporta anche la deposizione di Gesù nel sepolcro di famiglia di Giuseppe di Arimatea. Se è vero che la crocifissione è una pena infamante, ad essa sarebbe dovuta accedere il divieto della sepoltura prevista sia dalle norme romane, che da quelle ebraiche (D. 48,24,1 Ulpianus 9 *de officio proconsulis*; D. 48,24,2 Paulus 7 *ad Sab*.; D. 48,24,3 Ulpianus 32 *ad Sab*.; *Mishnah Sahnedrin* 6,7). La necessità sottolineata soprattutto da Giovanni di provvedere in fretta alla sepoltura di Gesù e degli altri condannati per evitare che i cadaveri appesi contaminasserola città per la Pasqua (*Deut*. 21,23) in parte risponde agli interrogativi. Per una più compiuta analisidella questione rinvio a B. FABBRINI, *La deposizione di Gesù nel sepolcro* cit., pp. 97-178, di G. BRANDI CORDASCO SALMENA, *De quadam sepoltura* cit., pp. 227 ss.

[1189] Cfr. E. RENAN, *op. cit*., pp. 20 ss.

mente diverse, salve le aperture di cui si è detto a proposito della blasfemìa come crimine plurioffensivo. Pur a volere tutto concedere, è facilmente intuibile la differente portata del deliberato ebraico rispetto alla sentenza romana.

Inoltre se il giudizio di Pilato fosse stato una semplice decisione confermativa di una decisione pronunciata precedentemente, il governatore avrebbe dovuto emanarla *de plano*, senza speciali formalità. Parimenti non trovano riscontro le ipotesi di chi si ostina a cercare una qualunque altra interdipendenza: fatta eccezione per la proposta di Enzo Nardi[1190] che ha voluto considerare il Sinedrio come organo istruttorio del procedimento, seguito di recente da Massimo Miglietta[1191], il quale anche sulla base di una più attenta riflessione sulle fonti apocrife attribuisce al collegio una certa funzione nella ricerca della prova; meno convincente invece quella di Steinwenter[1192] che, seguendo la tesi di Bickermann[1193], vi ha ravvisato funzioni di polizia per conto del governatore e quella di Massimo Biscardi[1194]che parla di una giuria locale che avrebbe coadiuvato Pilato nell'emanazione della sentenza.



La Crocifissione* - Giotto, *Padova, Cappella degli Scrovegni.

[1190] Cfr. NARDI, *Il Processo* cit., pp. 102-103.
[1191] Cfr. M. MIGLIETTA, *I.N.R.I.* cit., soprattutto pp. 31 ss.; pp. 205 ss.
[1192] Cfr. A. STEINWENTER, *op. cit*., pp. 484-485.
[1193] Cfr. E. BICKERMANN, *op. cit*., pp. 169 ss.
[1194] Cfr. A. BISCARDI, *Diritto greco antico*, Milano 1982, pp. 112-145.

7. Gesù o Barabba? Il ruolo della folla e l'ipotesi di Colin

Nonostante i sinedriti premessero per una soluzione che portasse alla morte di Gesù, Pilato voleva liberarlo. Tutti e quattro i vangeli narrano del tentativo del governatore di salvarlo utilizzando un privilegio pasquale: era una prerogativa in uso in Giudea quella di liberare un prigioniero durante la Pasqua.

Egli pose alla folla radunata sotto il pretorio, la scelta tra Gesù e Barabba[1195], un rivoltoso che si trovava in carcere[1196].

Il nome, o soprannome, del prigioniero Barabba ricorre nei vangeli canonici undici volte: a citarlo maggiormente è quello di Matteo (cinque occorrenze), seguito da Marco (tre occorrenze), da Giovanni (che lo riporta due volte in un unico verso, *Gv*. 18,40) e Luca (un'occorrenza in Lc. 23,18).

Ad attirare l'attenzione è soprattutto Matteo, poiché (secondo alcune versioni) in due casi, *Mt.* 27,16 e *Mt.* 27,17, viene anteposto il nome Gesù all'appellativo Barabba.

Questi codici leggono dunque Gesù Barabba. Negli altri passi dello stesso Matteo che citano Barabba (*Mt.* 27,20,21 e 26) e negli altri vangeli canonici non è invece segnalato nessun accostamento.

Comunque sia in *Mt.* 27,16 si legge «*avevano in quel tempo un prigioniero famoso, detto Barabba*». E al verso successivo, *Mt.* 27,17, sono riferite le parole che Pilato gridò alla folla: «*Chi volete che vi rilasci, [Gesù il] Barabba o Gesù detto il Cristo?*».

Il governatore, credeva evidentemente che la folla favorevole al prevenuto lo salvasse; le cose andarono diversamente: gli accorsi, sobillati dal Sinedrio chiesero la liberazione di Barabba.

[1195] In lingua aramaica la parola "*bar*" è usata per figlio mentre "*abbà*" per padre, anche nel senso di Dio. L'accostamento di "*bar*" con "*abbà*" indurrebbe a pensare che Barabba significasse "figlio del Padre" nel senso di "figlio di Dio" e l'accostamento a "Gesù", anch'egli, "figlio del Padre", comporterebbe lo sdoppiamento di un personaggio storico. Ciò detto, mi sembra del tutto improbabile che il nome Barabba possa essere interpretato come "figlio del Padre" nel senso di "figlio di Dio", così com'è improbabile che gli Ebrei avessero coniato questo soprannome quando Gesù era ancora in vita. Un tale appellativo sarebbe immaginabile solo qualora si ammettesse che Gesù coniò un nuovo titolo per referenziare Dio ("*Abba*"), destando lo stupore dei suoi contemporanei. La tesi redazionale, del resto, è supportata anche dall'assenza di attestazioni riguardanti la possibilità di liberazione di un prigioniero per la Pasqua ebraica. Viceversa, il nome Barabba può essere interpretato come patronimico (figlio di "*abba*") oppure come soprannome (in modo simile a bar Kokhba), in modo da far collocare con maggiore aderenza il personaggio alla cultura ed all'ambiente giudaico del tempo.

[1196] Sulla figura di Barabba cfr. I. DE LA POTTERIE, *La passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, Torino 1991, pp. 86-87; M. MIGLIETTA, *Pilatus* cit., pp. 225 ss.; A. JANSSENS DE VAREBEKE, *op. cit.*, pp. 504-522; F. HAHN, *Der Prozeß Jesu* cit., pp. 23 ss.; P. WINTER, *Marginal notes* cit., pp. 147; ID., *On the Trial* cit., pp.88-90; H.A. RIGG, *Barabbas*, in *JBL* 64 (1945), pp. 417-456; R.L. MERRITT, *Jesus Barabbas and the Paschal Pardon*, in *JBL* 104 (1985), pp. 57-68; J.A. FITZMYER, *The gospel according to Luke*, Garden City 1981-85, pp. 1490; M.J. WILKINS, *Barabbas*, in *The Anchor Bible Dictionary (*a cura) di D.N. FREEDMAN, New York 1992, pp. 607; B. M. METZGER, *A textual commentary on the Greek New Testament*, Stüttgart 1994, pp. 56 ss.; W.D. DAVIES, *The Gospel according to Saint Matthew*, Edinburgh 1997, pp. 584 ss.; R.E. BROWN, *La morte del Messia* cit., p. 811-812; J.K. BERENSON MACLEAN, *Barabbas, the Scapegoat Ritual, and the Development of the Passion Narrative*, in *HTR* 100, 3 (2007), pp. 309-334; D. DORMEYER, *Barabbas*, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1, Tübingen 2007, pp. 234-256.

Circa la portata di un tale privilegio pasquale si è molto discusso; qualora fosse rientrato in ambito romano esso sarebbe stato assunto in una delle due forme previste di amnistia:

1) l'*abolitio* cioè il rilascio di un prigioniero non ancora giudicato [(CI. 9,42, 1 Imperator Diocletianus Maximianus)[1197] e CI. 9,43,3,1 Imperator Antoninus)[1198]; D. 48,16 (Marcianus l.S. *ad sc. turpill.*)][1199]

2) l'*indulgentia* a favore di un reo già condannato[1200].

Come ritengono Blinzler e De Francisci, in questo caso ci si troverebbe nella fattispecie dell'*abolitio*, perché né il caso di Gesù né, con ogni probabilità, quello di Barabba erano stati decisi con sentenza definitiva.

In particolare l'invito alla folla non evidenzia un atto di grazia del governatore che libera un soggetto ma la richiesta al popolo di scegliere tra due imputati.

Bene sottolinea Bernardo Santalucia[1201], che la pur estesa discrezionalità del prefetto provinciale trovava un limite invalicabile proprio nel potere di rimettere il condannato in libertà. Se dunque in molti[1202] hanno negato l'esistenza di un tale privilegio, altri ne hanno sostenuto il confronto con il costume romano di liberare i prigionieri in occasione dei *lectisternia*[1203] e nella prassi, tutta romana, di graziare i singoli prigionieri quando il popolo lo richiedesse a gran voce[1204].

Per quanto riguarda il diritto ebraico, nella *Mishnah*[1205] si fa riferimento alla liberazione di prigionieri durante la Pasqua. Si parla di una serie di persone che non possono immolare la festa per diversi motivi: i vecchi, gli infermi, coloro che stanno scavando sotto un cumulo di rovine perché se trovano un cadavere diventano impuri. Anche i detenuti cui è stata promessa la liberazione sono annoverati tra coloro che non hanno la capacità di accostarsi alla celebrazione.

Pur tuttavia concordo con Lémonon[1206] quando scrive che Pilato cercò di liberare Gesù utilizzando un privilegio degli Ebrei paragonabile all'*abolitio* romana.

Rimane la difficoltà di capire l'ostilità della folla verso Gesù quando solo qualche giorno prima era stato acclamato da una moltitudine osannante.

[1197] Vd. D. 48,16 (Marcianus l.S. *ad sc. turpill.*) accusatorum temeritas tribus modis detegitur et tribus poenis subicitur: aut enim calumniantur aut praevaricantur aut tergiversantur.

[1198] Cfr. TH. MOMMSEN, *Le droit* 1, cit., pp. 80; C. FERRINI, *op. cit.*, pp. 336 ss.; B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale* cit., pp. 103 ss.

[1199] Cfr. J. BLINZLER, *Il processo* cit., p. 276; P. DE FRANCISCI, *Brevi riflessioni sul processo* cit., pp. 15 ss.

[1200] Cfr. TH. MOMMSEN, *Le droit* 1, cit., pp. 80; C. FERRINI, *op. cit.*, pp. 336 ss.; B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale* cit., pp. 103 ss.

[1201] Cfr. B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale* cit., p. 113.

[1202] Cfr. per tutti P. WINTER, *On the Trial* cit., pp. 106-107; E. LOHSE, Συνέδριον cit., pp. 91-99.

[1203] Vd. TITUS LIVIUS PATAVINUS, *Ab Urbe condita* 132,8.

[1204] La prassi sarebbe testimonita da un papiro pubblicato per la prima volta nel 1906 contenete il protocollo di un procediemento giudiziario svoltosi davanti a Settimio Vegeto, governatore dell'Egitto fino all'86 d.C. Il governatore rinviava l'imputato Fibione al giudizio della folla. Per una più accurata esegesi del testo rinvio a A. STEINWENTER, *op. cit.*, pp. 19 ss. e a J. IMBERT, *op. cit.*, pp. 110 ss.

[1205] Vd. *Pesachim* 8,6a.

[1206] Cfr. J.P. LÉMONON, *op. cit.*, pp. 81 ss.

Molto probabilmente i presenti agli avvenimenti furono meno numerosi di quelli descritti dai vangeli, e come tale furono facilmente istigati dal Sinedrio. Né può sorprendere il fatto che tutti gli apostoli del nazareno fuggirono o lo rinnegarono: messo in questione l'insegnamento del Maestro anche l'operato dei discepoli risultava pericoloso.

Il ruolo della folla è stato oggetto di uno studio molto interessante di Colin[1207] il quale ha affrontato con particolare dovizia la questione dell'autonomia giurisdizionale delle città libere nell'Oriente greco romano: Atene, Cirene, Chios, Cnido, Cos, Rosos, Eresos, Mylasa e soprattutto la Tessaglia.

Ne risulta che queste rimanessero indipendenti, spesso persino nell'esecuzione delle condanne, dalla giurisdizione del governatore provinciale competente. Il rappresentante romano anzi si poneva come un semplice intermediario tra la città e l'imperatore. Da tale prospettiva lo studio di Colin torna particolarmente utile per ciò che riguarda l'aspetto delle cosiddette acclamazioni popolari, operate dal popolo nei processi criminali sia in Oriente che a Roma. Muovendo dal martirio di Lucio a Hypata nella narrazione di Apuleio e da quello di Policarpo nell'Oriente greco romano, lo studioso francese[1208]dimostra che il voto popolare aveva il valore di una vera e propria sentenza. Tale voto sarebbe indicato tecnicamente nelle fonti con due espressioni greche, επιβοήσιζ e åναβοήσιζ, traducibili come giudizio e più precisamente come giudizio di condanna[1209]. Dunque secondo Colin[1210] è stata la folla che ha emanato una vera e propria sentenza di morte nei confronti di Gesù.

Se ciò fosse vero in un caso già di per sè assai complesso, bisognerebbe distinguere ben quattro movimenti: davanti al Sinedrio, davanti ad Erode Antipa, davanti a Pilato e davanti alla folla.

Per quanto originale questa tesi presta però il fianco a non poche perplessità. Come rileva Ugo Brasiello[1211], non si può applicare a Gerusalemme la procedura prevista per le città libere poiché essa non fu una πόλις. Né convince l'obiezione di Colin[1212] secondo la quale il processo andrebbe inquadrato al di fuori dello stretto contesto giudaico poiché soprattutto la Galilea, dove Gesù aveva vissuto e predicato, era un territorio fortemente ellenizzato allo stesso modo delle numerose città libere situate nella regione costiera.

Questa serie di popoli ben avrebbe potuto conoscere il processo per acclamazione, perlomeno da quando erano stati uniti sotto Erode. Non a caso la folla presente a Gerusalemme il giorno del processo a Gesù sarebbe provenuta anche dalla Galilea e dai territori greco romani dei dintorni.

Questo ragionamento non convince Francesco Guizzi[1213]per il quale lo studio

[1207] Cfr. J. COLIN, *op. cit*., pp. 1 ss., pp. 176.
[1208] Cui rinvio per l'esame dei testi.
[1209] Vd. per tutti *Mc.* 15,8 e *Mt.* 27,46.
[1210] Cfr. J. COLIN, *op. cit*., pp. 1 ss.; p. 176.
[1211] Cfr. U. BRASIELLO, *Recensione* al *Colin*, in *SDHI* 31 (1967), pp. 441-444.
[1212] Cfr. J. COLIN, *op. cit*., p. 1 ss.; p. 176.
[1213] Cfr. F. GUIZZI, *op.cit.*, pp. 111-118.

di Colin non descrive in modo convincente la procedura popolare sulla quale, comunque il governatore aveva sempre l'ultima parola.

Bisogna invece osservare che la Giudea resistette tenacemente all'ellenizzazione: dice bene Hengel[1214] quando scrive che qualche ricezione era tollerata dalle classi superiori ma non certo dal popolo.

Basti ricordare cos'era successo con Antioco IV ed il fatto che lo stesso Erode il grande fu sempre inviso al popolo nonostante la costruzione del Tempio proprio per le sue simpatie verso gli usi ellenistici.

Si può quindi concludere nel senso che la folla non emanò nessuna sentenza, le sue richieste costituirono solo una minaccia per Pilato che costretto a scegliere tra due mali, mandare Gesù a morte o compromettere la *pax* di Gerusalemme, decise per il primo. Se fosse scoppiato un tumulto il governatore avrebbe dovuto rispondere per i disordini e per le accuse che la folla e i sinedriti avrebbero rivolto presso l'imperatore.

Non ci si trova quindi in presenza di una decisione popolare ma di una sentenza dell'autorità romana maturata dietro non poche pressioni.

8. La deposizione di Gesù nel sepolcro: diritto o privilegio?

Tra i problemi che ancora rimangono irrisolti circa il processo contro Gesù di Nazareth assume un importante rilievo la concessione della salma del condannato da parte del governatore a Giuseppe di Arimatea, uno dei più autorevoli membri del Sinedrio, affinchè lo seppellisse in un suo sepolcro privato. Si tratta di un atto che la pietà cristiana ha sempre visto come un segno della buona volontà di Pilato nei confronti dell'imputato. Egli avrebbe acconsentito al desiderio di Giuseppe (il quale neppure apparteneva alla famiglia di Gesù) proprio perché convinto della sua innocenza. In tal modo sarebbe stato eluso[1215] il divieto alla sepoltura previsto, sia dalla norma ebraica che da quella romana, per i giustiziati a causa di crimini di *laesa maiestas*.

La necessità sottolineata soprattutto da Giovanni[1216], di provvedere in fretta alla sepoltura di Gesù e degli altri condannati in quel giorno, rispondeva alla

---

[1214] Cfr. M. HENGEL, *L'ellenizzazione* cit., pp. 11 ss.

[1215] Ho già affrontato il tema in G. BRANDI CORDASCO SALMENA, *De quadam sepoltura* cit., pp. 97-178, cui rinvio per gli altri casi trattati e la rimanente letteratura; cfr. anche W. FRICKE, *op. cit*., pp. 234-256; S. LÉGASSE, *Le procès* 1 cit., pp. 44 ss., i quali peraltro negano ogni credito storico ai vangeli; J.P. LÉMONON, *op. cit*., pp. 89 ss.; M. CENTINI, *Ponzio Pilato* cit., pp. 196-207; F. MORALPI, *op. cit*., pp. 89-94; G. LONGO, *Ponzio Pilato* cit., pp. 133-158. Sulla particolare situazione della Palestina al tempo di Gesù, rinvio completamente all'edizione italiana aggiornata da Omero Soffritti della monumentale opera di G. SCHÜRER, *op. cit*., pp. 78 ss.; B. FABBRINI, *La deposizione di Gesù nel sepolcro* cit., pp. 455 ss.; T. SÖDING, *Der Gottessohn aus Nazareth* cit., pp. 327 ss.; ID., *Freundschaft mit Jesus* cit., pp. 44 ss.; U. WILCKENS, *op. cit*., pp. 123 ss.; M. REISER, *op. cit*., pp. 27 ss.; T. SÖDING, *Geist in Buchstaben* cit., pp. 87 ss.; J. RINGLEBEN, *op. cit*., p. 48 ss.; K. HEINZ MENKE, *op. cit*., pp. 67 ss.; A. AMATO, *op. cit*., pp. 88 ss.; R. CANTALAMASSA-R. PENNA-G. SEGALLA, *op. cit*., pp. 59 ss.; F. RINALDO, *op. cit*., pp. 11 ss.; J. RATZINGER, *op. cit*., 2, pp. 269-294; ID., *Opera omnia* cit., pp. 20 ss.; R. GIACOBBO, *op. cit*., pp. 286-296.

[1216] Vd. *Gv*. 19,31.

regola ebraica[1217] per cui, se si lasciavano i cadaveri esposti oltre il tramonto ciò avrebbe impedito agli Ebrei di partecipare ai riti della festa, poiché tutta la comunità ne sarebbe rimasta contaminata[1218].

Occorreva dunque trarre al più presto i cadaveri dalle croci; ma l'onore di essere sepolto nella tomba dei padri[1219]sarebbe stato interdetto dal divieto previsto per i giustiziati [1220], per i quali a rigore si sarebbe dovuto provvedere tramite una fossa comune[1221]. Al più, dopo la decomposizione dei corpi, le ossa potevano essere raccolte e inumate privatamente[1222].

La stessa una pena accessoria sarebbe stata conosciuta dal diritto romano: il corpo del giustiziato sarebbe stato lasciato esposto all'aperto per lungo tempo dopo la morte.

Per Blinzler[1223], il quale ricorre ad una forzata lettura di Ulpiano in D. 48,24,1 (Ulp. 9 *de off. procons*.)

> Corpora eorum qui capite damnantur cognatis ipsorum neganda non sunt: et id se observasse etiam divus Augustus libro decimo de vita sua scribit. Hodie autem eorum, in quos animadvertitur, corpora non aliter sepeliuntur, quam si fuerit petitum et permissum, et nonnumquam non permittitur, maxime maiestatis causa damnatorum. Eorum quoque corpora, qui exurendi damnantur, peti possunt, scilicet ut ossa et cineres collecta sepolturae tradi possint.

Alla regola generale del divieto di sepoltura del cadavere dei giustiziati, avrebbero fatto eccezione i casi maturati in presenza di alcuni requisiti[1224].

Nelle province dove Roma doveva sopportare prevedibili adattamenti, la concessione del cadavere del giustiziato per la sepoltura si sarebbe concretizzato in un vero e proprio atto di grazia del magistrato fondato sulla discrezione della sua decisione. Ciò nondimeno, un'attenta analisi delle fonti a disposizione giustifica che nei primi tempi dell'impero, non esistesse un divieto di sepoltura dei condannati alla pena capitale.

[1217] Vd. *Deut*. 21,33.

[1218] Cfr. J. BLINZLER, *Il processo* cit., p. 357.

[1219] L'essere abbandonati senza sepoltura, in preda agli uccelli e alle bestie dei campi, era la peggiore maledizione. Vd. 1 *Re* 14,11; *Ger*. 16,4; 22,19; *Es.* 29,5. Per tutti R.VAUX, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino 1972, p. 65.

[1220] Vd. *Gen*. 47,30; 1 *Re* 13,22; *Mc.* 5, 10.

[1221] Vd. *Mishnah, Sanhedrin* 6,7 che prevede la deposizione in due tipi di fosse comuni: una per i lapidati e gli arsi, l'altra per i decapitati e gli strangolati.

[1222] Cfr. per tutti J. IMBERT, *op. cit*., p. 152; F.M. URICCHIO-G.M. STANO, *op. cit.*, p. 643; D. LAZZARATO, *La passione di Cristo*, Roma 1982, p. 359, che cita Petronio (*Satyricon* 58,2 *crucis offa, corvorum cibaria*) ma prosegue sostenendo che non li nega a chi li domandi per seppellirli.

[1223] Cfr. J. BLINZLER, *Il processo*, pp. 351-357. Vd. anche V. CAPOCCI, *Sulla concessione e sul divieto di sepoltura nel mondo romano ai condannati*, in *SDHI* 22 (1956), pp. 266-310.

[1224] I requisiti sarebbero per l'appunto quelli che ricorda Ulpiano nel citato D. 48,24,1. Su tale base ad esempio J. BLINZLER, *Il processo* cit., pp. 351-352 richiama: 1) il massacro dei cristiani di Lione compiuto nel 177 d.C., in cui i corpi dei giustiziati furono lasciati all'aperto per giorni e non furono concessi ai familiari che pure li richiedevano; 2) i cristiani palestinesi decapitati nel 309 d.C. (EUSEBIUS, *Historia Ecclesiastica* 5,1,61) a cui fu ugualmente negata la sepoltura.

La concessione dei corpi per la sepoltura non è da considerarsi come un'eccezione alla regola ma l'eccezione dovette essere proprio quella di non permettere le esequie: solo in tal caso il divieto doveva considerarsi come l'esecuzione di una severissima pena accessoria[1225].

In questa prospettiva muovono sia testi del diritto ebraico che del diritto romano. Ciò che è narrato nei sinottici sulla richiesta di Giuseppe di Arimatea e del Sinedrio, trova rispondenza nelle usanze e nelle leggi giudaiche.

Riguardo alla sepoltura di Gesù[1226], esistono due versioni: da una parte i sinottici che parlano dell'iniziativa di Giuseppe di Arimatea, dall'altra gli *Acta Apostolorum*, dove Paolo nel discorso agli Ebrei di Antiochia, attribuisce ai Giudei, l'inumazione del condannato. L'apostolo dice che gli Ebrei quando ebbero compiuto tutto quanto stava scritto di lui

> ὡς δὲ ἐτέλεσαν πάντα τὰ περὶ αὐτοῦ γεγραμμένα, καθελόντες ἀπὸ τοῦ ξύλου ἔθηκαν εἰς μνημεῖον

lo deposero dalla croce e lo sistemarono nel sepolcro[1227], mentre tace dell'intervento di Giuseppe. Bisogna però osservare che le due versioni non stanno sullo stesso piano, in quanto il discorso paolino, seppure accenna alla sepoltura, non ne costituisce una relazione, trattandosi piuttosto di una brachilogia[1228]. Del resto entrambe le versioni vengono fuse nel *Vangelo di Giovanni*, il quale riferisce della proposta degli Ebrei a Pilato di accelerare la morte dei crocifissi e di trarli dalla croce, concordando d'altra parte con i sinottici nel narrare l'attività di Giuseppe di Arimatea[1229].

L'iniziativa ebraica è poi attestata da fonti apocrife quali il *Vangelo di Pietro* e il *Lamento di Maria*[1230].

Da un punto di vista della prassi ebraica, la richiesta di Giuseppe non solo fu lecita secondo l'elaborazione rabbinica ma aderisce perfettamente ai principi contenuti nel *Deuteronomio* (D. 21,23), il quale dispone che il giustiziato sia deposto e inumato col supplizio prima del vespro, poiché, se non lo si depone, si lascia profanare il nome santo: tale precetto avrà assunto un carattere più urgente nel caso di specie, quando alla vigilia della Pasqua la vista dei cadaveri supplizziati avrebbe profanato tutta la comunità[1231].

[1225] Queste conclusioni mi sembra siano condivise da J. IMBERT, *op. cit*., pp. 152-155 e da D. LAZZARATO, *La passione di Cristo* cit., p. 359 cui rinvio per gli ulteriori esempi.

[1226] Il *Testimonium Flavianum* non dice cosa avvenne dopo la condanna di Gesù e neppure altre fonti che non si riconnettono ai vangeli: ne parlano invece taluni apocrifi per i quali rinvio a G. GHIBERTI, *La sepoltura di Gesù*, Roma 1982, pp. 27-28.

[1227] Vd. 13, 29.

[1228] Cfr. K. BRAUN, *La sepulturae de Jèsus*, in *Rev. Bibl.* 43 (1936), pp. 34-35; pp. 184-200; pp. 346-373.

[1229] Vd. *Gv.* 19,38-42.

[1230] Su queste fonti si è fermato M. ERBETTA, *op. cit*., 3, pp. 12 ss. Cfr. anche H. VAGANAJ, *L'èvangile de Pierre*, Paris 1930, pp. 134-156.

[1231] Vd. anche *Talmud Yerushalmi*, *Y. Sanhedin* 6,7.

Alle stesse conclusioni conducono gli *Atti dei Martiri*[1232], nonostante testimonino come alcuni magistrati avessero vietato nei processi contro i cristiani di seppellire i condannati a pene capitali:

1) in un testo del III secolo o dell'inizio del IV d.C., gli *Acta Sancti Maximiliani*, è riportato l'intervento di una matrona pompeiana, grazie alla quale fu concesso al martire Massimiliano una regolare sepoltura a Cartagine, dopo essere stato decapitato per non aver voluto prestare il servizio militare e quindi per *crimen maiestatis*. L'esecuzione era avvenuta il 12 marzo del 295 d.C. a Teveste in Numidia;

2) nel *Martyrium Polycarpi*, primo documento di questa categoria, Niceta, padre di Erode l'irenarca, chiede al proconsole d'Asia di negare ai cristiani i resti del martire giustiziato con la pena del fuoco. Ciò «*per evitare che, accantonando il crocefisso, prendano ad adorare costui*»;

3) nel Martirio di Carpo, Papilo e Agatonice, fratelli martirizzati a Pergamo non si sa bene se sotto Marco Aurelio o Decio, si dice che i cristiani «*prelevarono segretamente le loro ossa e le custodirono a gloria di Cristo e lode dei suoi testimoni*»;

4) quanto ai testi relativi alla grande persecuzione, nella *Passio Sancti Philippi* si attesta che Filippo, vescovo di Eraclea in Tracia, fu martirizzato con la pena del fuoco assieme al suo diacono Ermete nell'ottobre del 203 d.C.

Dopo la combustione, i resti di entrambi vennero gettati in acqua, ma i cristiani «*tanta crudelitate perspecta*» andarono in mare per cercarne i resti e rinvenutili intatti li sepolsero con ogni onore;

5) Lattanzio riporta il caso di Prisca e Valeria, rispettivamente moglie e figlia di Diocleziano, le cui spoglie vennero gettate in mare, in Tessalonica nel 314 d.C. sotto Licinio[1233];

6) dal *Testamento* dei quaranta soldati cristiani, di varia provenienza e appartenuti alla dodicesima legione Fulminata di stanza a Sebaste nell'Armenia minore, si ricava come gli stessi, esposti nudi in un luogo gelato dove morirono per assideramento il 9 marzo di un anno compreso tra il 320 e il 324 d.C., nell'intervallo tra la condanna e l'esecuzione, chiesero ai parenti di raccogliere le loro reliquie, di trasportarle nella località di Sareim e di collocarle in un'unica tomba. Vollero inoltre che venisse manomesso il loro schiavo comune Eunoico nel caso che questi fosse stato risparmiato dalla morte;

7) agli ultimi anni di Costantino si riportano due passi dell'opera astrologica di Firmico Materno (l'uno relativo ai nati sotto la costellazione della vergine, l'altro ai nati sotto l'acquario) i quali parlano della possibilità di giacere insepolti. Si tratta tuttavia di brani privi di un sicuro valore giuridico e quindi di un modesto rilievo probatorio rispetto alla norma che si sta analizzando.

[1232] Cfr. A più riprese G. LANATA, *Gli atti dei martiri come documenti processuali (Studi e testi per un corpus iudiciorum I)*, Milano 1973.

[1233] Anche EUSEBIUS (*Historia Ecclesiastica* 10,8,17), parla della persecuzione di Licinio, soprattutto "di ciò che fu commesso ad Amasea e nelle altre città del Ponto" dove ad alcuni vescovivenne imposto un nuovo genere di morte: veniva tagliato con la spada il loro corpo in tanti pezzi perpoi gettarli in fondo al mare in pasto ai pesci.

In verità l'esame di questi testi nulla attesta relativamente al divieto di sepoltura per i condannati a morte, anzi conferma che l'uso d'infliggere pene severe in periodi di persecuzione, fu certamente difforme dalle norme consuete dei processi penali romani, tanto da suscitare le proteste degli autori che ne riferiscono.

Rimane evidente che ogni qualvolta si ordinò l'esposizione dei cadaveri ciòfu fatto alla stregua di casi eccezionali con pene rarissime, tali da essere consi- derate contrarie alle leggi e ai buoni costumi.

È stato così per uno dei divieti di sepoltura più antichi che si conoscano nella storia del diritto criminale di Roma: è il caso della celebre insubordinazione della guarnigione di Reggio del 270 a.C. di cui tra gli altri riferisce Livio:

> «*Legio Campana, quae Rhegium occupaverat, obsessa deditione facta securi percussa est*»[1234].

L'eccezionalità dell'evento che Valerio Massimo porta quale estremo caso della severità del senato, dimostra la sua non corrispondenza alle norme ordinarie. Né a diversa conclusione conducono i frammenti dei giureconsulti, specialmente quelli (già letti) di Ulpiano (D. 48,24,19,9), Marciano (D. 48,24,2) e Paolo (D. 48,24,3), i quali vengono invocati da Blinzler[1235] per argomentare l'esistenza del divieto

> (Marcianus 2 *publ*.) […] Si quis in insulam deportatus vel relegatus fuerit, poena etiam post mortem manet, nec licet eum inde transferre aliubi et sepelire inconsulto principe: ut saepissime Severus et Antoninus rescripserum et multis petentibus hoc ipsum indulserunt.
>
> (Paulus 2 *sent*.) […] Corpora animadversorum quibuslibet petentibus ad sepolturam danda sunt.

In realtà i passi mostrano chiaramente che nessuna legge prima del III secolo d.C. abbia vietato che i corpi dei giustiziati fossero consegnati ai familiari per poter essere seppelliti. Sia i magistrati romani che i governatori delle province li consegnavano ai richiedenti senza alcun indugio o condizione. Solo in casi rari, di particolare efferatezza del reato, si faceva ricorso ad una sorta di *damnatio memoriae* per evitare che gli autori di alto tradimento avessero pubblici funerali e affinchè tale sanzione fosse da monito per i superstiti. Anche in questo caso però il divieto delle esequie non coincideva in assoluto con il divieto di *lugere mortuum* nel contesto di un cordoglio privato dei familiari e degli amici. Ne deriva che non corrisponde a verità il brano della matrona di Efeso contenuto nella *fabula* narrata da Petronio e da Fedro[1236], per testimoniare il divieto di trarre i condannati dalle

[1234] Vd. TITUS LIVIUS PATAVINUS, *Ab Urbe condita* 15.

[1235] Cfr. J. BLINZLER, *Il processo* cit., pp. 422 ss.

[1236] Effettivamente si tratta di crocifissi che, seppure morti da diversi giorni, non possono venir tolti pena la condanna capitale della guardia. Vd. GAIUS PETRONIUS ARBITER, *Satyricon* 111,5,6. Sul tema per tutti D. PESCE, *Petronio. La novella della matrona di Efeso*, Padova 1975, pp. 23 ss.; P. FEDELI, *La matrona di Efeso. Strutture narrative e tecnica dell'inversione*, in AA.VV. *Semiotica delle novelle latine*, Roma 1986, pp. 9-35.

croci. Come si è già detto l'avventura della matrona di Efeso è ambientata nella provincia proconsolare d'Asia, in un contesto dove non pochi aspetti depongono per la mera letterarietà dell'aneddoto.

La richiesta di Giuseppe di Arimatea, così come riferita dalle fonti evangeliche, mi sembra invece del tutto identica a quella della matrona pompeiana negli *Acta S. Maximiliani* dove convivono il diritto romano e il diritto ebraico.

Giova ripeterlo, alla severissima punizione del divieto di sepoltura si fece luogo nel periodo imperiale solo in situazioni eccezionali per cui gli episodi che la testimoniano hanno natura contigente ed occasionale.

Il sistema della preventiva richiesta da parte di un parente e della relativa concessione da parte dell'autorità che aveva dato esecuzione alla pena, appartiene al periodo giustinianeo, come taluni parti del Digesto appaiono evidenziare. Ciò è comprovato proprio dal fatto che Ponzio Pilato approvò la sepoltura di Gesù concedendo il corpo a Giuseppe di Arimatea (che parente non era) senza muovere la minima obiezione. Ne consegue che anche relativamente alla deposizione non vi fu alcuno strappo alla procedura delle pene accessorie.

I sinottici si rivelano, ancora una volta, come una fonte attendibile, non solo per i biblisti ma anche per gli storici del diritto, fornendo dati preziosi, risalenti addirittura al I sec. d.C., relativamente al processo penale provinciale e alla complessa realtà dei sistemi di diritto criminale che ebbe a maturarvi.

***La deposizione* - Giotto, *Padova, Cappella degli Scrovegni*.**

9. Osservazioni conclusive

La dottrina più attenta non ha mancato di rilevare discrasie più o meno gravi tra l'attività processuale espletata da Pilato e le regole basilari del processo penale imperiale. Ciò non toglie che il procedimento istruito dal governatore (prefetto dipendente dalla Siria) possa considerarsi sostanzialmente corretto.

È dunque bene ricapitolare qualche punto essenziale già esaminato.

Per tutta l'epoca repubblicana le leggi di Silla e di Cesare dopo avere descritto con precisione i fatti criminosi ne avevano stabilito in maniera tassativa la pena da comminare: in altre parole si affacciava nell'ordinamento romano quello che la penalistica dell'ottocento definirà il principio di legalità: «*nullum crimen sine lege nulla pena sine lege*».

Fino a quando il processo conservò il carattere accusatorio fu possibile che a promuoverlo fosse il *quivis de populo* mentre una giuria (*quaestiones*) composta di senatori o cavalieri a seconda dei casi, aveva il compito di giudicare. Un magistrato (*quaestor*) conduceva il dibattimento fino alla sentenza: stabilito il reato la pena era automatica.

In epoca imperiale, e soprattutto con il dominato, il processo assunse tutt'altro aspetto incentrandosi sul potere di *coercitio* del magistrato. Il sistema accusatorio lasciò spazio al regime inquisitorio.

In questo contesto si colloca il processo a Gesù di Nazareth, che ho voluto affrontare, rapportandolo ai diversi momenti della procedura straordinaria provinciale nel coacervo di competenze che intersecavano i poteri locali in Palestina.

1) L'accusa e l'istruzione del procedimento.

Avendo un carattere ormai inquisitorio non è più possibile la promozione dell'accusa da parte del *quivis de populo*.

Spesso il procedimento è aperto sulla base di denunce presentate da *delatores*, quali semplici informatori.

Non essendo accusatori nel senso tecnico, essi non venivano assoggettati alle pene di chi presentava delle denunce false o temerarie. Per talune fattispecie venne mantenuto il principio accusatorio, soprattutto per gli antichi crimini compresi nella previsione della *Lex iudiciorum publicorum*, ma anche in questi casi vi fu un generale assorbimento nell'*inquisitio* del magistrato inquirente. La larga applicazione del *crimen maiestatis*, per il quale rimase conservato il principio accusatorio (o quello che ne rimaneva) conferì a Pilato una notevole discrezione.

Come osserva Pugliese[1237], la incerta connotazione del reato lasciò libero il governatore di svolgere liberamente le indagini e di valutare altrettanto liberamente le prove.

Egli non fu assistito da una giuria (*consilium*). Ci si trova difatti in una provincia "procuratoria" dove lo stesso, con le cautele che s'impongono, esercitava da solo le funzioni giudiziarie. Né in quella libera *inquisitio* si distingueva più tra le funzioni inquirenti (di indagine e di promozione dell'azione penale) e quelle

[1237] Cfr. G. PUGLIESE, *Linee generali* cit., pp. 723-725.

giudicanti. Nell'ascoltare l'imputato, Pilato avrà potuto raccogliere tutte le testimonianze possibili anche se può meravigliare che non ascoltò alcun teste. D'altra parte anche davanti al Sinedrio vi erano stati solo due testimoni, il cui apporto, isolato a tale mezzo, non si vera rivelato utile.

2) Emanazione della sentenza.

Come osserva Brasiello[1238], nella *cognitio extra ordinem* la decisione è il momento di maggiore concentrazione di tutta la repressione straordinaria. Mentre nella *cognitio ordinaria* la sentenza riposa solo sulla valutazione della colpevolezza o meno dell'imputato, nella *cognitio extra ordinem* si poteva tenere conto di tutta una serie di circostanze soggettive ed oggettive. Il giudizio del magistrato si fonda sulla responsabilità ma anche su altre circostanze. La sentenza di Pilato comporterebbe dubbi circa due questioni: la duplicità delle sanzioni (flagellazione-crocifissione) e la formalità della stessa. Quanto al primo punto si è già chiarito che la flagellazione fosse una pena accessoria, per cui anche quando fosse esercitata da sola non era una sanzione autonoma ma un'espressione della *coercitio* del governatore, un atto di polizia che poteva anche prescindere dalla sicura colpevolezza.

Quanto al secondo punto basti ricordare il passo di Giovanni che riferisce l'emanazione della sentenza *ex tribunali*.

3) L'irrogazione delle pene.

Nel comminare la sanzione il magistrato conserva una larga discrezione che gli permette di differenziarla a seconda delle circostanze concrete (attenuanti ed aggravanti) e del contesto generale nel quale si è consumato il rapporto.

Specie in epoca imperiale la situazione soggettiva del condannato assunse grande rilievo: agli *humiliores* venivano applicate pene molto più gravi di quelle previste per gli *honestiores*. Nelle province l'*animadversio* del governatore verso i peregrini non aveva limiti. Solo per i cittadini erano previste delle chiare garanzie.

Nel caso di Gesù, Pilato considerò la situazione di un imputato peregrino e *humilior* per il quale non sorprende la pena della crocifissione.

La *Lex Iulia de vi publica et privata* prevedeva l'*aquae et igni interdictio* ma in seguito alla dilatazione del suo contenuto, il *crimen maiestatis*, pur mantenendo la parvenza di un crimine punibile in un rito accusatorio, era stato di fatto assorbito dalla discrezionalità del magistrato inquirente[1239]. Da qui la sostanziale correttezza del procedimento davanti a Pilato anche se bisogna tenere conto, ancora una volta, della eccezionalità del processo: la folla, la paura dei tumulti, le minacce verso l'imperatore.

D'altra parte la ricerca di buoni rapporti con il Sinedrio fu una costante della politica estera di Roma in Giudea poiché il collegio era l'unica istituzione che ancora riusciva ad influenzare la popolazione turbolenta di quella provincia. Per queste ragioni Pilato non ebbe altra scelta che sacrificare all'ordine pubblico la coerenza e l'obiettività cui magari in altre occasioni non sarebbe mancato nell'esercizio delle sue funzioni giurisdizionali.

[1238] Cfr. U. BRASIELLO, *La repressione* cit., pp. 42-43.

[1239] Cfr. G. PUGLIESE, *La prova* cit., pp. 339 ss. e U. BRASIELLO, *La repressione* cit., pp. 67 ss.

Giunto alla fine di questo percorso è bene trarne le somme in qualche ultima osservazione.

Il governatore di Roma nella provincia di Giudea era l'unico detentore dello *ius gladii* quale prefetto dipendente dal legato di Siria.

Le prove addotte da certa dottrina, per sostenere la giurisdizione capitale del Sinedrio, non hanno retto di fronte ad una più attenta analisi testuale. Valga per tutti la lettura di *Gv.* 18,31b.

I casi in cui il collegio emanò delle sentenze capitali costituiscono sicuri abusi contro la giurisdizione di Roma, la quale non tardò a reagirvi.Nessuna legittima decisione del Sinedrio è rinvenibile nei processi di Stefano, Giacomo il Maggiore e Giacomo il Minore, fratello del Signore, né in quello dello stesso Paolo.

Ciò non esclude che nell'amministrare la difficile provincia di Giudea, i governatori tenessero in gran considerazione l'autorità del Sinedrio per il prestigio che la massima autorità ebraica incontrava in tutta la Palestina e quindi per il forte ascendente che riusciva a spiegare su una popolazione più che tumultuosa.

È proprio in questo costante adattamento, in questa volontà di non umiliare i vinti, che Dionigi di Alicarnasso, un greco per l'appunto, ha individuato il segreto della dominazione romana.

Nelle interazioni tra poteri ed istituzioni diverse si consuma il processo a Gesù di Nazareth. Non tornerò sui singoli aspetti di un caso che Fricke[1240] ha definito il «più complicato della storia». Conviene insitere invece sulla questione forse più controversa di tutta la vicenda: il collegamento tra l'attività processuale espletata dal Sinedrio e quella del prefetto di Roma.

Una più attenta ricostruzione storica rispetto a quella seguita meno recentemente dagli studiosi, unitamente ad una diversa lettura delle fonti, mi porta a concludere per una complessiva correttezza formale sia del processo sinedrile, che ho affrontato più diffusamente, per le complicate questioni che vi emergono, sia di quello romano. Ciò che più di tutto mi è sembrato opportuno di mettere in evidenza è stata la distinzione tra l'un procedimento e l'altro, se non forse per un aspetto sul quale si stanno appuntando i rilievi della dottrina più recente relativamente alla portata

[1240] W. FRICKE, *op. cit*., pp. 218-219.

plurioffensiva della blasfemìa: tale da integrare addirittura la *laesa maiestas.*

A sostegno di questa prospettiva, per molti versi *de iure condendo*, soccorre uno studio più approfondito delle fonti apocrife le quali troppo spesso vengono liquidate come poco importanti. Da qui la fragilità delle opinioni sia di chi ha cercato in vario modo di sostenere l'interdipendenza tra le due fasi processuali sia di chi nega ogni veridicità al processo sinedrile. Ben altro rilievo meritano le posizioni di coloro che vedono i due processi come movimenti autonomi seppure legati dagli inevitabili punti di contatto, soprattutto nella prima fase di ricerca della prova.

Spiegate le divergenze con la *Mishnah*, è possibile affermare che il processo sinedrile fu regolare ed ebbe un solo scopo, quello di dimostrare alla popolazione che il Maestro era un bestemmiatore. Che poi quella sentenza non avesse valore per i Romani, i sinedriti lo sapevano bene e non perdettero tempo nel ricercare accuse che potessero interessare anche loro.

La condanna di Gesù e senz'altro romana, emanata ed applicata secondo le regole del processo imperiale. Romana è pure la pena.

Rimasero ininfluenti ai fini della procedura sia la *remissio* ad Erode Antipa, se di *remissio* è lecito parlare, sia l'acclamazione popolare di Barabba da parte della folla: il rinvio al tetrarca esaurisce il disperato tentativo di Pilato di liberarsi di una scomoda questione, la quale, sia pure attraverso la sola via dell'atto di cortesia, avrebbe potuto recuperargli un certo buon rapporto con il governatore; il ruolo della folla che invocò a gran voce la morte di Gesù di Nazareth si giustifica esclusivamente alla stregua di una reazione più o meno scomposta e indiretta verso la decisione romana, la quale di certo ne rimase influenzata.

Fino a che punto il giudizio di Pilato abbia accertato la colpevolezza dell'imputato è domanda cui forse non si potrà mai rispondere.

Dalle fonti esaminate è risultato evidente che Gesù non fosse colpevole nella sostanza e lo stesso governatore cercò in tutti i modi di risparmiargli la vita. A buon diritto egli avrebbe potuto liberarlo in virtù del forte senso di giustizia di cui i Romani erano portatori, forse supportato dagli elementi tipici della retorica forense nelle libertà procedurali in cui furono valutati; ma in questo caso altre considerazioni ebbero la precedenza: il timore di suscitare il disappunto del Sinedrio, mettendo in pericolo i delicati rapporti con le autorità ebraiche; il timore che il collegio in caso di assoluzione potesse fomentare un tumulto incontrollabile; che fossero mosse delle accuse presso l'imperatore, tali che il prefetto non avrebbe avuto la forza di confutare.

Nella tensione di un binomio dialettico gli elementi a disposizione del prefetto lo confortarono nell'emanazione di un deliberato di morte, giustifi-

cato formalmente ma non dalla sua più intima convinzione.

D'altra parte, e mi sia consentito solo in queste ultime righe di discostarmi per un attimo dal rigore imposto allo storico del diritto, se la condanna contro Gesù di Nazareth da parte dei capi del suo popolo fosse stata anche nella sostanza giuridicamente ineccepibile, non solo non ci sarebbe stato per il cristiano motivo di scandalo o di sorpresa, ma, forse, il contrario; la croce rivela, per dirla con Paolo, «una sapienza che nessuno dei principi di questo mondo conobbe, dato che, se l'avessero conosciuta, non avrebbero crocifisso il Signore della Gloria».

INDICE DELLE PRINCIPALI FONTI CONSULTATE

FONTI BIBLICHE

LEGES ET HISTORIAE
Abacuc
2,4 161

DEUTERONOMIUM
1 *reg.* 8.1 146
5,12-15 98
5,8 98
6,4-6 98
7,12 82
12,2 100
12,23 288
14 99
16,16 174
17,10
17,6 191, 199
17.6a 306
17,7 191, 221, 305
17,8 ss. 146
18,20
19,15 190
19,15a 306
19,15-16
19,19-20 49
19,21 183
20,7;2 *reg.* 23.1 146
21,22-23 49

EXODUS
14 98
19,16 98
20,4 98
20,8-11 98
21,28 183
23,14 174
24,25-27 183
23,15 179
25,8 164
28,1 148
30,11-16 155
30,13 ss. 178
34,20 179
34,23 174
46,4,6,13 179

GENESIS
Gen. 9,5-6 288
Genesi 17 98
Gen. 31,50-53 308
Gen. 33,2 237

LEVITICUS
11 99
11,15 9

LIBER DANIELIS
7.13 207, 299
7,13-14 313
13,51-59 308
13,48b 306
13,61-62 306

NUMERI
2,16 146
19 99
19,9 ss. 74
19,9-10 175
28,3,19 179

MACCABEES
1,14 91
5,11-14 91
14,41-49 148

REG.
4 *reg.* 71,1514 281
1 *reg.* 21,10-13 306
1 *reg.* 8,1; 20,7 146
2 *reg.* 23,1 146

EZECH.
14,1,20,1 146

RE
1,28-45 148

TESTAMENTUM NOVUM
CHRISTIANORUM
EVANGELIA
SECUNDUM IOHANNEM
1,1-18 53

2,11-23 55
2,13-17 296
2,13-22
2,18 296
2,19 193, 309
2,19b 296, 310
2,20 296, 310
3,1-20 75
3,2 55
3,17 296
3,21 296
3,22-36 296
3,28-32 297
3,3-5 55
3,35-36 297
4,1-3 297
4,9 156
4,48-54 55
5,1 298
5,9-18 283
5,17b 298
5,18 298
5,19-47 298
5,22 187
6,2-14 55
6,35 56
7,10 298
7,11 299
7,13 299
7,22-23 283
7,25-26 299
7,29 299
7,30 299
7,31 55
7,32-39 296
7,37-39 296
7,53 241
8,11 241
8,44,47 204
8,58b 299
8,59 299
9,16 55
9,22 e 28-34 299
10,24 299
10,30 299
10,31 299
10,39 299
11,43-44 300
11,47 55
11.47-50 244
11,47b 300
11,50 300
11,51 302
11,53 300
11,54 300
11,57 300
12,32-33 219
12,8-37 55
13,1 53
15,1 56
18,3 301
18,12-13 186
18,12-14 186
18,12-40 55
18,13 203
18,19 302
18,20-21 302
18,20,21 187
18,22 291, 303
18, 23 303
18,24 186, 203, 302
18,28 189, 203, 206, 210, 240
18,31 126, 214, 243
18,31b 13, 213, 216, 218, 220, 345
18,36 248, 316, 325
18,40 286, 333
18,1-11 53
18,12-27 53
18,29-40 53
19,1-3 53
19,4-16 53
19,6 150
19,6b 219, 220, 325
19,11 244
19,14 206
19,15c 285
19,16 268
19,17-42 53
19,24 186
19,38a 299
20,19a 299
20,30 55
20,31 53
21,1-25 53

SECUNDUM LUCAM
1,3 282
1,3-4 280
2,1-5 106
2,3,15 266
2,4-7 267
2,41 166
2,43 167
3,1 282
3,19 282
3,19-20 282
4,1-13 265
4,16 169
4,16-22 169
4,27 282
4,34 267
8,2-3 282
8,3 282
9,7,9 282
9,9 282
11,37-54 297
11,39-52 297
11,53-54 297
11,53b-54 297
13,1 159, 166
13,10-17 283
13,31 282
13,31-32 288
14,1-6 283
14,16a 11
20,19 283
20,19a 297
20,20 297
XXI, 1 119
22,2 179, 181
22,7 ss. 210
22,15 155
22,54 188
22,66 186, 189, 304, 305
22,71 150
22,47-53 54
22,54-62 54
22,63-65 54
22,66-71 54
23,1 54
23,2 47, 245, 295, 302, 315
23,2,4 266
23,2-5 54
23,4-16 263
23,4,14 266
23, 267
23,6-12 54, 266, 274, 275, 280, 289, 291
23,6-7 264, 267
23,7 274, 291
23,7-8 282
23, 8 269
23,9 287
23,11 274
23,11-2,5,10,13,18,21,23-25 266
23,11-12 282, 286
23,11b 274
23,12 159, 276, 291
23,13 266
23,14-22 266
23,14b-15 276
23,13-25 54
23,15 274, 282, 290
23,17-25a 274
23,18,23 286
23,24-25 268
23,25 276
23,25b 274
23,26-56 54
23,27-30 283
23,44 16
24,2-6 83
24,10 284
24,19 267
31,12 264

SECUNDUM MARCUM
1,24 267
2,7 178, 309
2,13 297
2,23-28 55
3,22 301
3,6 177, 297
6,14,16-18,20-22 283
6,17-29 283
6,52-53 53
8,11 ss. 55
8,27 55
9,2 28
9,29 155

9,32 155
10,32 156
10,47 156, 267
11,1 156
11,9 ss. 174
11,15 178
11,15-19 176
11,18 245
11,27-33 55, 178
11,55 55
11,141 55
12 ss. 55
XII, 9 119
12,12 245
12,13 297
XII, 41-43 119
13,1 55
14,1 179
14,1-2 85, 180, 181, 245
14,2 204
14,3-9 24
14,10-11 85, 245
14,12,1-2 245
14,12-16 175
14,17 85
14,22 ss. 210
14,22-25 85
14,26 167
14,26-28 85
14,43 151
14,43-46 85
14, 48-49 184
14,43-52 53
14,53 204
14,53-64 85
14,54 201
14,55-56a 294
14,55-65 201
14,58 192, 193, 309
14,60 194
14,61 194, 312
14,62 195
14,63 150
14,64 241
14,65 53, 85
14,66 201
14,66-72 53
14,67 267
15,1 186, 201
15,1-2 189
15,1-4 85
15,1- 15, 2-15 53
15,2b 247
15,6 159
15,8 286, 335
15, 12 285
15,15 85, 268, 329
15,16 182
15,16-20 53, 85
15,16-20 53,85
15,20-37 85
15,21- 47 53
15,29 193, 309
15,38-39 85
15,40 85
16,6 267
23,3 247
26,7-66 53
26,47-56 53
26,67-68 53
26,69-75 53
27,1-2 53
27,3-10 53
27,11-26 53
27,31 53
27,32-66 53

SECUNDUM MATTHAEUM

2,15-6 267
10,5 156
10,17 68
12,14 177, 297
14,1,3,6 283
14,3-12 283
17,23-24 155
20,2 178
20,31 156
21,17 156
21,46 283, 297
22,15 297
26,3 179
26,3,5 181
26,11b 247
26,17 206

26,17 ss. 210
26,17-18 167
26,20 85
26,30 167
26,30-32 85
26,47 151
26,47-51 180
26,5 204
26,5a 301
26,57 188
26,58 204
26,59 189, 305
26,61 192, 193, 309
26,63 194, 308
26,63-64 194
26,65 233
26,66 150
27,1 186, 313
27, 6-7 182
27, 62-66 205
27,11b 195
27,19 283
27,24 286
27,24-25 276
27,26 268, 329
27,27 182
27,27-31 85
27,40 193, 309
27,45 16
28, 4 205
28,11-15 205

ACTA APOSTOLORUM
2,22 ss. 57
2,36 57
3,13 ss. 57
3,17-19 57
4,1 179
4,1-21 221
4, 151, 157, 203
4,10 ss. 57
5,17-26 255
5,17-40 221
5,17 ss. 151
5,24,26 179
5,26 221
5,27-42 255
5,28-30 57
5,30 49
6,6-15 220
6, 9 169
6,14 193
7,1-60 309
7, 4-60 220
7,34-60 257
7,52 57
8,1 62
8,3 63
9,1-2 182, 256
9,1-19 63
9,2 151
9,29 221
10,1 250
10,39 57
12,1-2 226
12,2 257
13,1 282
13,27-29 57
16,37-39 142
18,12-17 258
21,12 261
21,26-25 261
21,31 182
22,4 151
22,6-16 63
22,22-24 221
22,23-29 246
22,25 142
22,30 189
23,10 189
23,12-35 227
23,12
23,25-30 275
23,33-35 228
24,2-7 260
24,22 228
25,12 142
25,21 274
25,9-12 260
26,5 162
26,12 151
27 282
29 57, 142
45,25-28 57

52,2 221

AD CORINTHIOS EPISTULA I
10,13-16 61
I.10,20 97
I.15,24-26 97

AD CORINTHIOS EPISTULA II
II.2,4,4 97

AD GALATAS EPISTULA
6,16 61
3,13 49

AD COLOSSENSES EPISTULA
4,14 62

Par. VI, 92-93

AD PHILIPPENSES EPISTULA
2,10 97

PAULUS
Pea
2,6 147

SALMI
24 166
48 166
81 166
82 166
92 166
93 166
94 166
112, 1 162
118,26 156

Hallel, Psalm.
113-118 167

HIERONYMUS

Epistulae
112,13 34

Isaia
5,18-19 34
49,7 34
52,2-6 34

Amos
1,11-12 34

I. Cor.
15 60

Rom.
1,1 60

APOCRYPHA
NOVI TESTAMENTI
EVANGELIA

EVANGELIUM IUXTA

BARTHOLOMAEUM
5,13 283

EVANGELIUM GAMALIELIS
2,27 284
2,27-34 283
2,28 283
2,31 283
2,33 283
9,14-16 283
11,12,50 285

EVANGELIUM NICODEMI
vers. gr. A, 1,1 76
9,3 285
recensio latina
9,4 276
9,5 286

EVANGELIUM APOCRYPHUM
Γέννα Μαρίας
1-18,1

Apocryphum Iosephi
18,2-21 69

Apocryphum Zachariae

22-25 69

FRAGMENTA
1,3-6 283
2,23 285
2,26 285
4,3-4 285, 286, 289, 209
4,6 289

5,2 291
5,3 291

CYCLUS PILATI
Epistula Herodis ad Pontium Pilatum
5,13 283

FONTI EBRAICHE NON BIBLICHE

FONTI MISHNICHE

Devarìm, Rabbah 2,10 161

Tract. Avodah Zarah
8,b 236

B. Kethoubot
30ab 238

Bezajom tob.
5,2 149

J. Meghillat
1,73 169

J. Sanhedrin
1,18a,43 235
7,2,24b 236
7,2,24b,48 235

M. Sanhédrin
7,2 224

Megillat Ta'anit
16 233

Middot
5,4 147

Midrash, Tehjlim
118 156

Mishnah

Chulin
5,1 162

Orayot
3,8 161

Sanhedrin
1,1 151
1,6 149
1,18a, 43 235
3,6 308
4,1 151
7,1 224
7,2 224
7,3 224
7,5 202, 207
7,6-8 177
10,11,4 180
11,2 147
11,4 301
43ª 45, 47, 48, 51, 240
78, 184

Bezajom tob. 5,2 149

Talmud Jesus

Sheqalim
49 120

Mishnah Sheqalim
1,1 155
3,1 155
6,1 120

Tamid
1,1 165
5,1 165

Mishpatim s/Ex.
21 234

Nechilt
9 184

Negizin
6 184

Sententiae 5,29,1 246

Šëqalim
1,7 178

Sifrè Deuterenomii
134 166

Sifrè Numerorum
151 147

Talmud Baulì
Bërakot

4,5 167
4,8 167
7,7 178

Avodah Zharab
19ª 162

Maccot
24ª 161

Shabbat
15ª 191
31ª 162

Talmud babilonese

Sanhedrin
43ª 45, 47, 48, 51, 240
52b

B. Sanhedrin
2b 238, 308
4,1 199
4,3 199
4,5 191
5, 1-5 192
7,5ª 198
8b-9b 306
9a 308
29a 308
30b-31a 308
37b 238
37a 308
40a-40b 308
41a 306
56 308
69a 306
107b 244

B. Kethoubot 30ab 238

B. Sota
8b 238
47b 244

Talmud di Gerusalemme
7,2,24b 224

Talmud Jesus
Sheqalim
49 120

Talmud Yerushalmi
2,117

Meg. Taanit
16

Y. Sanhedrin
1, 1-18a 189, 257
1,42 189
4,3 a 190
5,1-5 194
7,2-24b 189, 257
26,1-19 193
48 189

Tamid
2,5 147

Torah
2 169

I.L.S.
94 116

I.L.S.
6286 116

C.I.L., II, 3271 116
C.I.L., II, 4616 116
C.I.L., XII, 2455 116

FONTI GIURIDICHE

Pauli Sententiae
5,26,1 246
5,26,2 143
5,35,2 145

CASS. DIO.
16.1-3 247
31.4-5 247
LI, 17,1 116
LIV, 21 116
LV, 27,6 108
53,12,4-7 93
53.15.6 246
53,32,5 93
57.19.2 247
59.25.5, 6 247
60.15.5-6 247

CODEX THEODOSIANI
2,1,1 241

COMMENTARIO DI ABACUC
1QpHab, 9,4-7 202

COMMENTARIO DI HAHUM
4QpNah 1202

Costituzioni
Deo auctore
5,4-7 (C.I. 1,17,1,4-7) 272
Τάντα Δέδωκεν
16-17 (C.I. 1,17,2,16-17) 272

CODEX JUSTINIANI
1,4,8
CI. 4,20,3 278
CI. 4,20,8 278
CI. 9,2,2 pr. 279
CI. 9,2,2,1 278

CORPUS IURIS CIVILIS

DIGESTA IUSTINIANI
D. 1,2,2,16 129
D. 1,2,2,32 95
D. 1,12,1 pr. 138
D. 1,15,3,1 138
D. 1,16,1 122
D. 1,16,6 pr. 143
D. 1,16,7,2 132
D. 1,16,11 143
D. 1,17,1 251
D. 1,18,3 123, 144
D. 1,18,6,8 124, 143
D. 1,18,8 130
D. 1,18,8,9 130
D. 1,18,1 122
D. 1,18,12 145, 152
D. 1,18,13 144
D. 1,18,13 pr. 144
D. 1,21 114
D. 1,21,1 pr. 134
D. 1,21,5,1 129
D. 2,1,3 143, 144
D. 5,2,6,2 271
D. 7,1,3,3 270
D. 22,5,3 pr. 278
D. 28,7 181
D. 37,14,10 137
D. 44,9,1 271
D. 48,2,3 134
D. 48,2,7,3 279
D. 48,2,7,4 277, 279, 280
D. 48,3 184
D. 48,3,7 271, 272
D. 48,3,9 143
D. 48,3,11 272, 273, 274, 279
D. 48,3,11,1 277
D. 48,3,11,37 270, 273, 274
D. 48,4,2 246
D. 48,4,3 246
D. 48,4,4 pr. 246
D. 48,4,11 246
D. 48,5 181
D. 48,6,1 184
D. 48,6,7 135, 254
D. 48,6,8 135, 145
D. 48,8,16 144
D. 48,13,4,2 123
D. 48,16,15,1 137
D. 48,18,1,26 271
D. 48,18,20,3 191
D. 48,19,2, 145
D. 48,19,6,1 319
D. 48,19,13 137
D. 48,19,27,1-2 132
D. 48,19,28 278
D. 48,19,28,16 278
D. 48,19,38,2 254, 279, 330
D. 48,22,6,1 132
D. 48,22,7,1 122
D. 48,22,7,4 271
D. 49,1,6 145
D. 49,1,16 144, 254
D. 49,1,25 145

FONTI POST GIUSTINIANEE

BASILICORUM LIBRI
60,33,7 (Bs. 8,2957-2 958=Hb. 5,699) 271
60,33,8: Ed. Heimbach, 5,673 137
60,35,11 273, 274

FONTI LETTERARIE

ABULFEDA
Historia ante islamica 4,1 28

AUGUSTUS
Res. Gest.
27, 1 116

AULUS PERSIUS FLACCUS
Satires
1,135 27

DIONYSIUS OF HALICARNASSUS
Antiquitates Romanae
5,19,4 139

EUSEBIUS
Historia Ecclesiastica
1,9,3-4 15
2,2,1-6 20
2,23-25 61
3,3 61
3,9,2 30
4, 9, 2-3 20
25 61

EIRENAIOS
Adversus Haereses
1,13,1 62

FLAVIUS VOPISCUS
Historia Augusta, Vita Saturnini
8 21

Gai 1,6 88

GAIUS IULIUS CAESAR
De bello Gall.
I.39 116
II.18 116
III.7 116

I.L.S.6286 116

GAIUS PETRONIUS ARBITER
Satyricon
58,2 337
74,1-4 24
111-113 25
111,5,6 340
141,2 25

GAIUS PLINIUS SECUNDUS
Epistulae
10,58 132
59 132
60 132

Naturalis Historia
5,73 101

GAIUS SVETONIUS TRANQUILLUS
De Vitis Caesarum

Vita Galbae
9,11 121, 131
11 142, 145
Vita Neronis
16,2 18
Vita Divus Augustus
32 138
33 137
66 137
67
Clau.
12 115
33
Vita Gai
16 139
Vita Tiberius
8
30 113

GALENUS
De differentia pulsuum
2,4 29
3,3 29

IULIUS HERODES
Alethès lògos
1,1,58 285

JUSTIN NEAPOLIS
Cum Tryphone Judueo Dialogus
78,5 68
Justiniani Novellae
132,21 *Impr.* 241

LUCIANUS SAMOSATENSIS
De morte Peregrini
11-13 29

LUCIUS APULEIUS
Metamorphoseon
9,14 26

LUCIUS CASSIUS COCCEIANUS
Historia Romana
13,1 94
15,5-7 94
43,12,3-7 88
51,19,6 138
52,12,2 94
52,21,2 139
52,33 135
53,12,1 94
53,13,6-7 143
53,23,6-7 137
54,3,1-3 137
55,28,1 251
56,24,7 140, 145
64,2,3 142, 143
70,3 19

LUCIUS FLAVIUS ARRIANUS
Dissertationes Ab Arriano Digestae
4,6,6 28
Lv. 5,15,18 179
Lv. 19, 16-18 184
Lv. 19,20 183
Lv. 21,9 224
Lv. 24,17 183

MACARIUS MAGNES
Apocriticus
2,14 19

MARCUS AURELIUS
Quos Ipse
11,3 21

MARCUS MINUCII FELICIS
Octavius
8, 4-9, 7 22
31,2 21

MARCUS TULLIUS CICERO
Ad Att.
V, 7,2 116
V, 21 116
Ad. Famil.
III,6,5 116
III,8,7 116
V,20,7 116
VII,5,3 116
XII, 24,3 115
XIII, 43 115
Ad Quintum fratrem
1,2,5 96
Brutus
48,177 181
60,216 181
85-88 141
128 141
De divinatione
2 270
8 129
De Legibus
3,6 136, 139, 143
27 139
De republica
2,54 96
In Catilinam
4,4 138
6 138
7 138
18 138

In Verrem
1,38 127
2,1,73 141
2,2,72 141
2,2,75 141
2,3,1 127
2,5,3 141
2,5,10 140, 141
2,5,11 141
2,5,17 140, 141
2,5,28 270
2,5,80 270
2,5,109 141
2, 5, 143 141
2,5,146 141
2,5,161 141
2,5,168 141
11 141
12 141
17 140

18 141
21 140
23 140, 141
39 141
41 141
44 141
60 141
74 141
90-91 141
106 141
110 140
111 140
114 141
121 140
164 141
166 141

Pro Flacco
28, 67-69 155

pro Cluentio
159 127

pro Milone
14 128

Rosc. Am.
56 127

ORIGENES
Homiliae in Lucam
1 60, 71
1,1 61

PHILO
De migratione Abrahami
16,15 206

De specialibus Legibus
1,69-70 166

In Flaccum
39 119

Legatio ad Caium
31,212 226
38,299 95
207-208 118
231 231
299-305 159, 288
299,311,330 107

Vitae Sophistarum
1,25,3 126

PLINIUS CAECILIUS SECUNDUS
Hist. Nat.
V, 14-70 119

Epistulae
2,118 143
10,30,1 143
10,96-97 16
10,96,4 142

PLUTARCHUS
Vitae illustrium virorum
15 28

PUBLIUS CORNELIUS TACITUS

Annales
1,2 139
II, 42 105, 111, 118
3.50. 1-2 247
IV, 15 115
4.45.1-2 247
6,11 138
VI, 32 113
VI, 32,5 114
11.22.1 247
XII, 23 111
12,54 117, 145
XII, 60 115
12,60,2 251
14.24.3 247
14,28 139
14,41 138
15,44 95
15.44.2-5 247
15.56.1-4 247
57,16.20. 2 247

Historiae
1,5 ss. 160
2,72 244
II, 78 120
9.2: sub Tiberio quies 157

Psalm. 2,1-2 265
Ptr 1,1 268
Ptr. 3,4-5 268

QUINTUS TERTULLIANUS
Apologeticum
5,2 20
8,2 15
21 15

De resurrectione carnis
20 269

Satyricon
111-113 25
141,2 25

Sen., *De ira*
3.18.3 247

STRABO
IV, 6,4 116
XVI, 765 108
17,3,25 88

Svet.
Aug.
19.2,27.4 247

Calig.
32.1 247

Claud.
34.1 247

Dom.
10. 5 247

Tib.
19,58,62. 1.3 247

TERTULLIANUS
II, 15
De pudicitia
10,12 62

TITUS FLAVIUS JOSEPHUS
Antiquitates Iudaicae
1, 37 105
2,8,117 94
2,111 94
4,3 157, 203
5,417.6 256
8,3,9 164
11,109 174
12,2,34 91
13,10,6 208
13,218 91
13,408 100
XIV, 30-31, 87-88, 90-103-104 119
14,127-136 93
14,159 231
14,165-167 231
14,165-179 231
14,172-174 232
15,11 256
15,11,5 226
15,11,380 173
15,299 216
15,382-387 163
XV, 405 106, 113
15,417 226
16,6,2-4 206
16,15 207
XVII, 6 115
XVII, 34-35 112
17,42 100
17,46 216
XVII, 89, 91, 132
XVII, 205, 251, 286-298
XVII, 342-344, 355 108
17,399 106
XVIII, 1-2 106, 108
18,1,1 94, 241
18,1,1,2 250
18,2 216, 241
18,2,2 203
18,3,63 32
18,6,4 16
18,15-41 101
XVIII, 26 112
18,26 ss. 186
18,55
XVIII, 55-59 121, 157
18,60-62 158, 288
18,63-64 31
18,64[a] 231
XVIII, 89 113
XVIII, 90-91 113
XVIII, 95 113
XVIII, 108 118
XVIII, 115 113

XVIII, 120-123 113
XVIII, 123-125 114
XVIII, 161-162 118
XVIII, 237 15, 117
19,346-350 226
XIX, 365 117
20,1,1,4 252
20,1,1,5 252
20,5,2,102 252
20,6,1 156
XX, 7,125-133 119
20,8,5,161 255
20,9,1,200-203 218
20,9,2,204 253
20,11 171
XX, 15 112
20,19 68, 112
XX, 25 119
XX, 117 125
XX, 122 117
XX, 132 125
20,197 186
20,199 99
20,200-203 222
XX, 222 112
88-89 113
133

Bellum Iudaicum
I, 157, 168-170, 179, 204, 208-211
1,571 216
1,618 241
2,8,1 170
II, 11,117 108
2,14,1,271 253
2,14,9,306 253
II, 16-18, 40, 66, 70
2,77-78 145
II, 117 125, 241
2,132 252
II, 169-174 119
II, 172-17 117
2,173-177 288
II, 231 125
II, 234 125
II, 236 117
II, 239-244
2,243-246 145
II, 244, 273, 280-281
2, 308, 333-335
II, 433, 499-555
2,500 124
III, 29-34 119
4,160 ss. 222
5,5, 2, 193-195
6,2,2,12
6,5-33
6,5,3
6,6,329 170
6,6,333-335
6,24 226
6,124-126 226
6,300-309 151
6,423-426 166
VII, 253 110
11,1,1 286
185-187 118

cont. Apio
II, 166, 185 119

legatio ad Gai
38, 299-305 264

Vita
1 160
3,13 255

TITUS LIVIUS PATAVINUS
Ab Urbe condita
40,37,5-7 141
40,43,2-3 95

XENOPHON EPHESIUS
Τῶν κατ᾽ Ἀνθίαν καὶ Ἀβροκόμην Ἐφεσιακῶν
2,5,1 28

INDICE DEI NOMI

Abbaye 47, 51
Abramo 90, 98, 300
Abrocome 27, 28
Abulfeda 28
Adriano 19, 20, 35, 91, 278, 322, 324
Adriano Augusto 21
Agatonice 340
Aggeo 41
Agostino 56, 217
Agrippa I 105, 119
Agrippa II 222, 223, 226, 230, 281
Agrippa Elvio 252
Alessandro Magno 90
Alfassi 36
Albino 34, 151, 222, 223, 244, 254
Anano 30, 99, 106, 186, 222, 223, 224
Ananias (Anania) 242, 259, 261
Ananus 112
Antigono 103
Antioco III 91, 146
Antioco IV Epifane 91, 78, 337
Antipa 8, 54, 104, 108, 124, 159, 210, 225, 263, 264, 265, 266, 276, 278, 281, 283, 284, 285, 286, 287, 291, 293, 326, 328, 336, 346
Antipatro 93, 103, 104, 231
Antonio 103, 104, 105
Antonino Pio 132, 278, 280
Anzia 27, 28
Apuleio 26, 318, 336
Aquila 18
Aristobulo I 78
Aristobulo II 148
Aronne 148, 160
Arriano 28
Asconio 321
Ashi 43
Baal Shamem 91
Barabba 8, 53, 159, 210, 267, 275, 334, 335, 346
Barac 90
Barnaba 282
Bartolomeo 284
Baur 56
Belial 62, 81, 82
Berenice 230
Buni (Discepolo) 46, 48

Caligola 106, 113, 118, 139, 225, 292
Caino 73, 292
Calliroe 27
Callistratus 279, 280, 322, 323
Carios 286
Caritone 27
Cecchelli 19
Cherea 27
Ciaceri 19
Cleopatra 108
Clodio 128
Coponio 94, 106, 108, 110, 112, 125, 170, 215, 216, 241, 250, 251, 252, 254
Crescente 15
Cresto 17
Cusa 283, 286
Daniele 314
David 90, 106, 198
Davide 99, 115, 174, 198
Decio 340
Dionigi di Alicarnasso 139, 345
Dionigi Siracusano 320
Eliogabalo 16
Epitteto 28
Ermete 340
Erode Agrippa 34, 225, 226, 258, 293
Erode Antipa 8, 54, 104, 108, 159, 210, 225, 263, 264, 265, 266, 278, 281, 283, 284, 285, 286, 287, 291, 293, 326, 336, 346
Erode di Calcide 225
Erode Filippo 108, 225
Esateuco 38
Esdra 90, 161
Eumolpo 25
Eusebio di Cesarea 15, 16, 20, 30, 61, 74, 172, 338, 340
Eustachio di Antiochia 68

Ezechia 231
Ezra 37
Fasael 93, 103, 231
Felice 228, 230, 253, 256, 260, 261
Festo 34, 142, 222, 223, 228, 229, 230, 261, 262
Filippo 104, 118, 173, 225, 284, 286, 340
Filone Alessandrino 83, 117, 118, 307
Flegonte di Tralles 16
Floro Gessio 254, 330
Fonteio Capitone 142
Frova Antonio 108, 120
Galba 142
Galeno di Pergamo (Galenus) 28, 29
Gallione 259, 260
Gamaliele 284, 285
Gamliel II 38
Gedeone 90
Giacomo 7, 54, 60, 61, 67, 68, 69, 80, 218, 223, 253
Giacomo di Zebedeo (fratello di Giovanni) 34, 221, 226, 258
Giacomo il Maggiore 12, 68, 226, 345
Giacomo il Minore (fratello del Signore) 12, 30, 34, 68, 69, 99, 222, 224, 258, 345
Gionata 92
Gionatan 186
Giosuè 38, 90, 152
Girolamo 34
Giovanna (Moglie di Cusa) 283
Giuda di Gamala 198
Giuda Galileo 157, 253
Giuda Maccabeo 85, 160
Giulio Severo 35
Giuseppe 66, 69, 74, 82
Giuseppe d'Arimatea 75, 82, 83, 206, 332, 337, 339, 342
Giustino 34, 35, 68
Giustino di Nablus 15
Hercules 27
Herder 56, 59
Hieronymus 34, 63
Hillel 37
Ircano Giovanni 30, 92, 100, 103
Ircano II 91, 93, 103, 231, 232
Janneo Alessandro (Ianneo) 78, 92, 100, 102, 236
Jehoshua ben Gamla 160
Joazar 106, 112
Jonathan 106, 113
Lattanzio 293, 340
Lazzaro 177, 301
Licinio 116, 340
Luciano 29
Lucio di Cirene 282
Macario di Magnesia 19
Maddalena (Maria) 27, 308
Maimonide 36, 96
Malachia 38, 41
Maltace 108
Marcello 106, 113, 115
Marcione 64
Marianne 103
Marullo 116
Matrona di Efeso 25, 26, 341, 342
Mattatia 91
Menenius 320, 328
Mitridate 105
Modestino 255, 323
Nabucodonosor 90
Nakai 46, 48
Nezer 46, 48
Nicolao di Damasco (Nicola) 104, 108, 231
Origene di Alessandria 29, 56, 60, 61, 68, 71
Paolo di Tarso (Saulo) 8, 12, 18, 34, 38, 49, 54, 60, 61, 62, 63, 68, 81, 83, 97, 124, 134, 137, 142, 145, 162, 213, 221, 227, 228, 230, 255, 257, 259, 260, 261, 262, 263, 281, 321, 323, 324, 339, 341, 345, 347
Papilo 339
Papiniano 134, 322
Pines Shlomo 31, 32
Pisistrato 320
Plinio il Giovane 16, 17, 132, 142, 145
Plinio il Vecchio 19, 83, 101
Porcio Pesto 261
Priscilla 18
Procula Claudia 215, 284
Proteo 29

Remarius 56
Sabino 108
Salomè 108
Salomè Alessandra 78, 92, 236
Salomone 38, 41, 90, 99, 148, 163, 164, 300
Samaia 231
Samuele Il Piccolo 34
Saul 90
Senofonte Efisio 27
Serapide 21
Seth 73
Sethi 186
Settimio Severo 16
Severo Alessandro 272, 280, 320, 323
Simeone detto il Nero 281
Simone Il Balbuziente 30
Simone Il Lebbroso 24
Simone Mago 64
Stico 24
Susanna 307, 309
Tallo Il Samaritano 16
Tanhuma Bar Abba, 40
Tarquinio il Superbo 331
Teodoto figlio di Vetteno 166, 169
Teofilo 186, 282
Tertullo 228, 261
Tertulliano 15, 17, 20, 21, 62, 247, 270, 332
Thel el Nasi 162
Tiberio 15, 18, 19, 20, 21, 67, 107, 113, 114, 117, 118, 119, 120, 121, 156, 157, 159, 160, 173, 215, 225, 226, 239, 240, 248, 253, 284, 285, 286, 287, 289, 292
Tiziano 56
Todah (discepolo) 46, 48
Trimalcione 24, 25
Trofimo di Efeso 227
Ulpiano 128, 132, 252, 254, 255, 278, 280, 281, 320, 338, 341
Valerio Massimo 341
Vespasiano 30, 119
Vopisco Flavio 21
Xenophon Ephesius 28
Zaccaria 38, 41
Zoroastro 102

BIBLIOGRAFIA

A

AA.VV., *Sulle orme di Gesù: guida ai santuari di Terra Santa*, Milano 2011

AA.VV., *Il Vangelo di Marco a Roma. Considerazioni sul Satyricon di Petronio*, Milano 1996

AA.VV. *Storia di Roma*, 2, *L'impero mediterraneo. La cultura e l'impero*, Torino 1992

AA.VV., *Hebrew-English edition of the Babylonian Talmud, 19 (Sanhedrin)*, London-New York 1987

AA.VV., *Storia di Roma*, 17/1, Bologna 1985

AA.VV., *La Bibbia (nuovissima versione dai testi originali)*, Roma 1983

AA.VV., *Scrittori della storia augusta*, SOVERINI P. (a cura di), voll. 2, Torino 1983

AA.VV., *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament* (rimasto incompiuto) (tr. it. *Commentario teologico del Nuovo Testamento*, Brescia 1980)

AA.VV., *La preuve*, 1, Bruxelles 1964

ACCAME S., *L'istituzione dell'Eucarestia,* Roma 1968

ADAM K., *Glaube und Glaub und Glaubenswissenschaft im Katholiziesmus,* München 1921

ADRIANI M., *Le vite parallele di Plutarco*, 1, Firenze 1859

AGUIRRE MONASTERIO R., *Il Vangelo secondo Matteo*, in AGUIRRE MONASTERIO R.-CARMONA R., *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, Brescia 1995

ALAND K.-BLACK M.-MARTINI C.M.-METZGER B.M.-WIKGREN A., *The Greek New Testament,* New York-London-Edinburgh-Amsterdam-Stuttgart 1953 con la traduzione ebraica di DELITZSCH'S HEBREW (New Testament, Great Britain 1960, p. 107)

ALETTI N., *Rethoric in the Letters of Paul*, in WESTERHOLM S. (a cura di), *The Blackwell Companion to Paul*, Malden 2011, pp. 232-247

ALFÖLDI G., *Pontius Pilatus und das Tiberieum von Caesarea Maritima*, in *Scripta Classica Israelica* 18 (1999), pp. 85-108

ID., *Zwei römische Statthalter im Evangelium: die epigraphischen Quellen. Il contributo delle scienze storiche allo studio del Nuovo Testamento*, in *Atti del Convegno Roma*, 2-6 ottobre 2002, Città del Vaticano 2005, pp. 216-242

ID., *L'iscrizione di Ponzio Pilato: una discussione senza fine?*, in *Iudaea Socia Iudaea Capta, Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli, 22-24 settembre 2011*, Pisa 2012, pp. 137-150

ALGISI L., *Il Vangelo secondo Matteo*, in MORALDI L.-LYONNET S., *Introduzione alla Bibbia*, Torino 1959

ALLEGRO J.M., *The Dead Sea Scrolls and the Christian Myth*, Abbot 1979

ID., *The Dead Sea Scrolls*: *A reapprisal*, 2. ed., Harmondsworth 1975

ID., *The Sacred Mushroom and the Cross*, London 1970

ID., *The Treasure of the Copper Scroll*, London 1960

AMANN E., *Le Protévangile de Jacques*, Paris 1910

AMARELLI F., *Recensione a Miglietta, I.N.R.I. Studi e riflessioni intorno al processo a Gesù*, in *Iura* 72 (2014), pp. 274-387

ID., *Il Processo di Cabrata*, in *SDHI* 54 (1988), pp. 110-146

AMARELLI F.-LUCREZI F. (a cura di), *Il processo contro Gesù*, Napoli 1999

AMATO A., *Gesù, identità del Cristianesimo. Conoscenza ed esperienza*, Città del Vaticano 2008

AMIOT F., *Evangiles Apocryphes*, Paris 1952

ANGELINI P., *Il procurator*, Milano 1971
ANTONINI P.C., *Processo e condanna di Gesù. Indagine storico esegetica sulle motivazioni della sentenza*, Torino 1982
ARANGIO RUIZ V., *Storia del diritto romano*, Napoli 1985
ARMITAGE ROBINSON J.-JAMES M.R., *The Gospel according to Peter, and the Revelation of Peter: Two Lectures on the Newly Recovered Fragments together with the Greek Texts*, London 1892
AROUET F.M., *Dictionnaire philosophique*, Paris 1764
AUGIAS C.-PESCE M., *Inchiesta su Gesù*, Milano 2006

B

BACHER W., *Christian Jewish Literature*, in *J. Hastings Diction of Christ and the Gospels* 2 (1908), pp. 876-882
BAHAT D., *Israele: passato e presente*, Roma 2000
BAIGENT M.-LEIGH E.R., *Il mistero del Mar Morto. Lo scandalo dei rotoli Qumrân*, Milano 2009
ID., *The Dead Sea Scrolls Deception* (tr. it. Lalia S., *Il Mistero del Mar Morto*, Milano 1997)
ID., *The Dead Sea Scrolls Deception*, New York 1991
BAILLET M., *Fragments du document de Damas, Qumrân, grotte 6*, in *Reveu biblique* 63 (1956), pp. 513-523
BALZARINI M., *Il furto manifesto tra pena pubblica e privata*, in *ACOP* 5 (1992), p. 23
BAR SARAPION M., *Lettera di Mara Bar Serapion* XIX secolo (dopo il 70 d.C. o dopo la rivolta di Bar Kokhba del 132-135 d.C.)
BARADON P., *Another Settlement of the Judean Desert Sect at Ein elghuweir on the Shores of the Dead Sea*, in *Bulletin of the American Schools of Oriental research* 227 (1977), pp. 1-18
BARBAGALLO C., *Storia Universale*, 2, Roma 1964
BARBAGLIO G., *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, Bologna 2002
BARBATI S., *Studi sui "iudices" nel diritto romano tardo antico*, Milano 2012
BARBEL J., *Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen reden. Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar* (*Testimonia. Schriften der altchristlichen Zeit* 3), Düsseldorf 1963
BARBET P., *La Passion de Jésus Christ selon le chirurgien*, Paris 2005
BARDET S., *Le Testimonium Flavianum. Examen historique, considérations historiographiques*, Paris 2002
BARRET C.K., *Il Vangelo di Giovanni e il Giudaismo*, Brescia 1980
BARTINA S., *Poncio Pilato en una inscripción monumentaria palestinense*, in *Cultura Biblica* 19 (1962), pp. 170-175
BASSANI F., *Gesù e il suo tempo*, Brescia 2011
BAUER W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Chistentum*, Tübingen 1934
BAUMAN R.A., *The Crimen Maiestatis in the Roman Republic and Principate*, Johannesburg 1967
BÉARNAIS P., *Jésus de Nazareth devant ses juges*, Paris 2006
BELLODI ANSALONI A., *Alle origini del divieto di domande suggestive ai testimoni*, in AA.VV., *Studi in onore di G. Melillo*, Napoli 2010
ID., *Riflessioni sulla condotta processuale di Gesù davanti a Pilato*, in *Studi in onore di Giovanni Nicosia*, I, Milano 2007, pp. 443-492

BELSER J., *Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn*, 2, Freibürg 1913 (tr.: WINTER P., *Marginal notes on the Trial of Jesus*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 50 (1959), p. 199
BEN CHORIM S., *Fratello Gesù. Un punto di vista ebraico sul Nazareno*, Milano 1991
ID., *Bruder Jesus, Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München 1977
BENOIT A.-SIMON M., *Giudaismo e Cristianesimo*, Bari 1978
BENOIT P., *Recensione al libro della Jaubert*, in *RB* 65 (1958), pp. 590-595
ID., *Jésus devant le Sanhedrin*, in *Angelicum* 20 (1943), pp. 143-165
BERENSON MACLEAN J.K., *Barabbas, the Scapegoat Ritual, and the Development of the Passion Narrative*, in *HTR* 100, 3 (2007), pp. 309-334
BERGER K., *Jesus*, München 2004 (tr. it. *Gesù*, Brescia 2006)
BERNARD J.H.-NEILE H.A.MC., *A critical and exegetical commentari on the Gospel according to St. John*, 2, Edinburgh 1953
BETZ O., *Probleme des Prozesses Jesu*, in *ANRW* 2,25.1 (1982), pp. 565-647
BEYER P., *Blasfemìa*, in *GLNT* 2 (1966), pp. 279-290
BIANCHI E., *Fictio iuris*, Padova 1997
BIANCHINI M., *Caso concreto e lex generalis. Per lo studio della tecnica e della politica normativa da Costantino a Teodosio II*, Milano 1979
ID., *Le formalità costitutive del rapporto processuale romano*, Milano 1964
BICKERMANN E., *Utilitas crucis. Observations sur les récit du procès de Jésus dans les Evangiles canoniques*, in *RHR* 112 (1935), pp. 169-290
BIHLMEYER K.-TUECHLE H., *Le persecuzioni dei cristiani da Nerone alla metà del III secolo*, in *Storia della Chiesa* 1, Brescia 1960
BILLERBECK P.-STRACK H., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1926
BIONDI B., *La giuridicità del Vangelo*, in *Ius* 6-1 (1951), pp. 23-54
BIRCH A., *Auctarium codicis apocryphi Novi Testamenti Fabriciani*, 1, Copenaghen 1804
BISCARDI A., *Diritto greco antico*, Milano 1982
BLEICH J.D., *Contemporary Halakhic Problems*, 4, New York 1977
BLEICKEN J., *Senatsgericht und Kaisergericht: eine Studie zur Entwicklung des Prozeßrechtes im frühen Prinzipat*, Göttingen 1962
BLINZER J., *Il processo di Gesù*, Brescia 2001
ID., *Giovanni e i sinottici*, Brescia 1969
BLUTINGER J., *Writing for the Masses: Heinrich Graetz, the Popularization of Jewish History, and the Reception of National Judaism*, Ucla 2003
BOFFO L., *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Brescia 1994
BONACCORSI P.G., *Vangeli Apocrifi*, 1, Firenze 1948
BOND H.K., *Pontius Pilate in history and interpretation*, Cambridge 1998
BONHOEFFER D., *Nachfolge*, München 1937 (tr. it. Brescia 2004)
BONSIRVEN J.S.I., *Textes rabbiniques des deux premiers siècles pour servir à l'intelligence du Nauveau testament*, Roma 1954
BONVECCHIO C., *Gesù e il suo processo nella prospettiva ebraica*, in *Athenaeum* 93 (2005), pp. 497-526
BONVECCHIO C.-COCCOPALMERIO D. (a cura di), *Ponzio Pilato o del giusto giudice*, Padova 1998
BORGHI E., *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, Padova 2013

BORNHÄUSER K.B., *Die Leidenund Auferstehungsgeschichte Jesu*, Gütersloh 1947
ID., *Die Beteiligung des Herodes am Prozess Jesu*, in *Neue Kirchliche Zeitschrift* 40 (1929), p. 178- 714
ID., *Zeiten und Stunden in der Leidens u. Auferstehungsgeschichte*, Berlin 1921
BÖSEN W., *L'ultimo giorno di Gesù di Nazaret*, Cascine Vica 2007
BOUCHE LECLERQ A., *Manuel des Institutions Romaines*, Paris 1886
BOURIANT U., *Fragments du texte grec du livre d'Énoch et de quelques écrits attribués à saint Pierre*, in *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, 9, 1 (1892), pp. 93-147
BOUYER L., *Eucharistie*: *Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris 1966 (n. ed. Paris 2009)
BOVE L., *A proposito del processo di Gesù*, in *Studi in onore di E. Volterra*, 2, Milano 1971
BOVER M., *La Asunción de Maria*, Madrid 1947
BOVON F., *Gli ultimi giorni di Gesù. Testi e avvenimenti*, Brescia 1976
BRANDI CORDASCO SALMENA G., *L'actio iniuriarum noxalis*. *Su alcune peculiarità della condanna nossale*, nella Collana del Dipartimento di Scienze Giuridiche "*Collegio dei dottori 1506*" della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Urbino Carlo Bo (X), Fano 2012
ID., *La lettura di Sanhedrin 43a nel Talmud Baulì. Ancora dubbi e riflessioni sul processo contro Gesù di Nazareth*, in *Vivarium* 20-3, ns. (2012)
ID., *De quadam sepoltura. La deposizione di Gesù nel sepolcro tra diritto e privilegio*, in *Vivarium* 18-3 (2010), pp. 455-464
ID., *Critica ed anacritica di Gv. 18 31 b. I poteri del Gran Sinedrio ai tempi della procuratoria romana in Giudea*, in *Studi Urbinati* 58.2 (2007), pp. 229-270
BRANDON S.G.F., *The Trial of Jesus: Cambridge studies in honour of C.F.D. Moule*, London 1971
ID., *The Trial of Jesus of Nazareth*, London 1968
BRASIELLO U., s. v. *Istruzione del processo (dir. rom.)*, in *ED* 23 (1973), pp. 136 ss.
ID., *Recensione* al *Colin*, in *SDHI* 31 (1967), pp. 441-444
ID., *La repressione penale in diritto romano*, Napoli 1937
BRAUN K., *La sepulturae de Jèsus*, in *Rev. Bibl.* 43 (1936), pp. 34-35; pp. 184-200; pp. 346-373
BRESLAUER S.D., *Modern Jewish Morality: A Bibliographical Survey*, New York 1986
BROSHI M., *The Damascus document reconsidered*, Israel 1992
BROWN R.E., *La morte del Messia: dal Getsemani al Sepolcro. Un commentario ai Racconti della Passione nei quattro Vangeli*, Brescia 2007
ID., *The Death of the messiah: from Gethsemane to the Grave*, New York 1994
ID., *Giovanni-Commento al vangelo spirituale*, Assisi 1979
ID., *The Gospel According to John*, New York 1970
BROWNLEE W.H., *The Meaning of the Qumâan Scrolls for the Bible*, Oxford 1964
ID, *Some New Facts Concerning the Discovery of the Scrolls of 1Q*, in *reveue de Qumrân* 4,15 (1963), pp. 417- 433
ID., *Edh Deeb's Story of His Scroll Discovery*, in *reveue de Qumrân* 3,2 (1962), pp. 483-494
ID., *Muhammad edh Deeb's Own Story of His Scroll Discovery*, in *Journal of Near Eastern Studies* 15 (1956), pp. 236-239
ID., *The Servant of the Lord in the Qumrân Scrolls 1*, in *Bulletin of the American Schools of Oriental research* 132 (1953), pp. 8-12
ID., *A Comparison of the Convenanters of the Dead Sea Scrolls with Pre Christian Jewish*

Sects, in *The Biblical Archeologist* 8 (1950), pp. 49-72
BROX N., *Offenbarung, Gnosis und gnosticher Mythos bei Irenäus von Lyon,* Salzburger 1966
BRUCE F., *Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls*, London 1956
BRUNET G., *Les Evangiles Apocryphes*, Paris 1849
BRUNT P.A., *Princeps and Equites in Journ of Rom,* in *Stud*. 63 (1983), pp. 42-75
ID., *Evidence given under Torture in the Principate*, in *ZSS* 97 (1980), pp. 256-265
ID., *Procuratorial Jurisdiction,* in *Latomus* 25 (1966), pp. 55-58
BUCCI O., *Le Provincie Orientali dell'impero romano. Una introduzione storica-giuridica*, in *SDHI* 9 (1998), pp. 79-86
BÜCHLER A., *Das Synedrion in Jerusalem und das grosse Beth-Din in der Quaderkammer des jerusalemischen Tempels*, Wien 1902
BÜCHSEL F., *Zur Blutgerichtsbarkeit des Synedrions*, in *ZNW* 33 (1934), pp. 84-87
BUDGE E.A.W., *Legends of our lady Mary the perpetual virgin and her mother Hanna*, London 1922
ID., *The History of the Blessed Mary and History of the Likeness of Christ,* 2. voll., London 1899
BULTMANN R., *Die Gëschichte der synoptischen Tradition,* Marburg 1921
BURDESE A., *Manuale di diritto pubblico romano*, Padova 1986
BURKILL T.A., *The trial of Jesus*, in *Vigiliae Christianae* 12 (1958), pp. 1-18
ID., *The Competence of the Sanhedrin*, in *Vigiliae Christianae* 10 (1956), pp. 80-96
BURROWS M., *The Dead Sea Scrolls*, London 1956
ID., *The Dead Sea Scrolls of St Mark's Monastery*, 2 vol., New Haven 1950-51
BURTON G.P., *Proconsuls, Assizes and the Administration of Justice under the Empire*, in *JRS* 65 (1975), pp. 92-106
BUSSMANN W., *Das Markus evangeli um und seine Quelle*, Königsberg 1904

C

CABA J., *Dai vangeli al Gesù storico*, Roma 1979
CALDIROLA E., *Verbale del processo di Gesù nazareno*, Parma 1972
CALLAWAY P.R., *The History of the Qumrân Community*, Sheffield 1988
CAMODECA G., *Tabulae Pompeianae Sulpiciorum. Edizione critica dell'archivio puteoleano dei Sulpicii*, Roma 1999
CANALI L., *Satyricon. Se Petronio lo avesse scritto oggi*, Milano 1999
CANTALAMASSA R.-PENNA R.-SEGALLA G., *Gesù di Nazareth tra storia e fede,* Bologna 2009
CANTARELLA E., *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, Milano 1991
CAPOCCI V., *Sulla concessione e sul divieto di sepoltura nel mondo romano ai condannati*, in *SDHI* 22 (1956), pp. 266-310
CAPRILE G., *Un'ultima parola sulla responsabilità del popolo ebreo nella morte di Gesù*, in "*Palestra del Clero*" 24 (1960), pp. 313-324
CARACCIOLO A., *Dibattito sul volume di Carlo Nardi, Il processo di Gesù re dei Giudei*, Bari 1967
CARMIGNAC J., *La nascita dei vangeli sinottici* (tr. it.), Milano 1986
CARMONA R., *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, Brescia 1995
CARNELUTTI F. *Valori giuridici del messaggio cristiano*, Padova 1950
CARSTEN P.T., *Qumrân e les èvangiles*, Paris 1944
CASCIOLI L., *La favola di Cristo*, Viterbo 2001

CASERTA N., *Gli esseni e le origini del Cristianesimo*, Napoli 1978
CASTELLI D., *La legge del popolo ebreo nel suo svolgimento storico*, Firenze 1884
CASTELLO G., *L'interrogatorio di Gesù davanti al Sinedrio. Contributo esegetico storico alla cristologia neotestamentaria*, Roma 1992
CASTIGLIONI V., *Mishnaioth, ordine terzo e quarto*, Roma 1962
CATCHPOLE D.R., *The trial of Jesus*, Leyde 1971
CENTINI M., *La tomba vuota. Indagine sulla morte di Cristo*, Bologna 2010
ID., *Qumrân. La spiritualità degli esseni*, Como 1999
ID., *Ponzio Pilato. Storia e leggenda del procuratore romano che crocifisse il Figlio di Dio*, Casale Monferrato 1994
CERAMI P., *Tormenta pro poena adhibita*, in *AUPA* 41 (1991), pp. 31-51
CERAMI P.-G. PURPURA, *Profilo storico giurisprudenziale del diritto pubblico romano*, Torino 2007
CERFAUX L., *Gesù alle origini della tradizione*, Torino 1972
CHARLESWORTH J.H., *Jesus Within Judaism. New Light from Exciting Archaeological Discoveries*, Dubleday 1988
CHESTER STARR G., *Storia del mondo antico*, Roma 1983
CHILTON B., *Rabbi Jesus. An Intimate Biography*, New York 2005
CHRUPCALA L.D., *Betlemme culla del messia*, Milano 2009
CHUEDONIUS J., *Pseudo Novum Testamentum, exhibens Pseudovangelia, Acta, Epistolas, Apocalypses*, Helmstädt 1699
CHURTON T., *The kiss of death* (tr. it., *L'ultimo vangelo*), Milano 2006
CHWOLSON D.A., *Das letzte Passamahl Christi*, Leipzig 1908
CIMOSA M., *L'antico Testamento sullo sfondo del racconto della Passione, "Parole di vita"*, 1, 1982
CLEMENTS R., *Die geheimgehaltenen oder sogenannten apocryphen Evangelien*, Stuttgart 1850
CLERMONT E.A.-C. GANNEAU, *Une stèle du Temple de Jerusalem*, in *Revue Archéologique* 23 (1872), pp. 290-296
COENEN L.-BEYEREUTHER E.-BIETENHARD H., voce *Bestemmiare*, in *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1976, pp. 180-185
COHEN A., *Il Talmud* (tr. Toaff A.), Bari 1958
COHEN B., *Evidence in Jewish Law*, in AA.VV., *La preuve*, Bruxelles 1964, pp. 103-116
COHEN-C. PAULUS D., *Einige Bemerkungen zum Prozess Jesu bei den Synoptikern*, in *ZSS* 102 (1985), pp. 437-452
COHN C., *Processo e morte di Gesù*, Torino 2000
COHN H., *The Trial and Death of Jesus*, New York 1977
COHN N., *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano 1976
COLIN J., *Les villes libres de l'orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires*, in *Latomus* 82 (1965), pp. 11-176
COLIN WELLS B., *L'impero Romano*, Bologna 1984-2004
COLLINS J., *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Harlow 2010
COLLURA A., dagli "*Acta Pilati*" all'"*Evangelium Nicodemi*", dall'"*Evangelium Nicodemi*" a "*Sens et razos d'una escriptura*", pp. 37-72
CONRADY L., *Die Quelle der kanoschen Kindhetsgeschichte Jesus*, Göttingen 1900
COPPOLA BISACCIA G., *Dallo ius domini alla contemplatio domini. Contributo allo studio della storia della rappresentanza*, Milano 1998

CORSANI B., *Introduzione al Nuovo Testamento*, 1, Torino 1972
COSTABILE F., *Temi e riflessioni sulla storia politica e costituzionale di Roma antica*, Soveria Mannelli 1990
COWPER B.H., *The Apocryphal Gospels*, London 1867
CRAVERI M. (a cura di), *I vangeli apocrifi* (con un saggio di Geno Pampaloni), Torino 1969
ID., *Gli studi sovietici sulle origini del Cristianesimo*, in *N.R.S.* 52 (1968), pp. 1-2
ID., *La vita di Gesù*, Milano 1966
CREDNER K.A., *Einleitung in das Neue Testament*, 1, Halle 1836
CROSSAN J.D., *The Birth of Christianity. Discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus*, Edimburgh 1999
ID., *Who killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospels Story of the Death of Jesus*, San Francisco 1995
ID., *Gesù. Una biografia rivoluzionaria*, Milano 1994
ID., *The Cross That Spoke: The Origins of the Passion Narrative*, San Francisco 1988
CRUM W.A., *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939
CULIANU I., *The Tree of Gnosis: Gnostic Mithology from Early Crystianity to Modern Nihilism*, San Francisco 1992
CULMANN O., *Introduzione al Nuovo Testamento*, 1, Torino 1972
ID., *Kindheitse vangeli*, in E. ENNEKHE, *Neutestamentliche Apokryphen*, 3, Tübingen 1959, pp. 67 ss.
CURSI M.F., «*Amicitia*» *e «societas» nei rapporti tra Roma e gli altri popoli del Mediteraneo*, in *Index* 41 (2013), pp. 195-227

D

D'ERCOLE L., *La rilevanza dell'ordinamento dogmatico culturale e dell'ordinamento morale nella struttura organica d'Israele*, in *SDHI* 32 (1966), pp. 185-233
ID., *La struttura giuridica d'Israele dalle origini ad Adriano*, in *SDHI* 31 (1965), pp. 246-304
DA SPINETOLI O., *Luca. Il vangelo dei poveri*, Assisi 1986
DANIEL ROPS H.P., *Les Evangiles de la Vierge*, Paris 1948
DAUTZENBERG G., *La storia di Gesù nel Vangelo di Giovanni*, in SCHREINER J.- DAUTZENBERG G., *Introduzione letteraria e teologica al Nuovo Testamento*, Roma 1982
DAVIES P.R.-WHITE P.T., *A tribute to geza Vermes. Essays on jewish and Christian Literature and History*, Sheffield 1990
DAVIES P.R., *The Damascus covenant: an interpretation of the "Damascus document"*, Sheffield 1983
DAVIES W.D., *The Gospel according to Saint Matthew*, Edinburgh 1997
ID., *The Damascus covenant: an interpretation of the "Damascus document"*, Sheffield 1983
ID., *The Sermon of the Mount*, Cambridge 1966
ID., *The setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964
DE FRANCISCI P., *Sintesi storica del diritto romano*, Roma 1968
ID., *Brevi riflessioni sul processo di Gesù*, in *Studi in onore di G. Grosso*, 1, Torino 1968, pp. 3-25
ID., *Storia del diritto romano* 2, Roma 1929
DE GIOVANNI L., *L'appello nel giurista Marciano*, in *SDHI* 54 (1988), pp. 147-169
DE LA POTTERIE I., *La passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni*, Torino 1991
ID., *La notion de témoignage dans Saint-Jean*, in AA.VV., *Sacra Pagina, Biblioth. Ephemer. Theol. Lovan*, 2 (1959), pp. 193-208

DE LAET S.J., *Le successeur de Ponce-Pilate* in *L'Antiq. Class.*, 8 (1939), pp. 413-419
DE MARINI AVONZO F., *La funzione giurisdizionale del Senato romano*, Milano 1957
DE MARTINO F., *Storia della costituzione romana*, Napoli 1972
DE SANTOS OTERO A., *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid 1963
DEGRASSI A., *Sull'iscrizione di Ponzio Pilato*, in *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche* 19 (1964), fasc. 3-4, pp. 59-65
DEISSMANN A., *Licht vom Osten*, Tübingen 1909, 1923
DENZEY LEWIS N., *I manoscritti di Nag Hammadi. Una biblioteca gnostica del IV secolo*, Roma 2014
DERENBURG J., *Commentaire de Maïmonide sur la Mischnah, Seder Tohorot*, Berlin 1887-89
DERRET J.D.M., *Studies in the New Testament: Midrash, Haggadah and the Character of the Community*, 3 (1985) pp. 67-78
DESTRO A.-PESCE M., *La morte di Gesù. Indagine su un mistero*, Milano 2014
DI GIRI J., *Les nouvelles hypothèses sur les origines du christianisme. Enquête sur les recherches recente*, Paris 2011
DI MARZO S.-R. ORESTANO (a cura di), *Storia della procedura criminale romana. La giurisdizione dalle origini alle XII Tavole*, Napoli 1986
DIBELIUS M., *Herodes und Pilatus*, in *ZNW* 16 (1915), pp. 113-126
DICKSON J., *Alla ricerca di Gesù. Le indagini di uno storico*, Milano 2011
DOBSCHÜTZ E.V., *Der Process Jesu nach den Acta Pilati*, in *ZNTW* 3 (1902), pp. 89-114
DOCKX S., *Date de la mort d'Etienne le Protomartyr*, in *Bib.* 55 (1974), pp. 65-73
DODD C.H., *La tradizione storica nel quarto Vangelo*, Brescia 1983
ID., *Storia ed Evangelo*, Brescia 1976
ID., *L'interpretazione del IV vangelo*, Brescia 1974
DOLLINGER J., *Christenthum und Kirche* in *der Zeit der Grundlegung*, California 1860
DOMASZEWSKI VON A., *Die Rangordnung des römischen Heeres*, Bonn 1908
DONNINI D., *Gesù e i Manoscritti del Mar Morto: Il cristianesimo primitivo e l'identità storica di Cristo*, Roma 2016
ID., *Cristo una vicenda storica da riscoprire*, Bolsena 1994
ID., *Breve storia delle religioni*, Roma 1981
DORESSE J., *The Secret Books of the Egyptian Gnostics: An Introduction to the Gnostic Coptic Monuscripts Discovered at Chenoboskion*, New York 1960-1997
DORMEYER D., *Barabbas*, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1, Tübingen 2007
DOYLE A.D., *Pilate's Career and the Date of the Crucifixion,* in *JThS* 42 (1941), pp. 190-193
DREENBURG J., *Commentaire de Maïmonide sur la Mischnah, Seder Tohorot*, Berlin 1887-89
DRESCHER W., *Das Leben Jesu bei Paulus*, Giessen 1900
DREYFUS F., *Exégèse en Sorbonne, Exégèse en Eglise-Esquisse d'une Théologie de la Parole de Dieu*, Les-Plansur-Bex 2006
DUCANGE C., *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Niort 1884
DUHAIME J., *Gli esseni del Qumrân*, Milano 1997
DUNN J.D.N., *Cambiare prospettiva su Gesù* (tr. it. Nuzzo M.), Brescia 2016
ID., *Dal vangelo ai vangeli. Storia di una continuità ininterrotta*, Cinisello Balsamo 2012
ID., *Gli albori del Cristianesimo*, 3 voll., (tr. it. Ronchi F.), Brescia 2006-2007
DUPONT J., *Studi sugli Acta Apostolicae*, Roma 1975
DUPONT SOMMER A., *The Essene Writings from Qumrân*, Oxford 1961
ID., *Les écrits ésséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris 1959
ID., *The Jewish Sect of Qumrân and the Essenes*, London 1954

ID., *The Dead Sea Scrolls: A Preliminary Survey*, Oxford 1952
DURANTE MANGONI M.B.-JOSSA G. (a cura di), *Giudei e Cristiani nel I secolo. Continuità, separazione, polemica*, Trapani 2006
DURRWELL F.X., *La morte del figlio. Il mistero di Gesù e dell'uomo*, Napoli 2007

E

EBELING H., *Zur Frage nach der Kompetenz des Synedrions*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 35 (1936), pp. 290-295
ECK W., *[I.N.R.I.]*, in *Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae*, 1/I, Berlin-New York 2010
EHRMAN B.D., *I Cristianesimi perduti. Apocrifi, sette ed eretici nella battaglia per le Sacre Scritture*, Roma 2005
EISENMAN R.H., *James, the brother of Jesus*, Londra 1997
ID., *The Dead Sea Scrolls Uncovered Element*, Shaftesbury 1992
ID., *The Historical Provenance of the "Three Nets of Belial", allusion in the Zadokite Document and* "*Balla/Bela*" *in the Temple Scroll*, in *Folia Orienatalia* 25 (1988), pp. 51-66
ID., *James the Just in the Habakkuk Pesher*, Leiden 1986
ID., *Maccabees, Zadokites, Christians and Qumrân: A new Hupothesís of, Qumrân Origins*, London 1984
EISLER R., *Jesus basileus ou basileusas*, Heidelberg 1930
ELAINE P., *Gnostic Judaism, and egyptian Christianity*, Minneapolis 1990
ELAINE P.-KAREN KING L., *Il vangelo ritrovato di Giuda*, Milano 2007
ENNEKHE E., *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1904
EPSTEIN I., (a cura di) *Tractate Sanhedrin*, Soncino 1987
ERBETTA M., *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, 3, Torino 1966
ESPOSITO U., *Un avvocato giudica «Il processo a Gesù»*, Cosenza 2001
EVANS C.A.-WRIGHT N.T., *Gli ultimi giorni di Gesù*, Cinisello Balsamo 2010

F

FABBRINI B., *I capi dei sacerdoti e tutto il Sinedrio cercavano una falsa testimonianza (Matth. 26,59): L'accusa e le prove*, in AA.VV., *Il Processo contro Gesù*, Napoli 1999, pp. 151-196
ID., *La deposizione di Gesù nel sepolcro e il problema del divieto di sepoltura per i condannati*, in *SDHI* 61 (1995), pp. 97-178
FABBRI D., *Il processo a Gesù*, Firenze 1956
FABBRINI F., *L'impero di Augusto come ordinamento soprannazionale*, Milano 1974
FABRICIUS J.A., *Codex Apocryphus Novi Testamenti*, 1-2, Hamburg 1703
FABRIS R., *Gesù di Nazareth. Storia e interpretazione*, Assisi 1983
ID., *Il Vangelo di Marco e Luca* (traduzione e commento), in *I Vangeli*, Assisi 1975
FANIZZA L., *Iurisdictio mandata*, in *SDHI 60* (1994), pp. 303-359
ID., *L'assenza dell'accusato nei processi di età imperiale*, Roma 1992
FAORO D., *Praefectus, procurator, praeses. Genesi delle cariche presidiali equestri nell'Alto Impero Romano*, in *Studi Udinesi sul Mondo Antico*, *SUSMA* 8, Milano 2011
FARMER W.R., *Judas, Simon and Athronges*, in *New Testament Studies* 4 (1957-1958), pp. 145-155
FASANO R., *La torture judiciaire en droit romain*, Neuchâtel 1997
FASCHER E., "*Pilatus, Pontius*", in PAULY A.F., *realencyclopädie der classichen Altertumswissenschaft*, 20/2, Stuttgart 1950

FAU G., *Le Fable de Jesus Christ*, Paris 1967
FEDALTO G., *Quando è morto Gesù*, in *St. Pat*. 48 (2001), pp. 621-629
FEDELI P., *La matrona di Efeso. Strutture narrative e tecnica dell'inversione*, in AA.VV. *Semiotica delle novelle latine*, Roma 1986, pp. 9-35
FEINE L., *Jesus Christus und Paulus*, Giessen 1902
FELTEN J., *Storia dei tempi del Nuovo Testamento*, Torino 1932
FERNÀNDEZ DE BUJÀN A. e F. (a cura di), *La jurisdiction del Sanedrìn, El proceso contra Jesùs*, Madrid 2002
FEUERBACH P.A., *Lehrbuch des germainen in Deutschland gultigen peinlichen rechts*, München 1986
FEUILLET A., *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres: d'après la prière sacerdotale du quatrième Évangile et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament*, Paris 1972
FIEDLER P., *Sünde und Vergebung im Christentum*, in *Concilium* 10 (1974), pp. 568-571
FINEGAN J., *Überlieferung der Leidens und Auferstehungsgeschichte Jesu*, Giessen 1934
FIRPO G., *Le rivolte giudaiche*, Bari 1999
FITZMYER J.A., *The gospel according to Luke*, Garden City 1981-85
FLUSSER D., *La setta di Qumrân. Alla scoperta degli esseni*, Casale Monferrato 1998
ID., *Jesus*, Genova 1976
FOHRER G., *Storia d'Israele*, Brescia 1980
FORCELLINI A.E., *Lexicon totius latinitatis*, 2, Padova 1940
FORNARI F., *Della Vita di Gesù Cristo*, 1, Firenze 1877
FOSTER P., *The Gospel of Peter. Introduction, Critical Edition and Commentary*, Leiden 2010
FRASSINETTI P., *L'orazione di Frontone contro i cristiani*, in *Giornale italiano di Filologia* 2 (1949), pp. 238-254
FREDERICK F., *Testimonianze extra-bibliche su Gesù. Da Giuseppe Flavio al Corano*, Torino 2003
FREPOLI C.F., *Il processo romano antico criminale nella Giudea e Gesù di Nazareth presso il tribunale militare del giudice Ponzio Pilato procuratore imperiale*, in *Studi Giuridici* 13 (1979), pp. 9-34.
FREY J., *Der slavische Josephusbericht über die urchristliche Geschichte*, Whitefish 1908
FRICKE W., *Il Caso Gesù. Il più controverso processo della storia*, Milano 1989 (ed. orig. *Standrechtlich gekreuzigt. Personem und Prozess des Jesus aus Galiläa*, Hamburg 1988
FRIEDLÄNDER M., *Les prophéties sur la guerre judéo-romaine de l'an 70*, in *REJ* 30 (1895), pp. 122-124
FROVA A., *L'iscrizione di Ponzio Pilato a Cesarea. Rendiconti dell'Istituto Lombardo*, in *Accademia di Scienze e Lettere. Classe di Lettere e Scienze morali e storiche* 95 (1961), pp. 419-434
FUSCO V., *Le prime comunità cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini*, Bologna 1995

G

GABBA E., *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia, Sintesi dell'Oriente e della Bibbia* 3, Roma 1958
GAECHTER P., *Der Prozeß Jesu*, in *ZkTh* 78 (1956), pp. 227-233
GALBIATI E.-PIAZZA A., *Pagine difficili della Bibbia, Vecchio Testamento*, Milano 1951
GAMBARO C., *Il Mistero degli esseni, I figli della Luce*, Firenze 2008
GARNSEY P., *Social Status and legal Privilege in the Roman Empire*, Oxford 1970

ID., *The Criminal Jurisdiction of Governors* in *Jour. Rom. Stud*. 48 (1968), pp. 51-59
ID., *The Lex Iulia and Appeal under the Empire*, in *JRS* 56 (1966), pp. 167-189
GAROFALO S., *L'Evangelo di Gesù Cristo Figlio di Dio,* Roma 1957
GARRIBBA D.-VITELLI M. (a cura di), *La tradizione di Gesù - le tradizioni su Gesù*, Trapani 2014
GATTI C., *A proposito di una rilettura dell'epigrafe di Ponzio Pilato*, in *Aevum* 1 (1981), pp. 13-21
GENTA BONELLI F., *Giacomo, il fratello di Gesù*, Milano 2007
GHIBERTI G., *La sepoltura di Gesù*, Roma 1982
GHIRETTI M., *Lo status della Giudea dall'età augustea all'età Claudia,* in *Latomus* 44 (1985), pp. 751-766
GIACOBBO R., *Conosciamo davvero Gesù*?, Roma 2013
GIBLET J., *L'Apocalypse*, Bruxelles 1997
ID., *Pénitence*, in *Dictionnaire de la Bible, Supplement* 7 (1963), Paris 628-687, pp. 35 ss.
GIBSON S., *The final days of Jesus. The archeological evidence*, New York 2009
GIGLIO S., *Il problema dell'iniziativa nella cognitio crininale. Normative e prassi da Augusto a Diocleziano,* Torino 2009
GIGLIOLI A., *La data dell'ultima cena e l'anno della morte di Gesù*, in *RB.* 10 (1962), pp. 156-181
GILES G.A., *Codex Apocryphus Novi Testamenti*, London 1852
GINZBERG L., *An Unknown Jewish Sect*, New York 1976
GIODICE SABBATELLI V., *Studi sull'ufficio del console*, Bari 2006
GISEL P., *Apocryphes et canon: leurs rapports et leur statut respectif. Un questionnement théologique*, in *Apocripha* 7 (1996), pp. 225-234
GIUFFRÉ V., *La repressione criminale nell'esperienza romana*, *Profili*, Napoli 1998
GIULIANI A., *Il concetto classico di prova: la Prova come "Argumentum*", in AA.VV., *La preuve* I, Bruxelles 1964, pp. 47 ss.
GNILKA J., *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Supplementband 3, Freibürg-Basel-Wien 1990 (tr. it. *Gesù di Nazareth. Annuncio e Storia*, Brescia 1994, pp. 32-45)
ID., *Die essenischen Tauchbader und die Johannestaufe*, in *RQ* 2 (1961), pp. 185-207
GOFFREDO A., *L'esegesi biblica e i generi letterari*, Roma 1958
GOGUEL M., *A propos du procès de Jésus*, in *ZNW* (1932), pp. 31-36
ID., *Juifs et Romains dans l'histoire de la Passion*, *revue de l'histoire des religions* 62 (1910), pp. 165-182
GONZALES BLANCO E., *Los Evangelios Apócrifos*, 1, Madrid 1934
GOODMAN M., *The Ruling Class of Judaea. The Origins of the Jewish Revolt against Rome A.D. 66-70*, Cambridge 1987
GOUNELLE R., *Perché, secondo il Vangelo di Nicodemo, Cristo è sceso agli Inferi?*, in KAESTLI J.D.-MARGUERAT D. (a cura di), *Il mistero degli apocrifi*, Milano 1996
GRAETZ H., *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, 3, Leipzig, Leiner 1900 (rist. Berlino 1998)
GRANT M., *The Jeus in the Roman World*, London 1973
GRAY-FOW M., *I.N.R.I.*, in *Studies in Latin Literature and Roman History* 16 (2012), pp. 427-436
GREGORI G.L., *La provincia di Iudaea in un idedito cursus senatorio di Roma,* in *Scripta classica israelica XXII* (2003), pp. 213-21
ID., *L'Origine dei vangeli sinottici. Controversia con J. Carmignac*, Città del Vaticano 1989

ID., *Introduzione alla Bibbia*, Roma 1978
ID., *La speranza ebraica al tempo di Gesù* (tr. it.), Roma 1981
GROSSO G., *Lezioni di storia del diritto romano*, Torino 1965
GRUNDMANN W., *Das Evangelium nach Markus*, Berlin 1977
GUIDA A.-NORELLI E., *Un altro Gesù*, Trapani 2009
GUIGNEBERT C., *Gesù*, Roma 1933
GUIZZI F., *La giustizia criminale nell'Oriente greco-romano*, in *Labeo* 13 (1967), pp. 116-117
GUSELLA L., *Esperienze di comunità nel giudaismo antico: esseni, terapeuti, Qumrân*, Firenze 2003

H

HABERMAS G.R., *Ancient Evidence for the Life of Jesus: Historical Records of His Death and Resurrection*, Joplin 1996
HAENCHEN E., *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1968
HAHN F., *Theologie des Neuen Testaments. Die Vielfalt des Neuen Testaments. Die Einheit des Neuen Testaments*, Tübingen 2003 (rist. 2005)
HAHN F., *Der Prozeß Jesu nach dem Johannesevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, in *Evangelisch Katolischer Kommentar zum Neuen Testament* 2 (1970), pp. 23-34
HARLOW V.E., *The Destroyer of Jesus. The Story of Herod Antipas Tetrarch of Galilee*, Oklahoma City 1954
HARKAB Y., *Arab attitudes to Israel*, New York 1972
HARNACH A., *Marcion, Das Evangelium von fromden Gott*, Leipzig 1920
ID., *Die Mission und Aufbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1902
ID., *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900
ID., *Die Chronologie der altchristlichen Literatur*, Leipzig 1897
ID., *Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus*, in *Texte und Untersuchungen der altchristlichen Literatur 9-2*, Leipzig 1893
HARTKE W., *Vier urchristliche Parteien und ihre Vereinigung zur apostolischen Kirche*, Berlin, 1961
HASSNAIN F.M., *Sulle tracce di Gesù l'esseno. Le fonti storiche, buddhiste, islamiche, sanscrite e apocrife*, Torino1997
HEGEL F., *Leben Jesu*, Frankfurt 1798
HEINZ MENKE K., *Jesus ist Gott der Sohn: Denkformen und Brennpunkte der Cristologie*, Regensburg 2008
HENDERSON T.P., *The Gospel of Peter and Early Christian Apologetics*, Tübingen 2011
HENGEL M., *Giudaismo ed ellenismo. Studi sul loro incontro*, Brescia 2001
ID., *Gerusalemme al tempo di Gesù, ricerche di storia economica e sociale per il periodo neotestamentario*, Roma 1989
ID., *L'ellenizzazione della Giudea nel I secolo d.C.*, Brescia 1993
ID., *Crocifissione ed espiazione*, Brescia 1988
ID., *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.*, Leiden 1961
HENGEL M.-SCHWEMER A.M., *Jesus und das Judentum*, Tübingen 2007
HERFORD R.T., *Christian Jewish Literature*, in *J. Hastings Diction of Christ and the Gospels* 2 (1908), pp. 876-882

ID., *Christianity in Talmud and Midrasch* 50 (1903) (rec. de W. BACHER, *JQR* 17 (1905), pp. 171-183
HESEMANN M., *Testimoni del Golgota. Le reliquie della passione di Gesù*, Cinisello Balsamo 2003
ID., *Titulus Crucis: la scoperta dell'iscrizione posta sulla Croce di Gesù*, Cinisello Balsamo 2000
HIRSCHFELD O., *Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten bis auf Diokletian*, BerliHOEHNER H.W., *Herod Atipas*, Cambridge 1972
HOEHNER J., *Why did Pilate Hand Jesus over to Antipas?*, in *Bammel, The Trial of Jesus* (1933) pp. 84-90
HOENIG S.B., *The Great Sanhedrin*, New York 1953
HOFFMAN P., *Gli inizi della teologia nella fonte dei loghia*, in SCHREINER J.- DAUTZENBERG G. (a cura di), *Introduzione letteraria e teologica al Nuovo Testamento*, Roma 1982
HOFMANN B.-A. SZANTYR, *Lateinische Syntax und Stilistik*, München 1965
HOFMANN R., *Das Leben Jesu nach den Apocryphen*, Leipzig 1853
HOLTZ B.W., *Back to the Sources: reading the Classic Jew ish Texts*, New York 1984
HOLZMEISTER U., *Storia dei tempi del Nuovo Testamento*, Torino 1950
ID., *Zur Frage der Blutgerichtsbarkeit des Synedriums*, in *Biblica* 19 (1938), pp. 43-59, fasc. 2, pp. 151-174
HORBURY W., *The Benediction of the Minim and Early Jewish-Christian Controversy*, in *Journal of Theological Studies* 33 (1982), pp. 19-62
HOROVITZ PH., *Le principe de crèation des provinces procuratoriennes*, in *Rev. de Phil. Le Litt et d'Hist.* 13 (1939), pp. 47-65; 219-237; 775-792
HORSLEY R.A.-HANSON J.S., *Banditi, profeti e messia: movimenti popolari al tempo di Gesù*, Torino 1995
HUMPHREYS C.J., *The Mistery of the last Supper*, Cambridge 2011
HUSBAND H., *The Prosecution of Jesus. Its date, History and legalitj*, Princeton 1916
IMBERT J., *Il processo di Gesù* (tr. it.), Brescia 1984
ISAAC J., *Jésus et Israël*, Paris 1959
ISCARIOTA B., *Il Vangelo secondo Giuda*, Milano 2007

J

JAEGER H., *La preuve judiciaire d'après la tradition rabbinique et patristique*, in *Recueils de la Société Jean Bodin. Tome XVI. La preuve (antiquité)*, Bruxelles 1965
JAMES H., *Gesù nel giudaismo del suo tempo*, Torino 1994
JAMES M.R., *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1924
JANSSENS DE VAREBEKE A., *La structure des scènes du récit de la passion en Joh., 18-19*, in *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 38 (1962), pp. 504-522
JAUBERT A. *La date de la Cène, Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, in *RHR* 155-1 (1959), pp. 94-95
ID., *La date de la Cène*, Paris 1957
ID., *La date de la dernière cène*, in *RHR* 146-2 (1954), pp. 149-173
JEREMIAS J., *Le parole dell'Ultima Cena*, Brescia 1973
ID., *Teologia del Nuovo Testamento: la predicazione*, Brescia 1973
ID., *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloh 1948 (2 rist. 1963)
ID., *Zur Geschichtlichkeit des Verhörs Jesu vor dem Hohen Rat*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 43 (1950-51), pp. 145-150

JOACHIM J., *Gli agrapha di Gesù*, Brescia 1976
ID., *Gesù e il suo annuncio*, Brescia 1993
ID., *Gerusalemme al tempo di Gesù*, Bologna 2000
JONA S., *Gli Ebrei non hanno ucciso Gesù* (*il deicidio*), Firenze 1963
JONAS H.J., *The Gnostic religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, 2ª ed., Boston 1963
JONES A. H.M., *Procurators and prefects in the Early Principate*, in *Studies in roman governement and law*, Oxford 1960
ID., *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford 1971
ID., *Studies in Roman governement and Law*, New York 1960
JOSSA G., *Il processo di Gesù*, Brescia 2002
ID., *Il Sinedrio di Gerusalemme nei processi di Erode e di Giacomo*, in ID., *Il processo di Gesù* (2002), pp. 123-139
JUSTER J., *Les Juifs dans l'Empire romain: leur condition juridique, économique et sociale*, Paris 1914

K

KAESTLI J.D., *Gli scritti apocrifi cristiani. Per un approccio che ne valorizzi la diversità ed i legami con la Bibbia*, in KAESTLI J.D.-MARGUERAT D. (a cura di), *Il mistero degli apocrifi*, Milano 1996, pp. 39-53
KAESTLI J.D.-MARGUERAT D. (a cura di), *Il mistero degli apocrifi*, Milano 1996
KASSER R.-MEYER M.-WURST G., *Il vangelo di Giuda*, Novara
KATTENBUSCH F., *Der Quellort der Kirchenidee*, in *Festgabejur A. v. Harnack*, Leipzig 1921
KAUTSKY K., *Der Ursprung des Christentums. Eine Historische Untersuchung*, Stuttgart 1909
KERTELGE K. (a cura di), *Der Prozess gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung*, Freiburg 1988
KLAUCK H.J., *Judas un disciple de Jésus. Exégèse et répercussions historiques*, Paris 2006
KING KAREN L., *What is Gnosticism?*, Cambridge 2003
KIPPENBERG H.G.- WEWERS G.A., *Testi giudaici per lo studio del Nuovo Testamento*, Brescia 1987
KLAUSNER J., *Ha-Ra'yon ha-meshiḥi be-Yiśra'el: Me-reshito ye-'ad ḥatimat-ha-Mishnah*, Tel Aviv 1950 (ed. ing. *The messianic idea in Israel: from its beginning to the completionof the Mishnah*, New York 1955)
ID., *Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*, Berlin 1934
ID., *In Jesus of Nazareth. His Life, Times, and Teaching*, New York 1925
KOESTER H., *Da Gesù ai Vangeli*, Brescia 2014
KOESTER H.-BOVON F., *Genèse de l'Écriture chrétienne*, Turnhout 1991
KRAUSE M.-PAHOR L., *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und VI, Deutschen Archäologishen Instituts Kairo*, Glückstadt 1971
KROLL G., *Auf den Spuren Jesu*, Leipzig 1975

KUNKEL W., *Herkunft und soziale Stellung der römischen Juristen*, Graz-Wien-Köln 1967

L

LACERENZA G., *Il mondo ebraico nella prima età imperiale*, in G. TRAINA (a cura di.), *Storia d'Europa e del Mediterraneo, VII. Da Diocleziano a Giustiniano*, Roma 2010, pp. 351-385

LAGRANGE J., *La Sinossi dei quattro vangeli*, Brescia 1983
LAMBERT E., *Les changeurs et la monnaie en Palestine du Ier au IIIe siècle de l'ère vulgaire d'après les textes talmudiques*, in *Revue des Études juives* 51 (1906), p. 52 e pp. 217-244 (1907), pp. 24-42
LAMBERTI F., *"Tabulae Irnitanae". Municipalità e "ius Romanorum"* (vol. VI delle Pubblicazioni del Dipartimento di Diritto Romano e Storia della Scienza romanistica dell'Università di Napoli), Napoli 1993
LAMBIASI F., *L'autenticità storica dei vangeli*, Bologna 2000
LAMPE P., *Christians at Rome in the first two centuries*, Londra 2003
LANATA G., *Gli atti dei martiri come documenti processuali (Studi e testi per un corpus iudiciorum I)*, Milano 1973
LANCELLOTTI, *Salmi. Versione, introduzione e note*, in *Nuovissima versione della Bibbia*, Roma 1987
LAPERROUSAZ E.M., *Gli esseni. Secondo la loro testimonianza diretta*, Brescia 1988
LAURENTIN R., *Vie authentique de Jésus Christ*, Paris 1996 (tr. it. *Vita autentica di Gesù Cristo*, Milano 1997)
LAYTON BENTLEY A., *The Gnostic Scriptures: A New Translation with Annotations and Introductions*, Doubleday 1987
LAZZARATO D., *La passione di Cristo*, Roma 1982
ID., *Chronologia Christi*, Napoli 1952
LEBRETON J., *L'Eglise primitive*, 1, Saint Dizier 1938
LÉGASSE S., *La Passion dans les quatre Évangiles*, 2, Paris 1998
ID., *Le procès de Jésus*, 1-2, Paris 1994-1995
ID., *Le procès de Jèsus. L'Histoire*, 1, Paris 1994
LEHMANN J., *Dates importantes de la Cronologie du deuxième Temple*, in *REJ* 37 (1898), pp. 12-20
LÉMONON J.P., *Pilate et le gouvernement de la Judée. Textes et monuments*, *Études bibliques*, Paris 1981
LEMOSSE M., *Le régime des rapports internationaux sous le Haut-Empire*, Paris 1967
LEMOYNE J., *Les Sadducéens*, Paris 1972
LENEL O., *Palingenesia Iuris Civilis*, 1-2, Graz 1960
LÉON DUFOUR X., *I vangeli sinottici*, in GEORGE A.-GRELOT P., *Introduzione al Nuovo Testamento*, II, *L'annuncio al vangelo*, Roma 1980
ID., *Studi sul vangelo*, Cinisello Balsamo 1974
ID., *I vangeli e la storia di Gesù*, Milano 1970
ID., *Mariage et célibat*, in BRACELAND F.J. et AUTRES (a cura di), Paris 1965
LEONI B., *Il Cristianesimo e l'idea del diritto*, in *Rivista italiana per le scienze giuridiche* 55 (1949), pp. 427-444
LEVINE L., *Jerusalem in it's Splendor*: *a History of the City in the Second Temple Period*, Jerusalem 1998
LÉVY J.P., *La torture dans le droit romain de la preuve, in Collatio iuris romani, Études Dédiées à Hans Ankum*, 1, Amsterdam 1995
LÉVY L.G., *La procédure criminelle dans la legislation talmudique*, in *Rev. Ét. Juives* 82 (1926), pp. 173-181
LEWIN A. (a cura di), *Gli Ebrei nell'Impero Romano*, Firenze 2001
LICANDRO O.- ARCARIA F., *Storia giuridica di Roma. Principato e dominato*, Perugia 1998
ID., *Diritto romano. I. Storia costituzionale di Roma*, Torino 2014

ID., *Domicilium. Il principio dell'inviolabilità dalle XII Tavole all'età tardoantica. Lezioni di esegesi*, Torino 2009
ID., *Aegyptum imperio populi romani adieci. L'Egitto e la sua prefettura fra conservazione e innovazione nella politica augustea*, Napoli 2008
ID., *Domicilium habere. Persona e territorio nella disciplina del domicilio romano*, Torino 2004
LIDDEL L.S.J.-SCOTT J., *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1976
LIEBMANN FRANKFORT TH., *Rome et le conflit Judéo-sjrien 164-161 avant notre ere*, in *Antiquité classique 37* (1968), pp. 101-120
LIEBS D., *Das "ius gladii" der römischen Provinzgouverneure*, in *ZPE* 43 (1981), pp. 217-223
LIETZMANN H., *Kleine Schriften II, Studien zum Neuen Testament, hg von K. Aland*, Berlin 1958
ID., *Der Prozess Jesu*, Berlin 1931
ID., *Bemerkungen zum Prozess Jesu*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 30 (1931) e 31 (1932), pp. 211-215
ID., *Der Prözess Jesu*, in *SBA* 14 (1931), pp. 312-322
LIFSHTZ B., *Cesaree de Palestine son histoire et ses institutions*, in *ANRW* 2.8 (1977), p. 501
ID., *Inscriptions latines de Césarée (Caesarea Palaestinae)*, I. *Le Tiberieum*, in *Latomus* 22 (1963), pp. 783-784
LIPPERT G., *Parole e silenzi di Gesù (Meditazioni sulla Passione*), Torino 1969
ID., *Pilatus als Richter eine Untersuchung über seine richterliche Verantwortlichkeit an der Hand der den Evangelien entnommenen amtlichen Aufzeichnung des Verfahrens gegen Jesus*, Wien 1923
LIPSIUS J., *In de cruce libri tres*, Anversa 1590
LIVA S., *Il* "*Iudex pedaneus*" *nel processo privato. Dalla procedura formulare alla "cognitio extra" ordinem*, Milano 2012
LODS A., *Evangelii secundum Petrum et Petri Apocalypseos quae supersunt*, Paris 1892
LOHSE E., *Συνέδριον*, in *GLNT* 12 (1950), p. 171
ID., *Die römischen Statthalter in Jerusalem*, in *JSTOR* (1958), pp. 69-78
LONGO G., *Ponzio Pilato*, in *Studi in onore di A. Biscardi* 3, Milano 1982
ID., *La condanna di Gesù*, in *Iura* 20 (1969), pp. 233-256
ID., *Il processo di Gesù*, in *Studi in onore di A. Biscardi 1*, Milano 1968, pp. 529-605
LONGO S., *Filius Familias se obligat? Il problema della capacità patrimoniale dei fili familias*, Milano 2003
LÖNING K., *Luca: il teologo della storia della salvezza, guidata da Dio - Luca e atti*, in SCHREINER
J.-DAUTZENBERG G., *Introduzione letteraria e teologica al Nuovo Testamento*, Roma 1982
LOUPAN V.-NOËL A., *Inchiesta sulla morte di Gesù*, Milano 2006
ID., *Histoire et mythe à propos de Jésus Christ*, Paris 1938
ID., *La religion d'Israël*, Paris 1933
ID., *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, I, II, III, Paris 1930-1931
ID., *Les mistères païens et le mystère chrétien*, Paris 1930
ID., *Les Actes des apotres*, Paris 1925
ID., *Les Évangiles synoptiques*, I, II, Ceffonds 1907-1908
ID., *L'Évangile et l'Église*, Bellevue 1903
LUCREZI B., *La dannazione di Giuda*, Napoli 2014
LUCREZI F., *Magia, stregoneria e divinazione in diritto ebraico e romano. Studi sulla Collatio*, 4, Torino 2008

ID, *Il processo di Gesù*, in D'IPPOLITO F.M.-LUCREZI F., *Profilo storico istituzionale di diritto romano*, Napoli 2003
ID., *Postfazione a V. Giuffrè, La passione di S. Potito*, in *Quaestiones, Momenti di vita processuale romana* (Collana diretta da AMARELLI F. e LUCREZI F.), 3, Napoli 2001
ID., *A proposito del processo di Gesù: deicidio, colpa, espiazione*, in *Labeo* 36 (1991), pp. 125-132 [anche in *Messianismo Regalità Impero. idee religiose e idea imperial nel mondo romano*, Firenze 1996, pp. 41-63]
ID., *Sulla letteratura materialistica del vangelo*, in *Labeo* 25 (1979), pp. 59-71 LUZZATTO G., *Roma e le province*, tom. 1, *Organizzazione, economia, società*, in AA.VV., *Storia di Roma* (17/1), Bologna 1985
ID., *La riscossione tributaria in Roma e l'ipotesi della proprietà-sovranità*, in *Atti Congresso internazionale di diritto romano di Verona* 4 (1951), pp. 65-79
ID., *Epigrafia giuridica greca e romana*, Milano 1942
ID., *La riscossione tributaria in Roma e l'ipotesi della proprietà-sovranità*, in *Atti Congresso internazionale di diritto romano di Verona*, 4 (1951), pp. 65-73

M

MACCOBY H., *Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil*, New York 1992
MAGGIONI B., *I Racconti evangelici della Passione*, Assisi 1994
ID., *Nuovo Testamento*, in AA.VV., *Il messaggio della salvezza*, 2, Torino 1978
MAGIE D., *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century After Christ*, Princeton 1950
MAGNE L., *Jésus devant Pilate*, in *Rev. Bibl*. 105 (1998), pp. 42-69
MAIER J., *Gesù Cristo e il cristianesimo nella tradizione giudaica antica*, Brescia 1994
ID., *In Jesus von Nazareth in der Talmudischen Überlieferung*, Darmstadt 1978
MAIER P.L., *The Episode of the Golden Roman Shields at Jerusalem*, in *HThR* 42 (1969), pp. 109-121
MAIER P.L., *The inscription on the cross of Jesus of Nazareth*, in *Hermes* 124 (1996), pp. 58-75
MANFREDINI A.D., *Ius gladii*, in *Annali Ferrara* (Sc. Giur.) 5 (1991), pp. 103-126
MANSUELLI A., *Roma e le province*, 2, *Topografia, Urbanizzazione, Cultura*, in AA.VV., *Storia di Roma* (17/2), Bologna 1985
MANTEL H., *Studies in the History of the Sanhedrin*, Cambridge 1965
MANTOVANI D., *Il Bonus praeses secondo Ulpiano, Studi su contenuto e forma dei libri de officio pro consulis di Ulpiano*, in *BIDR* 94-95 (1993-1994), Milano 1988, pp. 154-178
MARCHADOUR A. (a cura di), *Procès de Jésus, procès des Juif. Éclairege biblique et historique*. Paris 1998
MARGUERAT D., *L'uomo che veniva da Nazareth. Che cosa si può sapere oggi su Gesù*, Torino 2005
MARIN Y PEÑA M., *Instituciones militares romanas*, Madrid 1956
MARKSCHIES C., *Gnosis: An Introducion*, Londra 2003
MAROTTA V., *Mandata Principum*, Torino 1991
ID., *Multa de iure sanxit, Aspetti della politica del diritto di Antonino Pio*, Milano 1988
MARROU H.I., *La conoscenza storica*, Bologna 1966
MARTINI C.M., *Atti degli Apostoli*, Milano 2012
ID., *Il Vangelo secondo Giovanni*, Roma 1984
MARTINI R., *La condanna a morte di Gesù fra "colpa degli Ebrei" e "responsabilità" dei Romani*, in *SDHI* 49 (2003), pp. 543-557

MARTONE C., *Il giudaismo antico (538 a.e.v -70 e.v.)*, Roma 2008
MARUCCI C., *Romani e diritto romano nel Nuovo Testamento, in Diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca*, BACCARI M.P. (a cura di), Roma 1994
ID., *Romani e diritto romano nel Nuovo Testamento*, in *Diritto e to the Grave*, New York 1994, pp. 37-74
ID., *Influssi latini sul greco del Nuovo Testamento* in *Filología Neotestamentaria*, 6 (1993), pp. 3-30
ID., *Die implizite Christologie der sogenannten Vollmachtsfrage (Mk 11,27-33)* in *Zeitschrift für katholische Theologie* 108 (1986), pp. 292-300
MASI A.-MAZZA M., *L'amministrazione delle province*, in TALAMANCA M., *Lineamenti di storia del diritto romano*, Milano 1989
MASINI M., *Il Vangelo della Passione*, in *Tabor*, 36 (1964), pp. 31-54
MATERA F.J., "*Luke 23, 1-25. Jesus bifore Pilate, Herod, and Israël*", in NIERYNCK F., *L'Évangile de Luc. The Gospel of Luke*, Louvain 1989
MAURER C., *Das Petrusevangelium*, in *E. Hennecke, Neuetestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1959
MAYER MALY T.H., *Deposizione e sepoltura*, in *SDHI* 61 (1995), pp. 89-96
MAZZARINO S., *L'impero romano*, 1, Torino 1971
ID., *Trattato di Storia romana*, 2, Roma 1956
MEIER J.P., *Arnold Goldberg's Bible Translation*, in *Jewish Studies Quarterly* 14, 2 (2007), pp. 207-228
ID., *A Marginal Jew: rethinking the Historical Jesus: The Roots of the Problem and the Person*, New York 1991-2001 (tr. it. *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, Brescia 2003)
ID., *In A Marginal Jew. rethinking the Historical Jesus*, 1, NJ., *The Competence of the Sanhedrin*, in *Vigiliae Christianae* 10 (1956), pp. 167-1956
MEEKS J.W.A., *I cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo*, Bologna 1992
MERK A., *Novum testamentum graece et latine*, Roma 1992
MERRITT R.L., *Jesus Barabbas and the Paschal Pardon*, in *JBL* 104 (1985), pp. 57-68
MESSORI V., *Patì sotto Ponzio Pilato? Un'indagine sulla passione e morte di Gesù*, Torino 2003
ID., *Dicono che è risorto. Un'indagine sul sepolcro vuoto*, Torino 2000
ID., *Patì sotto Ponzio Pilato? Un'indagine sulla passione e morte di Gesù*, Torino 1992
ID., *Giudei e primi cristiani* (*Pensare la storia. Una lettura cattolica dell'avventura umana*), Milano 1992
ID., *Ipotesi su Gesù*, Torino 1976
METZEGER D.B.M., *Il Testo del Nuovo testamento. Trasmissione, corruzione e restituzione*, in SANCHÉZ CARO M. e ALTRI, *Introduzione allo Studio della Bibbia*, Suppl. 1 (ed. it. Zoruddu D.), Brescia 1996
ID., *Il canone del nuovo Testamento. Origine, sviluppo e significato*, in SANCHÉZ CARO M. e ALTRI, *Introduzione allo Studio della Bibbia*, Suppl. 3, Brescia 1997
METZGER B.M., *A textual commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1994
MEUROIS A.-GIVAUDAN D., *L'altro volto di Gesù: memorie di un Esseno*, Torino 1986
MEYER M., *The Gnostic Gospels of Jesus: The Definitive Collection of Mystical Gospels and Secret Books about Jesus of Nazareth*, San Francisco 2005
MEYER R., S*addoukaios*, in *Theological Dictionary of the New Testament* 11 (1993), pp. 1110-1126
MEYER R.-WEISS A., *Φαρισαιος*, in *Theological Dictionary of the New Testament* 14

(1996), pp. 859-956
MICHEL C., *Evangiles Apocryphes*, 1, Paris 1911
MICHEL C.-PEETERS P., *Evangiles Apocryphes*, 2 vol., 1911-1914
MIGLIETTA M., *I.N.R.I. Studi e riflesioni intorno al processo di Gesù*, Napoli 2021
ID., *Rapporti tra autorità nella Palestina d'epoca tiberiana: particolarità e conferme relative al processo a Gesù in fonti apocrife*, in *Cultura giuridica e Diritto vivente* (2014), pp. 1-20
ID., *Dístico romanístico dedicado a don Alejandro: Reflexiones histórico-jurídicas sobre el proceso de Jesús y La ley Aquilia en la elaboración de la jurisprudencia bizantina*, in CARVAJAL P.I. (a cura di), *Estudios Jurídicos en homenaje al Profesor Alejandro Guzmán Brito*, 3, Alessandria 2014
ID., *Una recente indagine storico-giuridica sul processo contro Gesù*, in *AG* 221 (2001), pp. 479-490
ID., "*Pilatus dimisit illis Barabbam"*, in BONVECCHIO C.-COCCO PALMERIO D., *Ponzio Pilato o del giusto giudice*. *Profili di simbolica politico-giuridica*, Padova 1998, pp. 173-198
ID., *Il processo a Gesù di Nazareth*, in *SDHI* 66 (1995), pp. 767-784
ID., *Riflessioni intorno al Processo di Gesù*, in *JUS* 1 (1994), pp. 148-163
MILIK J.T., *Les petites grottes de Qumrân*, Oxford 1963
MILLAR F., *Reflections on the Trial of Jesus*, in DAVIES P.R.-WHITE P.T., *A tribute to geza Vermes. Essays on jewish and Christian Literature and History*, Sheffield 1990
MILLAR F., *The Emperor, the Senate and the Provinces*, in *JRS* 58 (1966), pp. 156-166
MITTELSTAEDT A., *Lukas als Historiker*. *Zur Datierung des lukanischen Doppelwerkes*, Tübingen 2006
MOLLAT D., "*Evangile*", in *Dictionnaire de Spiritualité*, coll. 1746-1772 e "*Historiens du Christianesime*", in *Dict. D'Arch. Chretienne et Liturgie*, coll. 2533-2541
MOLNAR M.R., *The Star of Betlemme: The Legacy of the Magi*, Capel Hill 1999
MOLTMANN J., *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972 (vers. it. *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Brescia 2002)
MOMIGLIANO A., *Ricerche sull'organizzazione della Giudea sotto il dominio romano (63 a.C. - 70 d.C.)*, Amsterdam 1967
ID., *Ricerche sull'organizzazione della Giudea sotto il dominio romano*, in *Annali della Scuola Superiore di Pisa* 2,3 (1934), pp. 347-396
ID., *Tradizione maccabaica*, Roma 1934
MOMMSEN TH., *Droit pénal romain*, 2, Paris 1984
ID., *Storia di Roma antica*, Firenze 1972
ID., *Le province romane da Cesare a Diocleziono*, 3, Firenze 1970 (tr. De Ruggiero E.)
ID., *Disegno del diritto pubblico romano*, (tr. BONFANTE P.), Milano 1943
ID., *Le droit penal romain*, 1, Paris 1907
ID., *Die Pilatus Acten*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der alteren Kirche* 3 (1902), pp. 198-205
ID., *Die rechtsverhältnisse des Apostel Paulus*, in *ZNW* 2 (1901), p. 91
ID., *Römisches Staatsrecht*, Leipzig 1887
ID., *Die römischen Provinzen von Caesar bis Diokletian*, Leipzig 1884
MOMMSEN TH.-MARQUARDT J., *Manuel des antiquitès Romaines*, 3, Paris 1984
MOOR P., *The star of Betlemme*, Bath 2001

MORALDI L. (a cura di), *Tutti gli apocrifi del Nuovo Testamento*, Casale Monferrato 1994
ID. (a cura di), *I Manoscritti di Qumrân*, Milano 1986
MORALPI F., *Pilato. Duplice aspetto della sua persona e significato di un rito*, in *Rend. Ist. Lombardo* 94 (1980), pp. 8-22
MULLER G.A., *Pontius Pilatus der 5° Procurator von Judäa und Richter Jesu von Nazareth*, Stuttgart 1888
MÜLLER K., *Jesus vor Herodes. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23,6-12*, in G. DAUTZENBERG G.-MERKLEIN H.-MÜLLER K., *Zur Geschichte des Urchristentums* (Coll. *Quaestiones Disputatae* 87), Freibürg- Basel-Wien 1979, pp. 111-141
MURATORI L.A., *Canone Muratoriano*, in *Biblioteca Ambrosiana*, Milano 1749, suppl. 101
MUßNER F., *Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1999

N

NARDI C., *Il processo di Gesù "re dei Giudei"*, Bari 1966
ID., *Il ius gladii del procurator Caesaris nella Giudea*, in *Rivista Internazionale di filosofia politica e sociale*, 2 ser. 1/1 (1941), pp. 123-134
NARDONI D., *Sotto Ponzio Pilato*, Roma 1987
NEANDER M., *Apocrypha, hoc est narrationes de Christo, Maria, Josepho, cognatione et familia Christi, extra Biblia*, Basel 1564
NEUSNER J., *Introduction to rabbinic Literature*, Yale 1999
ID., *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù. Quale Maestro seguire?*, Casale Monferrato 1996
NEWMAN L.E., *Past Imperatives: Studies in the History and Theory of Jewish Ethics*, New York 1998
NICOLET C., *L'Ordre équestre a l'époque républicaine (312-43 a J.C.)*, Paris 1966 NODET E., *Jésus et Jean Baptiste selon Josèphe*, in *Revue Biblique* 92 (1985), pp. 321-348 e pp. 497-524
NORELLI E., *La presenza di Gesù nella letteratura gentile dei primi due secoli*, in PITTA A. (a cura di), *Il Gesù storico nelle fonti del I-II secolo* (*Ricerche Storico Bibliche* 17/2), Bologna 2005
ID., *Il processo di Gesù negli apocrifi. Alcuni esempi*, in *Atti del Convegno Nazionale. Il Processo a Gesù, Pisa, 11-13 aprile 1997*, Firenze 1998
NÖRR D. *Imperium und Polis, in der hohen Prinzipatzeit*, München 1966, pp. 65-71
ID., *Origo*, in *PWRE* 10 (1965), coll. 433-473
ID., *Origo. Studien zur Orts, Stad und Reichszugehörigkeit in der Antike*, in *TR* 31 (1963), pp. 525-600

O

OPORTO, *Introduzione allo studio della Bibbia*, 1, Brescia 1994
ORESTANO R., *L'appello civile in diritto romano*, Torino 1953
ORLANDI T., *Vangelo di Nicodemo, Parte seconda, Traduzione dal copto e commentario*, Milano 1966
OTRANTO G., *Ponzio Pilato nella chiesa antica tra storia, arte e leggenda: il "Codex Purpureus Rossanensis"*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa* 46 (2010), pp. 495-514
OVERBECK F., *Über die Anfänge der patristischen Lieteratur*, Basel 1954

P

PADRE GIACINTO DEL SS. CROCIFISSO, *Il processo di Gesù nei quattro vangeli secondo l'articolo "Utilitas Crucis" di E. Bickermann "La Scuola cattolica"*, Venegono Inferiore 1940

PAHOR LABIB S., *Coptic gnostic papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*, Cairo 1956

PAJARDI P., *Il processo di Gesù*, Milano 1994

ID., *Un giurista legge la Bibbia*, Padova 1990

PANARELLO A., *Ponzio Pilato: vile indeciso o illustre magistrato*, in *Spiragli* 1-2 (1993), pp. 20-21

PANCARO S., *The law in the Fourth Gospel: The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity According to John*, Leida 1975

ID., *The law in the Fourth Gospel: The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and cristianity According to John*, Leiden 1975

PANSOLLI L., s. v. *Tortura*, in *NNDI* 19 (1957), p. 425

PARETI L., *Storia di Roma e del mondo romano, da Vespasiano a Decio*, Torino 1960

PASSONI DELL'ACQUA A. *Il testo del Nuovo Testamento*, Torino 1994

PEDDINGHAUS C.D., *Die Enstehung der Leidensgeschicthe*, Heidelberg 1965

PELLECCHI L. *Per una lettura giuridica della «Rudens» di Plauto*, Faenza 2012

ID., *Innocentia eloquienta est. Analisi dell'Apologia di Apuleio* (rel. LAMBERTI F. in *Quaderni Lupiensi di Storia e Diritto 3*, pp. 252-254), Como 2012

PELLETIER A., *L'originalitè du temoignage de Flavius Josephe sur Jesus*, in *RSR* 42 (1964), pp. 177-203

PENNA R., *Gesù di Nazareth nelle culture del suo tempo. Alcuni aspetti del Gesù storico*, Bologna 2012

ID., *Le origini del Cristianesimo*, Roma 2004

ID., *L'ambiente storico culturale delle origini cristiane*, Bologna 1984

PERANI M., *Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of his 65th* Birthday, Berlin 2005, *Arnold Goldberg's Bible Translation*, in *Jewish Studies Quarterly* 14, 2 (2007), pp. 207-228

ID, *L'origine del Corpus Paulinum: alcuni aspetti della questione*, in *Cristianesimo nella storia* 15 (1994), pp. 577-607

ID., *Lettera ai Romani, introduzione, versione, commento di R. Penna*, Bologna 2010

PESCE D., *Petronio. La novella della matrona di Efeso*, Padova 1975

PESCE M., *Le parole dimenticate di Gesù*, Milano 2004

ID., *Movimenti e istituzioni nel giudaismo dai maccabei a Bar Kokhbah* (167 a.C.-135 d.C.), in *Quaderni della Fondazione San Carlo, L'Ebraismo 4* (1986), Modena 1986, pp. 9-30

PESCH R., *Das Markusevangelium, Zweiter Teil, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Freibürg-Basel-Wien 1977

PETER H., *Pontius Pilatus der römische Landpfleger in Judea, Neue Jahrbücher für klassische Philologie und Pädagogik* 10 (1907), pp. 1-40

PETERSON E., *Die Kirche in Theologische Traktakte, Ausgewählte Schriften*, Wüzburg 1994 (tr. it., *Scritti scelti*, 1, Bologna 2009)

PETRACCIA M.F., *Indices e delatores nell'antica Roma. Occultiore indicio proditus; in occultas delatus insidias*, Milano 2014

PFLAUM H.G., *Abrégé des procurateurs équestres*, Paris 1974

ID., *Essai sur les procurateurs equestres sous le Haut-Empire Romain*, Paris 1950

PIATTELLI D., *Lo portarono da Caifa, sommo sacerdote (Matth. 24, 57): La giurisdizione del Sinedrio*, in AMARELLI F.-LUCREZI F. (a cura di), *Il processo contro Gesù*, in *Coll. Quæstiones. Momenti di vita processuale romana*, 2, Napoli 1999
ID., *L'offesa alla Divinità negli ordinamenti giuridici del mondo antico*, in *Atti Accademia Nazionale Lincei*, Scienze Morali, Storia filologia, 7, 21, 5 (1977), pp. 401-449
ID., "*Offese al culto" nel pensiero giuridico del mondo ebraico*, in GERKENS J.F.-PETER H.-TRENK-HINTERBERGER P.-VIGNERON R. (a cura di), *Mélanges Fritz Sturm offerts par ses collègues et ses amis à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, Liège 1999, pp. 833-851
ID., *Libertà individuali e sistemi giuridici. Profili storico-giuridici (mondo antico ed. Israele)*, Torino 1997
ID., *Tradizioni giuridiche d'Israele. All'origine dello "Statuto" del proselita*, Torino 1990
ID., *Recensione critica a A.M. Rabello, Giustiniano, Ebrei e Samaritani alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche*, I (Milano 1987) e vol. II (Milano 1988), in *IVRA* 39 (1988), pp. 183-185
ID., *Recensione critica a Law in the New Testament di J.D.M. Derret*, Roma 1971
ID., *Ricerche intorno alle relazioni politiche tra Roma e l'ἔθνος των Ἰουδαίων, dal 161 a.C. al 4 a.C.*, in *BIDR* 74 (1971), pp. 219-347
PIETRINI S., *Sull'iniziativa nel processo criminale romano (IV-V secolo)*, Milano 1996
PINES S., *An arabic version of the testimonium Flavianum and its implications - the Israel academy of sciences and humanities*, Jerusalem 1971
PIOVANELLI P., *Preand post-canonical Passion Stories. Insights into the Development of Christian Discourse on the Death of Jesus*, in *Apocrypha*, 14 (2003), pp. 99-128
PISTELLI E., *Il Protovangelo di Giacomo*, Lanciano 1919
PLUMMER A., *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. Luke*, New York 1920
POLARS G., *La prova nel processo romano*, Milano 1997
POPPI A. *Nuova sinossi dei quattro vangeli*, Padova 2006
ID., *I quattro vangeli*, 2, *Commento sinottico*, Padova 1998
POSTEL E., *Protovangelion, sive de natali bus Jesu Christi et ipsius matris Virginis Mariae, sermo historicus divi Jacobi minoris, ex graeco in latinum translatum*, Basel 1552
PRANDI L., *Una nuova ipotesi sull'iscrizione di Ponzio Pilato*, in *Civiltà classica e cristiana* 2 (1981), pp. 25-35
PRÉCHAC L., *Réflexions sur le «Testimonium Flavianum»*, in *Bull. Assoc. Budé* (1969), pp. 101-111
PRETE B., *La passione e la morte di Gesù nel racconto di Luca*, Brescia 1996
PRINZIVALLI E. (a cura di*), L'enigma Gesù. Fonti e metodi della ricerca storica*, Roma 2008
PUGLIESE G., *Linee generali dell'evoluzione del diritto penale pubblico durante il principato*, in *ANRW* 2/14 (1982), pp. 723-725
ID., *La prova nel processo romano classico*, in *JUS* 11 (1960), pp. 405-433 (= *La preuve dans le procès romain de l'époque classique*, in *Recueils de la Societé Jean Bodin, La preuve*, Bruxelles, 1964 e *Scritti giuridici scelti*, 1, Napoli, 1985, pp. 321-344)
PUIG I TÀRRECH A., *I vangeli apocrifi. Traduzione*, in *Traduzioni e commenti*, 2 voll., Cinisello Balsamo 2010-2012, pp. 45-57
ID., *Gesù. La risposta agli enigmi*, Cinisello Balsamo 2007
PURPURA G., *L'Editto di Nazareth "De violatione sepulchrorum*, in *Iur. Ant. Hist.*, 4 (2012), pp. 133-157

Q

QUINZIO S.-STEFANI P., *Monoteismo ed ebraismo*, Roma 1975

R

RABELLO A.M., *Introduzione al diritto ebraico: fonti, matrimonio e divorzio, bioetica*, Torino 2002

ID., *La giurisdizione civile nella Iudea romana fra il 63 a.C. ed il 70 a.C.*, in *Zakhor*, 2 (1998), pp. 9-19

ID., *Ebrei e Samaritani alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesistiche e giuridiche*, 1, Milano 1987

ID., *The «Lex de templo Hierosolymitano» prohibiting Gentiles from entering Jerusalem's Sanctuary* in *Christ News from Isr.*, 21 (1970), pp. 28-32

RABELLO A.M. -ROSSETTI C. (a cura di), *Il processo a Gesù e il giudice C. Cohn*, Parma 2004

RAD VON G., *Theologie des Alten Testaments. Band I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels*, München 1992

RAMELLI I., *Petronio e Caritone di Afrodisia: Due testimoni della storicità dei vangeli*, in *Il Timone* 55 (2005), pp. 28-29

ID., *Il senatoconsulto del 35 contro i cristiani in un frammento porfiriano*, prefazione di SORDI M., in *Aevum* 78 (2004), pp. 59-67

Cristiani e vita politica: il cripto-Cristianesimo nelle classi dirigenti romane nel II secolo, in *Aevum* 77 (2003), pp. 35-51

ID., *Petronio e i Giustiniani*: *allusioni al Vangelo di Marco nel Satyricon*, in *Aerum* 52 (1956), pp. 75-80

RANDELLINO L., *L'origine degli evangeli e la critica attuale*, in RINALDI G.-DE BENEDETTI P., *Introduzione al giudaismo*, Napoli 2020

RAOSS M., *I censimenti di P. Sulpicio Quirinio in Siria e in Giudea al tempo di Cristo* (*studi pub. dall'Ist. per la St. ant. 18*), Roma 1967

RATZINGER J., *Gesù di Nazareth*, 1 (*Dal Battesimo alla Trasfigurazione)*, Milano 2007; 2 (*Dall'ingresso in Gerusalemme alla resurrezione*), Milano 2011; 3 (*L'infanzia di Gesù*), Milano 2012

ID., *Gesammelte Scriften: Teologie der Liturgie, Herder*, Freibüg, Wien 2008 (vers. it. *Opera omnia*, vol. 11, *Teologia della Liturgia*, Città del Vaticano 2010)

RAVASI G., *I Vangeli della Passione*, Milano 2004

RAYMOND E., *La nascita del messia secondo Matteo e Luca*, Assisi 2002

REALE G., *Storia della filosofia greca e romana*, Milano 2004

REGNAULT H., *Une province procuratorienne au début de l'empire romain. Le procès de Jésus Christ*, Paris 1909

REINACH T., *Texts d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, Paris 1895

REISER M., *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik*, Tübingen 2007

REITZENSTEIN R., *Die Vorgeschicte der christlichen Taufe*, Leipzig 1929

RENAN E., *Vie de Jésus*, Paris 1883

RESCH A., *Agrapha. Aussercanonische Evanglienfragmente*, Leipzig 1889 (II rist.) 1906

REVILLOUT E., *Apocryphes coptes du Nouveau Testament*, Paris 1876

REY COCQUAIS J.P., *Syrie Romaine, de Pompée à Dioclétien*, in *Jour. Rom. Stud.*, 68 (1978)

RIBAS ALBA J.M., *Proceso a Jesús. Derecho, religión y politica en la muerte de Jesús*

de Nazaret, Córdoba 2013
ID., *Los procesos a Jesús de Nazaret*, in *IAH* 5 (2013), pp. 139-158
ID., *El proceso a Jesús de Nazaret. Un estudio histórico-jurídico*, Granada 2007
RICCIOTTI G., *Vita di Gesù Cristo*, Milano 1941-2007
ID., *Storia d'Israele*, Torino 1964
RIGATO M. L., *INRI. Il titolo della Croce*, Bologna 2010
RIGG H.A., *Barabbas*, in *JBL* 64 (1945), pp. 417-456
RINALDI G., *Cristianesimi nell'antichità: sviluppi storici e contesti geografici* (*secoli I-VIII*), Chieti 2008
RINALDO F., *Gesù il nazareno. Indagine storica*, Assisi 2011
RINGLEBEN J., *Jesus. Ein Versuch zu begreifen*, Tübingen 2008
RIZZELLI G., *La Lex Iulia de adulteriis. Studi sulla disciplina di adulterium, lenocinium, stuprum*, Lecce 1997
ROBINSON J.M., *The secrets of Judas* (tr. it., *I segreti del Vangelo di Giuda*), Milano 2007
ID., *The Coptic Gnostic Library Today*, in *New Testament Studies* 14,3, Cambridge 1968
ROBINSON O.F., *Slaves and the criminal Law*, in *ZSS* 98 (1981), pp. 223-234
ROCCA S., *Diritto ebraico ed Ebrei nell'impero romano*, in *Rivista di Diritto Romano* 10 (2010)
ROMANELLI P., *Storia delle province romane dell'Africa*, Napoli 1959
ID., *Le province e la loro amministrazione. Guida allo studio della civiltà romana antica*,1, Napoli 1952
ROSADI G., *Il processo di Gesù*, Firenze 1949
ROSCHER W.H., *Die Zahl 40 in Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten, Abhandlungen der k. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, philol. hist. Klasse t. 27*, Leipzig 1909
ROSEN K., *Roma e gli Ebrei nel processo a Gesù Cristo* (*intorno al 30 d.C.*), in DEMANDT A. (a cura di), *Processare il nemico. Da Socrate a Norimberga*, Torino 1996
ROMANO D., *Il processo di Gesù. Appunti per una collocazione storico-giuridica degli avvenimenti relativi al processo ed alla condanna di Gesù di Nazareth*, Bari 1992
ROSSANO P., *Da Gesù ai vangeli* in MORALDI L.-LYONNET S., *Introduzione alla Bibbia*, 4, Torino 1973
ROTUNNO G.-BARTOLETTI E., *Il Protovangelo di Giacomo*, Venezia 1950
RUSSO RUGGERI C., *L'acquisizione della prova per tormenta e le leges de maiestate* in *Atti del convegno Diritto romano pubblico e privato: l'esperienza plurisecolare dello sviluppo del diritto europeo - 25-30 giugno 2003 Jaroslavl-Mosca*, Mosca 2004
ID., *Quaestiones ex libero homine, La tortura degli uomini liberi nella repressione criminale romana dell'età repubblicana e del I secolo dell'Impero*, Milano 2002

S

SABOURIN L., *Matteo: Il vangelo del regno*, in *Rassegna di Teologia* 5 (1976), pp. 460-574
SAFRAI S.-STERN M., *Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum*, 2, Assen 1976
SAMUELSSON G., *Crucifixion in Antiquity*, Tübingen 2013
SANDERS E.P., *Gesù e il giudaismo*, Milano 1992
ID., *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, Milano 1989
ID., *Paolo e il giudaismo palestinese*, Milano 1986
SANTALUCIA B., *La giustizia penale in Roma antica*, Bologna 2013
ID., *La giustizia penale*, in AA.VV., *Storia di Roma*, vol. 2, *L'impero mediterraneo. La cultura e l'impero*, Torino 1992

ID., *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, Milano 1989
SARTORI A.T., *Sulla repressione penale nelle province*, in *Acme 23* (1970), pp. 349-358
SCAPINI N., *Diritto e procedura penale nell'esperienza giuridica romana*, Modena 1992
SCARABELLI L., *I vangeli apocrifi ora per la prima volta in nostra lingua tradotti*, Bologna 1867
SEGALLA G., *La Ricerca Di Gesù Storico*, Brescia 2010
SCHÄFER P., *Judaistik und ihr Ort in der universitas litterarum heute: Einige Überlegungen zum Fach Judaistik in Deutschland*, in PERANI M., *Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of his 65th Birthday*, Berlin 2005
ID, *Arnold Goldberg's Bible Translation*, in *Jewish Studies Quarterly 14*, 2 (2007), pp. 207-228
SCHLEIERMACHER F.D.E., *A Critical Essay on the Gospel of St. Luke*, London 1825
SCHLOSSER J., *La comparition de Jesus devant Pilate d'après Lc. 23,1-25*, in MARCHADOUR A., *Procès de Jésus, procès des Juifs. Éclairege biblique et historique*, Paris 1998
SCHMID C.C., *Corpus omnium veterum apocryphorum extra Biblia*, Hadamar 1804
SCHMID J., *Sinossi dei tre primi vangeli*, Brescia 1998
ID., *Sinossi dei tre primi vangeli con passi paralleli di Giovanni*, Brescia 1970
SCHMIDT T.E., *Mark 15, 16-32: the Crucifixion narrative and the Roman triumphal procession*, in *New Test. St*. 41 (1995), pp. 1-18
SCHMÜRER G., *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo* (175 a.C.-135 d.C.), Brescia 1985
SCHNACAKENBURG R., *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien, Herders theologischer Kommentar zum Nuen Testament*, Supplementband 4, Freibürg-Basel-Wien 1993 (tr. it. *La persona di Gesù Cristo nei quattro vangeli*, Brescia 1995)
SCHNEEMELCHER W., *New Testament Apocrypha, 1*, in *Gospels and Related Writings*, Westminster 2003, pp. 216-227
ID., *Evangelien*, in HENNECKE E., *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1959
ID., *Kanonisch und Apokryph*, in HENNECKE E., *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1959
SCHNEIDER G., *Jesus vor dem Synedrium, in Lukas, Theologe der Heilsgeschichte*, Königstein 1985
SCHOEKL L.A.-ASURMEDI J.-CHIESA B.-MARTINES E.G.-ECHEGARAY J.G.-SANCHÉZ CARO J.M.- TREBOLLE BARRERA J., *La Bibbia nel suo contesto*, in SANCHÉZ CARO J.M.-DE LA FUENTEADÁNEZ A.-AGUIRRE MONASTERIO R.-TREBOLLE BARRERA J.-OPORTO S.G., *Introduzione allo studio della Bibbia*, 1, Brescia 1994
SHERWIN WHITE A.N., *Procurator Augusti*, *Papers of the British School at Rome* (ns. 2), 1939, pp. 11-15
ID., *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford 1963
SCHOLEM G., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano 1965
SCHUMACHER R., *Der Diakon Stephanus*, Münster 1910
SCHÜRER E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, 4 voll., Edinburgh 1973-87
ID., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 2, 4, Leipzig 1907
SCHÜRMANN H., *Jesus: Gestalt und Geheimnis*, Paderborn 1994
SEGAL A., *A Spiritual and Ethical Compendium to the Torah and Talmud*, Oxford 2009
SEGALLA G., *La Ricerca Di Gesù Storico*, Brescia 2010
ID., *Sulle tracce di Gesù. La terza ricerca*, Assisi 2006
ID., *Giovanni*, in *Autori Vari*, *Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali*, 36, Roma 1984, p. 480

SENIOR D., *La passione di Gesù nel Vangelo di Luca*, Milano 1992
SHANNON BROUGHTON T.R., *The Magistrates of the Roman Republic*, 1, New York 1951
SHEERWIN WHITE A.N., *The Trial of Christ* in *Theological Collections* 6 (1965), pp. 97-116
ID., *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford 1963
ID., *Procurator Augusti*, in *PBSR* 14 (1939), pp. 11-29
SIRACUSANO D., *Elementi di Diritto Processuale Penale*, Milano 2007
SISTI A., *Introduzione ai vangeli sinottici, in Marco*, *Nuovissima* 34 (1984), Roma, pp. 5-9
SMALLWOOD E.M. *The Jews under Roman Rule*, Leiden 1976
ID., *The date of Dismissal of Pontius Pilate from Judae* in *Jour. of Jew. Stud*. 5 (1954), pp. 12-21
SMITH LEWIS A., *Apocrypha syriaca*, Cambridge 1894-1896-1900-1902
ID., *Apocrypha arabica*, Cambridge 1902
SMITH M., *Gesù messia o Mago*?, Roma 2006
SOARDS M.L., *Tradition, Composition, and Theology in Luke's Account of Jesus before Herod Antipas*, in *Biblica* 66 (1985), pp. 344-364
SOCCI A., *La guerra contro Gesù*, Rescaldina 2011
SÖDING T., *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freibürg-Basel-Wien 2007
ID., *Geist in Buchstaben? Neue Aufsätze in der Exegese* (*Quaestiones Disputatae* 225), Freiburg-Basel-Wien 2007
ID., *Freundschaft mit Jesus*, Herder 1995 (tr. it. *Amicizia con Gesù*, Brescia 2007)
SOFFRITTI O. (a cura di), *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C135 d.C.)*, Firenze 2009
ID., *Storia sul popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo* (175 a.C.-135 d.C.), 1, Brescia 1985
SOMIGLIANO A., *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1971
SORDI M., *I Cristiani e l'impero romano*, Milano 1986
ID., *Aspetti romani dei processi di Gesù e di Stefano*, in *RIFIC* 98 (1970), pp. 305-311
ID, *Il Cristianesimo e Roma*, Bologna 1965
ID., *I primi rapporti tra lo stato romano e il Cristianesimo*, in *red. Accadem. Naz. Lincei* (1957)
SPADAFORA F., *Pilato*, Rovigo 1973
SPADARO A., *Contributo per una teoria della costituzione. Fra democrazia relativista e assolutismo etico*, 1, Milano 1994
SPAGNUOLO VIGORITA T., *"Imperium Mixtum". Ulpiano, Alessandro e la giurisdizione senatoria*, in *Index* 18 (1990), pp. 113-166
SPICQ C., *Notes de lexicographie Néo-Testamentaire, Orbis biblicus et Orientalis 22/1-3*, Fribourg 1978
SPOSITO G., *Il luogo dell'oratore. Argomentazione topica e retorica forense in Cicerone*, Napoli 2001
SPRINGER E., *Das Leiden unseres göttl*, Heilands 1909
STANTON G., *La verità del vangelo. L'autentico messaggio di Gesù Cristo trasmesso dalla tradizione orale, dai testimoni oculari e dai primi codici dell'era cristiana. Dalle recenti scoperte nuova luce su Gesù e i vangeli*, Cinisello Balsamo 1998
STAUFFER E., *Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi*, Bern 1957
STECK R., *Das echte Zeugnis des Josephus von Christo*, in *Protestantische Monatshefte* 16 (1912), pp. 1-11
STEEL C., *La "lex pompeia de provinciis" del 52 a.C.: una riconsiderazione*, in *Zeitschrift für Alte Geschichte Bd. 61, H.1*(2012), pp. 83-93

STEFANI P. (a cura di), *I vangeli gnostici*, Brescia 2011
STEGEMANN W., *Von der Verwerfung Israels zur bleibenden Erwählung-Fortschritte im christlichen Verhältnis zum Judentum*, in *Kirche und Israel* 1 (2011), pp. 44-56
ID., *Jesus und seine Zeit*, Stuttgart 2010
ID., *Jesus und seine Zeit*, in *Biblische Enzyklopadie* 10 (2010), pp. 12-32
STEINWENTER A., *Il processo di Gesù*, in *Jus* 3 (1952), pp. 471-490
STELLA MARANCA F., *Intorno ai frammenti di Celso*, Roma 1915
STERN M., "*Aspects of Jewish Society. The Priesthood and other Classes*", in SAFRAI S.-STERN M., *Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum*, 2, Assen 1976
ID., *The Province of Judaea*, in *The Jewish People of the First Century*, Assen 1974, pp. 308-314
ID., (in Hebrew), *Tarbiz* 37 (1967-1968), pp. 205-295
STÖGER A., *Vangelo secondo Luca*, Roma 1994
STOTT J., *La croce di Cristo*, Roma 2001
STRACK H., *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben* 50 (1910), pp. 16-21
STRACK H.-STEMBERGER G., *Introduction to the Talmud and Midrash*, Edinburgh 1976
SAFRAI A.-TOMSON P.J., *The Literature of the Sages: Oral Torah, Halakha, Mishnah*, Maastricht 1987
STROBEL A., *Die Stunde der Wahrheit. Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesus*, Tübingen 1980
STRYCKER E., *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*, Bruxelles 1961
STUDER B., *Gott und unsere Erlüsung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1985
SUOLAHTI L., *The Junior Officers of the Roman Army in the Republican Period*, Helsinki 1955
SCHÜRER E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (175 B.C-A.D. 135), 3, Edinburgh 1987

T

TALAMANCA M., *La ricostruzione del testo dalla critica interpolazio-nistica alle attuali metodologie*, in *Centro di studi Romanistica Vincenzo Arangio Ruiz*, Università di Napoli Federico II, *Opuscula* 18, Napoli (1998), pp. 234-256
ID., *Gli ordinamenti Provinciali nella prospettiva dei giuristi tardo classici*, in ARCHI G.G., *Istituzioni giuridiche e realtà politiche nel tardo impero (III-V d.C.)*, Milano 1976
TAMBURI F., *Paolo di Tarso e le comunità locali delle province romane*, in *Eparcheia, autononia e civitas Romana. Studi sulla giurisdizione criminale dei goveratori di provincia (II sec. a.C. - II d.C.)*, MANTOVANI D.-PELLECCHI L. (a cura di), Pavia 2010
TAYLOR V., *The Gospel according to St. Mark*, London 1952
TCHERIKOVER A., *Hellenistic Civilization and the Jews*, New York 1959
TCHERIKOVER V.A., *Was Jerusalem a "Polis"?*, in *Israel Exploration Journal* 14 (1964), pp. 61-78
TEICHER J.L., *The Dead Sea Scrolls*, in *Journal of Jewish Studies* 2 (1951), pp. 111-140
TESTAFERRI F., *I vangeli sconosciuti. I vangeli apocrifi e il Gesù storico*, Assisi 2011
ID., *Gesù e i Manoscritti del Mar Morto*, Pavona 2007
ID., *Nuove ipotesi su Gesù*, Cesena 1998
TESTUZ M., *Nativité de Maria*, Paris 1958
THIEDE CARSTEN P.-D'ANCONA M., *Testimone oculare di Gesù. La nuova sconvolgente prova sull'origine del vangelo*, Casale Monferrato 1996

THIEDE CARSTEN P., *Il papiro Magdalen. La comunità di Qumrân e le origini del vangelo*, Casale Monferrato 1997
ID., *Qumrân e les èvangiles*, Paris 1944
THILO J.T., *Codex Apocryphus Novi Testamenti*, Leipzig 1832
THOMAS G., *Das Jesus Urteil. Hintergründe eines politischen Mordes*, Bergisch 1989
THOMAS Y., *"Origine" et "commune patrie". Étude de droit public romain (89 av. J.-C.-212 ap. J.-C)*, Paris-Roma 1996
TISCHENDORF C., *Apocalypses Apocriphae*, Leipzig 1866
ID., *Evangelia Apocrypha adhibitis plurimis codicibus graecis et latinis*, Leipzig 1853 (2 rist. 1876)
ID., *Acta apostolorum Apocrypha*, Leipzig 1851
TISCHENDORF C., *Evangelia apocrypha*, Lipsia 1853
TORNIELLI A., *Inchiesta sulla resurrezione. Misteri, leggende e verità*, Milano 2006
ID., *Inchiesta su Gesù bambino. Misteri, leggende e verità sulla nascita che ha diviso in due la storia*, Milano 2005
TRILLING A.W.- SCHELKLE K.H.-SCHÜRMANN H., *Commenti spirituali del Nuovo Testamento*, Roma 1968-1969
TRILLING A.W., *Matteo, Il vangelo ecclesiastico. Storia della tradizione e teologia*, in TSAFRIR Y.-DI SEGNI L.-GREEN J., *Tabula Imperii Romani: Iudaea-Palestina*, Jerusalem 1994
TYSON J.B., *Jesus and Herod Antipas*, in *JBL* 79 (1960), pp. 239-246

U

URICCHIO F.M.-STANO G.M., *Il Vangelo di Marco*, Milano 1966
ID., *Vangelo secondo San Marco*, Torino-Roma 1965

V

VAGANAJ H., *L'èvangile de Pierre*, Paris 1930
VALDITARA G., *Diritto pubblico romano*, Torino 2013
VALPUESTA BERMÚDEZ M., *Jesús de Nazaret frente al Derecho. Estudio de un proceso penal histórico*, Granada 2011
VANN R.L., *The Drusion: a candidate for Herod's lighthouse at Caesarea Maritima*, in *International Journal of Nautical Archaeology* 20 (1991), pp. 123-139
VOORST VAN R., *Gesù nelle fonti extrabibliche. Le antiche testimonianze sul maestro di Galilea*, Cinisello Balsamo 2004
ID., *Jesus outside the New Testament: an introduction to the ancient evidence*, Eerdmans 2000
VANHOYE A., *Le diverse prospettive dei quattro racconti evangelici della passione*, in *Civ. Catt.*, 1 (1970), p. 467 e p. 470
VANHOYE A.- DE LA POTTIERE I.-DUQUOC C.H.-CHARPENTIER E., *La Passione secondo i quattro vangeli*, Brescia 1985
VANN R.L., *The Drusion: a candidate for Herod's lighthouse at Caesarea Maritima*, in *International Journal of Nautical Archaeology* 20 (1991), pp. 123-139
VARDIMAN E.E., *La grande svolta. La Giudea tra ellenismo e primo Cristianesimo*, Milano 1987
VAUX R., *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino 1972
VENTURINI C., *Il libro segreto di Gesù. I codici nascosti della resurrezione. I tre giorni*

che hanno cambiato il mondo, Roma 2011
ID., *Il processo contro Gesù*, in AMARELLI F.-LUCREZI F. (a cura di), in *Coll. Quæstiones. Momenti di vita processuale romana*, 2, Napoli 1999
ID., *Pomponio, Cicerone e la "provocatio"*, in *Nozione, Formazione ed interpretazione del diritto dall'età romana alle esperienze moderne. Ricerche dedicate al professor Filippo Gallo*, 2, Napoli 1997
ID., *Processo penale e società politica nella Roma repubblicana*, Pisa 1996
VENTURINI S., *Il libro segreto di Gesù. I codici nascosti della resurrezione. I tre giorni che hanno cambiato il mondo*, Roma 2011
VERMES G., *Gesù l'ebreo*, Roma 1983
ID., *Il vero Erode*, Londra 2014
VERMES G.-MILLAR F.-BLAK M.-CHADWICK H., *Thle Early Church* (2° edition), London 1993
VERRAL A.W., *Christ before Herod*, in *JTHS 10* (1909), pp. 321-353
VIELHAUER P., *Apokalyptik*, in HENNECKE E., *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1959
ID., *On the "Paulinism" of Acts*, in MOESSNER D.P.-MARGUERAT D.-PARSONS M.C.-WOLTER M., *Paul and the Heritage of Israel. Paul's Claim upon Israel's Legacy in Luke and Acts in the Light of the Pauline Letters*, London-New York 2012, pp. 3-17.
VIGINI G., *Lettere e Apocalisse*, Milano 1998
VIGINI G.-FABRIS R., *Il nuovo Testamento. Vangeli e Acta Apostolicae*, Milano 1997
VIGNALI G., *Corpo del diritto* 7, Napoli 1859
VINCENTI U., *"Ante sententiam appellari potest". Contributo allo studio dell'appellabilità delle sentenz, nel processo romano*, Padova 1986
ID., *Duo genera sunt testium, Contributo allo studio della prova testimoniale nel processo romano*, Padova 1989
VIOLANTE C., *La critica della ragione storica di H. I. Marrou*, in *Prefazione a H.I. Marrou. La conoscenza storica*, Bologna 1966
VIOLANTE D., *Paolo e la predicazione ai Gentili. La definizione di un'identità nell'impero romano del I sec. d.C.*, Firenze 2013
VITELLI M., *Popolarità e influenza dei farisei nel giudaismo palestinese del I secolo*, in DURANTE MANGONI M.B.-JOSSA G. (a cura di), *Giudei e Cristiani nel I secolo. Continuità, separazione, polemica*, Trapani 2006, pp. 13-66
VOLTERRA E., *Nuovi documenti per la conoscenza del diritto vigente nelle province romane*, in *IURA* (1963), pp. 29 ss.
ID., *Delinquere nelle fonti giuridiche romane*, in *RISG* 5 (1930), pp. 117-146
ID., *Diritto romano e diritti orientali*, Bologna 1937
VON BESELER, *Beiträge zur Kritik der römischen rechtsquellen*, 5, Leipzig 1931

W

WALASKAY P.W., *The Trial and Death of Jesus, in the Gospel of Luke*, in *JBL 94* (1975), pp. 81-93
WALKER A., *Apocryphal Gospelsand revelations*, Edinburgh 1890
WATSON A., *The trial of Jesus*, Athens-London 1995
WEBER E., *Zur Inschrift des Pontius Pilatus*, in *Bonner Jahrbücher* 171 (1971), pp. 194-200
WEBER M., *Sociologia della religione* (a cura di Rossi P.), Milano 2002
WEISS J., *Das älteste Evangelium*, Göttingen 1901

WELCH J.W.-WELSS M.G., *Recent Bibliography on the Trials of Jesus*, in *Brigham Young University Studies* 32 (1992), pp. 79-86
WHEALEY A., *Josephus on Jesus. The Testimonium Flavianum Controversy from Late Antiquity to Modern Times*, New York 2003
WIENER M., *Zur Würdigung des verfahrens*, in *Ben Chananja* 22 (1863), pp. 23 ss.
WILCKENS U., *Theologie des Neuen Testaments II: Die Theologie des Neuen Testaments als Grundlage kirchlicher Lehre. Teilband 1: Das Fundament*, Neukirchen-Vluyn 2007
WILKINS M.J., *Barabbas*, in *The Anchor Bible Dictionary*, FREEDMAN D.N. (a cura di), New York 1992
WINDISCH H., *Der messianische Krieg und das Urchristentum*, Tubinga 1909
WINTER P., *Marginal notes on the Trial of Jesus*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 50 (1959), pp. 14 ss., 221 ss.
WINTER P., *On the Trial of Jesus*, Berlin 2014
ID., *On the Trial of Jesus*, Berlin 1961
WURST G., *Das Bemafest der ägyptischen Manichäer. Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten* 8, Altenberge 1995

Y

YADIN Y., *Bar-Kokhba. The rediscovery of the legendary hero of the last Jewish revolt against Imperial Rome*, Londra 1971

Z

ZAGREBELSKY G., *Il «crucifige!» e la democrazia*, Torino 1995-2014
ID. (a cura di), *Un punto di vista ebraico. Prefazione a Cohn, Processo e morte di Gesù*, Torino 2010
ZAHN T., *Geschichte des neutestamentliche Kanons*, 2, Leipzig 1890
ZANON G., *Le strutture accusatorie della cognitio extra ordinem nel principato*, Padova 1998
ZEINER G., *La questione sinottica*, in SCHREINER J.-DAUTZENBERG G., *Introduzione letteraria e teologica al Nuovo Testamento*, Roma 1982
ZEITLIN S., *Megillat Taanit as a Source for Jewish Chronology and History* in *the Hellenistic and Roman Periods*, Philadephie 1922
ZOLLI E., *Il Talmud Babilonese, Trattato delle Benedizioni, con Introduzione alla Letteratura talmudica di S. Cavalletti*, Bari 1958
ID., *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell'aramaico e del pensiero rabbinico*, Udine 1938
ZRAMKIEWICZ R., *Les gouverneurs de province a l'epoque augusteenne*, 1, Paris 1976
ZUNZ L., *Gottesdienstliche Vorträge der Juden*, Berlin 1832

©
Riedizione 2014
completamente ampliata ed aggiornata

Diritti riservati
©
2022
Ristampa inalterata
FINITO DI STAMPARE NEL DICEMBRE 2022
978-88-6674-315-6

EDIZIONI GIUSEPPE LATERZA s.r.l.
70121 BARI - PIAZZA UMBERTO, 29 - TEL 080 9670321 - 3456236207
www.edizionigiuseppelaterza.it info@edizionigiuseppelaterza.it

Una mattina di primavera del 30 d.C. tre uomini furono giustiziati in Giudea dalle autorità romane: due erano briganti, mossi dal profitto personale o forse ribelli; il terzo, un legnaiolo di Nazareth di nome Gesù, fu condannato come criminale politico. Nonostante la vasta letteratura, un'indagine dedicata per la gran parte alla vicenda giudiziaria di un giudeo del I secolo che visse in una regione periferica dell'impero romano, porta l'Autore a trattare il tema con la consapevolezza delle difficoltà che impediscono allo storico delle istituzioni di pervenire a risultati quanto meno confortanti. In tal senso, non trascurando l'analisi di tutte le fonti a disposizione, comprese quelle che sono state sottovalutate quali apologetiche, lo stesso, forte di un decennio di ricerche in Italia e all'estero, tenta di penetrare le ombre che ancora affaticano una questione di cui la storiografia romana, e comunque gli ambienti delle élite letterarie, non ebbero notizie. Nel testo si coglie lo sforzo di una ricostruzione rigorosamente storica, volta ad aprire nuove prospettive per una più esatta individuazione della vicenda in sé e della situazione storica ed istituzionale esistente nelle province orientali dell'impero, nella difficile dialettica tra le prerogative di Roma e quelle ormai affievolite delle genti conquistate.

Laureatosi ad Urbino, *summa cum laude*, Giovanni Brandi Cordasco Salmena volge la sua attività, per la gran parte, alla ricerca del significato storico e sociale del diritto nella sua continua aderenza alla realtà quotidiana e alla prassi anche attraverso progetti all'estero. Ha rivolto una speciale attenzione al sistema processuale romano con particolare riferimento alle peculiarità provinciali e dell'esecuzione fallimentare classica. Ed ancora verso il processo muovono le sue riflessioni sulla nossalità romana, quale caratteristica tipica delle azioni penali, maturate ad Urbino e prima ancora nel corso di dottorato sulle obbligazioni dell'Università di Catanzaro, nonché nelle attività del Leopold Wenger Institut Rechtsgeschichte di Monaco e del Max Planck Institut für ausländisches und internationales Privatrecht di Amburgo (*Su alcune peculiarità della condanna nossale*, nella collana del Dipartimento di Scienze Giuridiche "Collegio dei Dottori 1506" dell'Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo", Aras Edizioni, 2012). Affidatario a Pistoia del corso di Diritto Romano Cristiano (e di altri moduli relativi alla più antica storia del cristianesimo), è variamente impegnato per il diritto antico nel Mediterraneo e nel Vicino Oriente, sin da quando gli è stato assegnato ad Urbino il corso di Diritto Romano Ellenistico, integrativo del corso ufficiale di Istituzioni di Diritto Romano, facendone una sua cura pressoché costante soprattutto per ciò che riguarda i moduli diplomatici interstatuali e delle egemonie coloniali (*Sybaris e gli Alleati. L'egemonia di Timpone della Motta nel Trattato di Olimpia con i Serdàioi,* Prospettive Meridionali, 2013; *La tradizione greca delle relazioni interstatuali quale paradigma dei trattati romano-cartaginesi*, supplemento monografico di *Studi sull'Oriente Cristiano,* 2021). È stato invitato, tra gli altri, dall'Università di Durazzo "Aleksandër Moisiu", dalla Central Christian University del Malawi, dall'Università di Sarajevo East, dalle Università peruviane "San Marcos", "Federico Villarreal" e "Antonio Ruiz de Montoya", ricevendo diversi riconoscimenti. È membro a vario titolo di numerose società scientifiche.

ISBN 978-88-6674-315-6

€ 40,00

9 788866 743156