

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI

“FEDERICO II”



DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

DOTTORATO IN

SCIENZE STORICHE, ARCHEOLOGICHE E STORICO-ARTISTICHE

XXXIII CICLO

**IL PROCESSO A GESÙ DI NAZARETH NELLA GIUDEA  
ROMANA**

COORDINATORE

Ch.mo Prof. Roberto Delle Donne

CANDIDATO

Dott. Pasquale Gnasso

TUTOR

Ch.ma Prof.ssa Giovanna Daniela Merola

CO-TUTOR

Ch.ma Prof.ssa Alfredina Storchi Marino

# **Il processo a Gesù di Nazareth nella Giudea romana**

## **Sommario**

### **Premessa**

## **Capitolo I**

### **Organizzazione amministrativa della Giudea nel I secolo d.C.**

- 1.1 Il contesto storico
- 1.2 Tiberio e la comunità giudaica
- 1.3 L'assetto provinciale della Giudea
- 1.4 L'amministrazione della giustizia nella provincia di Giudea

## **Capitolo II**

### **Il processo a Gesù di Nazareth dinanzi al Sinedrio**

- 2.1 Sulla storicità dei Vangeli
- 2.2 Il processo a Gesù e l'identità delle sue componenti
- 2.3 L'arresto di Gesù ad opera di “*uomini armati di spade e bastoni*”
- 2.4 L'interrogatorio dinanzi ad Anna
- 2.5 Il sommo sacerdote Caifa e il Sinedrio di Gerusalemme
- 2.6 Il dibattimento: le regole processuali
- 2.7 L'interrogatorio dell'imputato e la condanna da parte dei sinedriti

## **Capitolo III**

### **Il processo a Gesù dinanzi alle autorità romane**

- 3.1 Le ragioni di un doppio processo
- 3.2 Il rapporto tra il *praefactus Iudaeae* e i rappresentanti del Sinedrio

- 3.3 La delegazione di Caifa e del Sinedrio dinanzi a Pilato
- 3.4 Il comportamento del *praefectus Iudaeae* dinanzi all'autorità giudiziaria indigena
- 3.5 Trasformazione dell'accusa da parte dei sinedriti: da bestemmia ad alto tradimento
- 3.6 Il deferimento al tetrarca di Galilea: una possibile *ratio*
- 3.7 Il rinvio a Pilato ed il *privilegium paschale*
- 3.8 La pronuncia formale della sentenza e la condanna alla croce
- 3.9 La risalita al Golgotha

## **Capitolo IV**

### **Pilato, *praefectus Iudaeae***

- 4.1 La figura di Pilato all'atto del processo a Gesù
- 4.2 Fonti apocrife e non cristiane
- 4.3 Il *Testimonium Flavianum*, sull'autenticità del passo di Flavio Giuseppe
- 4.4 Pilato e il Sinedrio: problemi di competenza in materia di condanna capitale

## **Capitolo V**

### **La violazione del sepolcro da parte dei discepoli e il *διάταγμα Καίσαρος***

- 5.1 Deposizione di Gesù dalla croce e la sua inumazione
- 5.2 Sull'accusa giudaica di profanazione della tomba
- 5.3 Il *διάταγμα Καίσαρος*: problematiche di autenticità e di contenuto
- 5.4 L'attribuzione dell'iscrizione a Nerone
- 5.5 Altre possibili interpretazioni del *διάταγμα Καίσαρος*

## **Bibliografia**

## Premessa

Il processo a Gesù di Nazareth costituisce un argomento quasi inesauribile per la ricerca. Dopo tutto si tratta di uno dei processi più noti della storia che, nonostante la sterminata produzione bibliografica, continua a suscitare ancora oggi un fortissimo interesse. Esso è oggetto di continue rievocazioni, interpretazioni e analisi sia sul piano religioso sia su quello scientifico.

La vicenda del processo a Gesù di Nazareth rappresenta forse l'avvenimento che ha inciso più di ogni altro sulla storia spirituale del mondo, in particolar modo del mondo occidentale, e che più di ogni altro è stato oggetto di forti strumentalizzazioni e mistificazioni.

Ciò che avvenne tra la Galilea e la Giudea più di duemila anni fa non solo ha dato origine ad una religione che è divenuta la fede universale, ma ha condizionato in maniera determinante la cultura occidentale, nel senso più ampio del termine, conferendole una nuova virtù, una nuova qualità spirituale, che fino allora era mancata all'umanità, che per merito di quella rivoluzione, prendendo in prestito le parole di Benedetto Croce, non può non dirsi cristiana.

Il processo a Gesù è stato anche un avvenimento storico a cui, però, non si è data sin dal primo momento la dovuta attenzione. A parte, infatti, qualche accenno nelle opere degli storici latini coevi o di poco successivi agli eventi, le fonti essenziali a cui possiamo attingere per provare in qualche modo a ricostruire la vicenda processuale del Nazareno sono i Vangeli che, pur avendo un valore prevalentemente kerygmatico, rappresentano la cronaca più immediata degli avvenimenti della prima comunità apostolica. Se dunque i Vangeli ci trasmettono una lettura dei fatti filtrata dalla fede, lo storico ha il dovere di ricostruire gli eventi con il maggior grado di attenzione possibile, inserendoli nel contesto in cui si sono verificati.

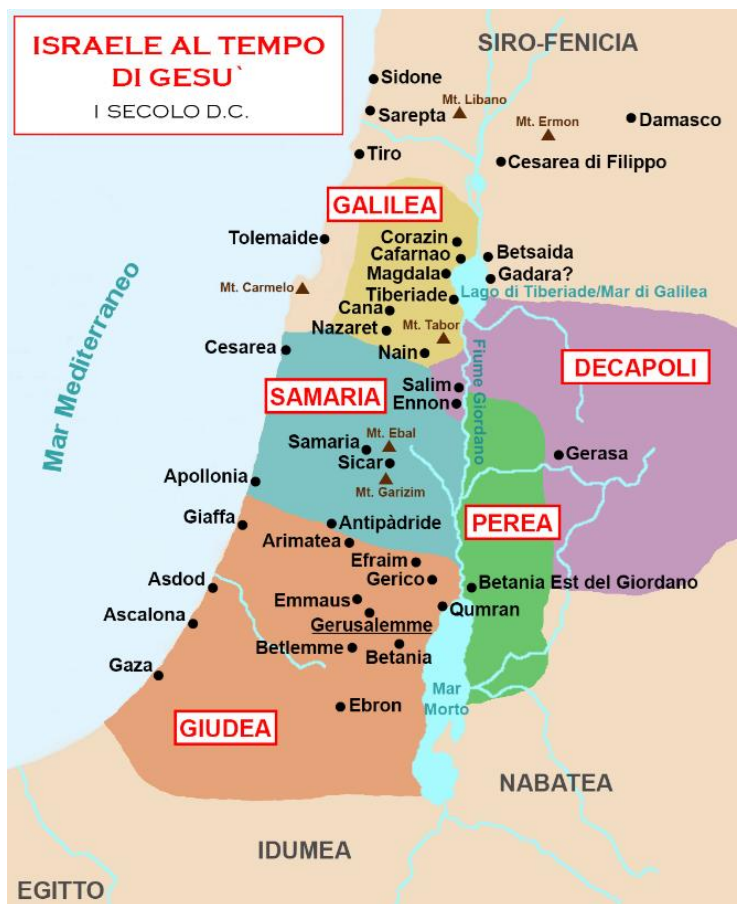
Nel presente lavoro si intende, dunque, prendere in esame il processo a Gesù calandolo nel contesto della Giudea romana e, soprattutto, comprendere bene la responsabilità dell'accusa e della condanna a morte da parte del prefetto romano, tratteggiando in larga

parte anche la condizione giuridica della Giudea nel I secolo d. C. e il ruolo svolto dalle autorità locali in presenza del dominatore romano.

Nulla esclude che la nostra ricerca possa concludersi paradossalmente con la proposizione di ulteriori interrogativi, dando origine a nuove suggestioni ed ipotesi che potrebbero essere, prudenzialmente, il punto di arrivo di precedenti riflessioni.

## Capitolo I

### Organizzazione amministrativa della Giudea nel I secolo d.C.



#### 1.1 Il contesto storico

Per poter valutare storicamente il processo intentato a Gesù e gli eventi che seguono la crocifissione, occorre inquadrare il contesto storico della Giudea all'epoca dei fatti per ben comprendere le ragioni che indussero il Sinedrio a far processare l'accusato presso

<sup>1</sup> Fonte: <https://www.conformingtojesus.com>

il tribunale romano e, al tempo stesso, l'atteggiamento del *praefectus Iudaeae* dinanzi all'incalzare dei sinedriti affinché esercitasse il suo potere capitale su Gesù<sup>2</sup>.

Nel 6 d.C. la Giudea, a seguito della destituzione dell'etnarca Archelao, divenne provincia romana con a capo un prefetto romano<sup>3</sup> che rappresentava la suprema autorità anche in campo giudiziario<sup>4</sup>. La trasformazione dell'etnarchia di Archelao in provincia di Giudea non ebbe effetti sugli altri figli di Erode il Grande. Antipa<sup>5</sup>, nato dal matrimonio con la sua quarta moglie, la samaritana Malthake (un tentativo, forse, volto a placare l'ostilità tra Giudei e Samaritani, divisi sin dal termine dell'esilio babilonese e la ricostruzione del Tempio di Gerusalemme nel 515 a. C.<sup>6</sup>), continuò a esercitare il governo come tetrarca sulla Galilea e sulla Perea; Filippo, il figlio della quinta moglie di Erode, Cleopatra di Gerusalemme, mantenne l'autorità su Gaulanitide, Traconitide, Batanea, Auranitide e Iturea, territori a nord-est della Palestina. Salome, sorella di Erode, ottenne invece quattro città: Iamnia, Azoto, Faselide e Ascalona.

Dalla guerra condotta da Publio Quintilio Varo, governatore della Siria, il quale, per sedare la ribellione contro il dominio romano sorta dopo la morte di Erode nel 4 a.C., inviò Grato che rase al suolo Sepphoris ed Emmaus, la Galilea era uscita notevolmente danneggiata; sulle rovine di Sepphoris Antipa, 10-20 d.C., edificò una nuova città, più grandiosa della precedente, con planimetria romano-ellenistica e ben difesa da potenti fortificazioni, fregio e barriera per l'intera regione<sup>7</sup>. Di cinta muraria venne dotata anche Betharamphtha (la biblica Beth-Haram in Perea) che prese il nome di *Livias* in onore dell'imperatrice; successivamente, quando Livia, per volontà testamentaria del marito, entrò a far parte della *gens Iulia*, la città fu chiamata *Iulias*, e come tale viene citata in Flavio Giuseppe<sup>8</sup>. Il nome di Livia ricorre poche volte in Flavio Giuseppe, ma quanto

---

<sup>2</sup> J. Blinzler, *Il processo di Gesù*, Brescia 1966, p. 219; cfr. B. Fabbrini, *I capi dei sacerdoti e tutto il Sinedrio cercavano una falsa testimonianza (Matth. 26,59): le accuse e le prove*, in F. Amarelli, F. Lucrezi (cur.), *Il processo contro Gesù*, Napoli 1999, p. 180.

<sup>3</sup> Strab., 16, 765; Ios. Flav., *Bell.*, 2, 111-117; *Ant.*, 18, 344-355; 18, 1-11; Cass. Dio., 55, 27, 6. Per un'analisi complessiva del periodo storico in esame cfr. C. De Filippis Cappai, *Iudaea*, Alessandria 2008, pp. 66-130.

<sup>4</sup> A. Mordechai Rabello, *E Gesù venne in Gerusalemme ed entrò nel Tempio (Marc. 11,11): assetto socio-politico di Gerusalemme e funzione istituzionale del Tempio*, in F. Amarelli, F. Lucrezi (cur.), *Il processo contro Gesù*, cit. pp. 49-60.

<sup>5</sup> Su Antipa cfr. *PIR* 2, 746.

<sup>6</sup> Esd. 4, 1-5

<sup>7</sup> Cfr. E.M. Meyers et al., *Sepphoris: 'Ornament of all Galilee'*, in *BA* 49 (1986), pp. 4-19.

<sup>8</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 18, 27. Per la biblica Beth-Haram cfr. Nm., 32, 36; Gs., 13, 27. Il nome Livias è attestato in Plin., *Nat.* 13, 44. Flavio Giuseppe, storico ebreo (n. 37 d.C.- m. dopo il 100) di casta sacerdotale, fu della setta

basta per capire che tra lei e Salome intercorsero rapporti amichevoli e forse, a consentire a Salome di mantenere il potere, nonostante gli intrighi in cui fu implicata, fu non solo la sua sagacia, ma appunto l'amicizia con l'imperatrice. In tal caso, la designazione di Livia a erede dei territori da lei posseduti in Palestina non andrebbe vista solo come un atto di sottomissione, ma come personale espressione di gratitudine<sup>9</sup>. Antipa fu molto abile nel preservare buoni rapporti con la *domus* imperiale anche dopo la morte di Augusto, tanto che nel Vangelo di Luca Gesù lo appella come “volpe” (εἶπατε τῇ ἀλώπεκι)<sup>10</sup>. Del nuovo principe cercò il favore intessendo rapporti con coloro che gli erano più vicini e, come si legge in Flavio Giuseppe, fungendo da spia sulla condotta dei magistrati romani in oriente<sup>11</sup>. Dedicò a Tiberio anche la più importante delle sue opere edilizie, una nuova e splendida città, chiamata Tiberiade in onore del *princeps*, edificata sulla sponda occidentale del lago di Gennesar, all'incrocio di due importanti vie, quella che dalla Siria conduceva all'Egitto e quella che volgeva verso oriente passando per la valle di Jezreel. A Tiberiade stabilì la sua residenza. A favorire la pace, e quindi la ripresa economica fu anche la politica di protezione instaurata da Augusto nei confronti di tutti i Giudei dell'impero. Il programma è chiaramente espresso nell'editto promulgato nel marzo del 12 a. C. a favore dei Giudei d' Asia. La nostra fonte primaria è Flavio Giuseppe, che nelle *Antichità Giudaiche* ci fornisce il testo per esteso. Lo storico giudeo cita volutamente i documenti in originale, volendo conferire loro una maggiore credibilità rispetto a una semplice parafrasi, sostenendo che gli pare necessario rendere pubblici tutti gli onori fatti ai Giudei e le alleanze militari strette con i Romani:

Καῖσαρ Σεβαστὸς ἀρχιερεὺς δημαρχικῆς ἐξουσίας λέγει. ἐπειδὴ τὸ ἔθνος τὸ τῶν Ἰουδαίων εὐχάριστον εὐρέθη οὐ μόνον ἐντῷ ἐνεστῶτι καιρῷ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ

---

dei farisei. Partecipò alla rivolta contro i romani (67); arresosi a questi dopo l'assedio a Iotapata, predisse a Vespasiano l'impero, entrando così nei favori della famiglia Flavia. Sue opere principali sono la *Guerra giudaica*, che narra la storia ebraica da Erode il Grande alla distruzione di Gerusalemme, e le *Antichità giudaiche*, che trattano della storia del popolo ebraico dalla creazione del mondo all'inizio della guerra contro Roma. Su Flavio Giuseppe cfr. L. Canfora, *La conversione. Come Giuseppe Flavio fu cristianizzato*, Roma 2021.

<sup>9</sup> Ios. Flav., *Bell.*, 1, 566; 641; 2, 98; 167; *Ant.*, 14, 75; 88; 17, 10; 141; 146; 190; 18, 31.

<sup>10</sup> Lc. 13, 32.

<sup>11</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 18, 104-105.



προγεγεννημένω καὶ μάλιστα ἐπὶ τοῦ ἐμοῦ πατρὸς αὐτοκράτορος Καίσαρος πρὸς τὸν δῆμον τὸν Ῥωμαίων ὃ τε ἀρχιερεὺς αὐτῶν Ὑρκανός, ἔδοξέ μοι καὶ τῷ ἐμῷ συμβουλίῳ μετὰ ὀρκωμοσίας γνώμη δήμου Ῥωμαίων τοὺς Ἰουδαίους χρῆσθαι τοῖς ἰδίῳις ἐθισμοῖς κατὰ τὸν πάτριον αὐτῶν νόμον, καθὼς ἐχρῶντο ἐπὶ Ὑρκανοῦ ἀρχιερέως θεοῦ ὑψίστου, τὰ τε ἱερὰ εἶναι ἐνάσυλία καὶ ἀναπέμπεσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ ἀποδίδοσθαι τοῖς ἀποδοχεῦσιν Ἱεροσολύμων, ἐγγύας τε μὴ ὁμολογεῖν αὐτοὺς ἐν σάββασιν ἢ τῇ πρὸ αὐτῆς παρασκευῇ ἀπὸ ὥρας ἐνάτης ἐὰν δέ τις φωραθῇ κλέπτων τὰς ἱερὰς βίβλους αὐτῶν ἢ τὰ ἱερὰ χρήματα ἔκτε σαββατείου ἔκ τε ἀνδρῶνος, εἶναι αὐτὸν ἱερόσυλον καὶ τὸν βίον αὐτοῦ ἐνεχθῆναι εἰς τὸ δημόσιον τῶν Ῥωμαίων. τό τε ψήφισμα τὸ δοθέν μοι ὑπ' αὐτῶν ὑπὲρ τῆς ἐμῆς εὐσεβείας ἧς ἔχω πρὸς πάντας ἀνθρώπους καὶ ὑπὲρ Γαίου Μαρκίου Κηνσωρίνου καὶ τοῦτοτὸ διάταγμα κελεύω ἀνατεθῆναι ἐν ἐπισημοτάτῳ τόπῳ τῷ γενηθέντι μοι ὑπὸ τοῦ κοινοῦ τῆς Ἀσίας ἐν Ἀγκύρῃ. ἐὰν δέ τις παραβῇ τι τῶν προειρημένων, δώσει δίκην οὐ μετρίαν. ἐστηλογραφήθη ἐν τῷ Καίσαρος ναῶ<sup>12</sup>.

Il motivo per cui l'editto è stato emanato è espresso poco prima dallo stesso Flavio Giuseppe<sup>13</sup>, che lamenta i soprusi subiti dai Giudei d'Asia e della Cirenaica da parte delle popolazioni locali, che cercavano di sottrarre loro le monete sacre e li oltraggiavano nei rapporti privati: di qui la necessità di far ricorso al potere imperiale contro quella perdita di diritti garantiti in precedenza.

<sup>12</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 16, 162-165: «Cesare Augusto, *pontifex maximus*, rivestito della tribunicia *potestas*, proclama: dal momento che il popolo giudaico si è trovato ben disposto nei confronti del popolo romano non solo nel tempo presente ma anche in quello passato, e soprattutto in quello di mio padre l'imperatore Cesare, e allo stesso modo il loro sommo sacerdote Ircano, fu deciso da me e dal mio consiglio con giuramento, con l'assenso del popolo romano, che i Giudei possano seguire le proprie usanze secondo la legge dei loro padri, come le seguivano al tempo di Ircano, sacerdote del Dio Altissimo, e, in particolare, che il [denaro] sacro è inviolabile e può essere inviato a Gerusalemme e consegnato ai tesoriere di Gerusalemme, che questi [i Giudei] non possono essere vincolati a presentarsi in giudizio nel giorno di sabato o nel giorno in preparazione ad esso dopo l'ora nona. Se qualcuno è sorpreso a rubare i libri sacri o il denaro sacro dalla sinagoga e dalla sala degli uomini, sia considerato sacrilego e i suoi beni vengano confiscati a favore della cassa pubblica dei Romani. Io ordino che il decreto da loro promulgato [in mio onore] per il rispetto che io manifesto verso tutti gli uomini, e per il comportamento di Gaio Marcio Censorino, e il presente editto siano affissi nella parte più visibile (del tempio) a me dedicato dal *koinon* dell'Asia ad Ancyra. Se qualcuno trasgredisce qualcuna delle disposizioni sopraesposte, subirà pene non lievi». Commento e discussione bibliografica in M. Pucci Ben Zeev, *Jewish Rights in the Roman World*, Tübingen 1998, pp. 235-256. Per altri provvedimenti, che ribadiscono i medesimi diritti concessi da Augusto, da Agrippa e dai governatori della provincia d'Asia C. Norbano Flacco e Iullo Antonio, cfr. *Ant.*, 16, 166-173.

<sup>13</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 16, 160-161.

Fu proprio l'imperatore a volere che il testo fosse inciso in un luogo ben visibile del tempio a lui dedicato dal *Koinon* d'Asia, con molta probabilità a Pergamo, e su una stele del tempio del Divo Cesare a Roma. La stesura su di una lastra di pietra, la scelta di monumenti notevoli e dei luoghi importanti sono evidente indizio della volontà di diffondere nel modo più ampio possibile un decreto che si riassumeva sostanzialmente nel concedere il permesso ai Giudei di preservare le tradizioni avite. In tal modo Augusto dimostrava di voler seguire la linea già tracciata da Cesare, il quale aveva esentato i Giudei dal comparire in tribunale il sabato; non adottò contro di loro le leggi che proibivano la costituzione dei *collegia*, per non impedirgli di riunirsi in comunità; li esentò anche dal servizio militare e permise loro di raccogliere i fondi da destinare al Tempio<sup>14</sup>; la novità augustea consisteva nel concedere ai Giudei il diritto di celebrare anche la vigilia dello *Shabbat*, a partire all'ora nona (le 15 ca.), e nel riconoscere l'intangibilità del denaro offerto al Tempio: chiunque avesse sottratto denaro sacro o libri sacri da una sinagoga sarebbe stato dichiarato colpevole di sacrilegio e punito con la confisca dei beni.

La politica di protezione trovava la sua giustificazione nella lealtà che i Giudei avevano dimostrato verso l'Impero; così come è rimarcato nell'incipit dell'editto ai Giudei d'Asia<sup>15</sup>. Dietro questa dichiarazione stava la sagacia di un uomo di governo a cui non era sfuggita la rilevanza dei Giudei all'interno di una politica di difesa della pace nell'ecumene romana, e in particolare nell'area orientale. La benevolenza nei confronti dei Giudei nasceva, dunque, da un calcolo politico.

Augusto, tuttavia, fu un rigoroso custode della religione pagana, fondamento del suo impero, e non ebbe di certo attrazione per il giudaismo; non per nulla si congratulò con suo nipote Gaio Cesare per aver attraversato la Giudea senza fermarsi ad assistere ai riti officiati a Gerusalemme. Ciò nonostante, in pubblico si mostrò sempre oltremodo rispettoso verso l'antica religione giudaica e contribuì ad arricchire il Tempio con grandi donazioni, disponendo anche che ogni giorno venissero offerti olocausti a proprie spese;

---

<sup>14</sup> *Ant.*, 14, 190-195; 208 (Cesare); 225-227 (P. Cornelio Dolabella); 241-243 (G. Rabirio); 244-246 (P. Servilio Galba); 262-264 (M. Giunio Bruto).

<sup>15</sup> *Ant.*, 16, 162-163: Cfr. supra nt. 12.

probabilmente Agrippa agì a nome suo quando, in veste di plenipotenziario in oriente, salì al Tempio per offrire un'ecatombe<sup>16</sup>.

Giuseppe Flavio nella sua opera menziona il forte legame che all'epoca si creò tra Augusto ed Erode. I figli di Erode, infatti, soggiornarono a Roma ed entrarono in contatto col *princeps* più volte: Alessandro ed Aristobulo ricevettero la loro educazione a Roma<sup>17</sup>; Antipatro fu introdotto ad Augusto da Agrippa<sup>18</sup>; inoltre anche Antipa, Archelao e Filippo crebbero nell'Urbe<sup>19</sup>. Nel 4 a. C., alla morte di Erode, Giuseppe Flavio scrive che circa ottomila Giudei furono ricevuti in udienza dall'Imperatore presso il tempio di Apollo Palatino per dimostrare la loro disapprovazione per la venuta di Archelao che voleva ottenere la successione dopo la morte del padre<sup>20</sup>. Un secondo episodio avverrà circa dieci anni più tardi quando una folla di Ebrei romani accoglierà nel proprio quartiere un certo Alessandro che rivendicava di essere figlio di Erode<sup>21</sup>. Indice di un forte legame è anche l'episodio riportato da Flavio Giuseppe del rifiuto di Augusto alle richieste dell'ambasceria giudaica inviata da Gerusalemme a Roma di abolizione della monarchia alla morte di Erode e di passaggio sotto l'autorità del governatore romano di Siria<sup>22</sup>.

Tra le lodi che il filosofo Filone di Alessandria, autorevole voce ebraica del tempo, riservò ad Augusto dopo la morte (19 agosto del 14 d. C.) vi è anche quella di aver rispettato le sinagoghe, di aver consentito ai Giudei di riunirsi al sabato per essere istruiti nella Legge, di non aver mai cacciato da Roma o privato della cittadinanza i Giudei perché osservavano le loro tradizioni, di aver rispettato la loro identità etnica<sup>23</sup>. In queste pratiche, dunque, è racchiusa la formula politica che consentì ad Augusto di instaurare per tutto il tempo del suo principato rapporti di concordia.

---

<sup>16</sup> Cfr. Suet., *Aug.*, 93: ... *peregrinarum caerimoniarum sicut veteres ac praeceptas reverentissime coluit, ita ceteras contemptui habuit.*

<sup>17</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 15, 342-343.

<sup>18</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 16, 86-87.

<sup>19</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 17, 20-21.

<sup>20</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 17, 300-303.

<sup>21</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 17, 324-338.

<sup>22</sup> L. Troiani, *Le operazioni militari di Pompeo in Giudea dalla visuale di Giuseppe*, in G. Urso (cur.), *Iudaea socia Iudaea capta*, Pisa 2012, pp. 93-94.

<sup>23</sup> A. M. Mazzanti, *Ricerche su Filone Alessandrino*, in *Adamantius* 3 (1997), pp. 8-12. Philo., *leg.* 143-147.

## 1.2 Tiberio e la comunità giudaica

Qualcosa di diverso, invece, intervenne a compromettere quei rapporti all'inizio del regno di Tiberio: nel 19, infatti, i Giudei furono espulsi dall'Urbe<sup>24</sup>. Si ebbe così il primo momento di grande tensione tra il mondo giudaico e Roma<sup>25</sup>. Giudei ed Egizi furono allontanati da Roma: quattromila giovani ebrei, *libertini generis*, furono inviati in Sardegna col pretesto di combattere il brigantaggio che imperversava sull'isola<sup>26</sup>. Il resto della comunità ebraica romana fu espulso dall'Urbe, ma l'assenza di fonti relative alle sorti di questi e agli eventi che seguirono, può lasciar pensare che il bando ebbe un'attuazione solo parziale e che parte degli Ebrei rimase nella città<sup>27</sup>.

Filone è l'unico ad assegnare il bando al nome di Seiano, il noto prefetto del pretorio di Tiberio, che, a suo dire, nutriva un così forte odio verso Giudei da volerli distruggere. Ma forse Filone attribuisce l'iniziativa a Seiano solo nell'intento di sottrarre ogni colpa a Tiberio, un imperatore di cui tesse l'elogio al pari di Augusto<sup>28</sup>.

Anche la testimonianza di Flavio Giuseppe al riguardo va ben soppesata. Causa del decreto di espulsione è per lui un tentativo di circonvenzione a danno di una matrona di alto rango di nome Fulvia, «che era diventata una proselita», da parte di Giudei privi di scrupoli. A lungo andare la donna si insospettì delle loro manovre, ne riferì al marito e questi denunciò la cosa all'imperatore; Tiberio reagì emanando il decreto che espelleva i Giudei dall'Urbe e confinava in Sardegna quelli idonei a portare le armi, revocando loro l'esonero dalla leva militare<sup>29</sup>. Nel racconto si individuano indubbiamente tratti romanzeschi; ciò, tuttavia, non autorizza a respingerlo come digressione, mera opera di fantasia<sup>30</sup>; né è utile a dimostrare la sua infondatezza rilevare che immediatamente prima Giuseppe ha narrato un episodio simile, l'episodio di Decio Mundo e Paulina, uno scandalo che coinvolse i sacerdoti del tempio di Iside a Roma e che ha avuto per protagonisti sacerdoti di Iside anziché Giudei e una matrona di nome Paulina il cui

---

<sup>24</sup> Suet., *Tib.*, 36; Tac., *Ann.*, 2, 85, 4; Ios. Flav., *Ant.*, 18, 81-84.

<sup>25</sup> Cfr. M. Williams, *The Expulsion of the Jews from Rome in A.D. 19*, in *Latomus* 48 (1989), pp. 765-784.

<sup>26</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 18, 84.

<sup>27</sup> J. Carcopino, *La vita quotidiana a Roma*, Roma-Bari 1983, pp. 166-167.

<sup>28</sup> Philo., *leg.* 159-161; 294-308.

<sup>29</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 18, 81-84.

<sup>30</sup> C. Pharr, *The Testimony of Josephus to Christianity*, in *AJPH* 48 (1927), p. 144; E.M. Smallwood, *Some notes on the Jews under Tiberius*, in *Latomus* 15 (1956), pp. 322 ss.

marito, di nome Saturnino, è omonimo del marito di Fulvia. Si può supporre che si tratti dello stesso Saturnino<sup>31</sup>, tuttavia è poco plausibile che una donna fosse contemporaneamente dedita ai culti isiaci e all'ebraismo<sup>32</sup>, dunque è più credibile che la coincidenza dei nomi sia del tutto fortuita o, com'è più probabile, che lo storico abbia fatto confusione con i nomi separandoli in due nomi distinti. Giuseppe, infatti, volendo parlare anche della soppressione del culto isiacico, potrebbe aver sdoppiato un'unica vicenda, in cui una sola donna, forse Fulvia Paulina, moglie di Saturnino, forse C. Sentio Saturnino, figlio dell'omonimo console del 19 a.C., sarebbe stata coinvolta<sup>33</sup>. È importante rilevare che apparentemente l'episodio dei sacerdoti di Iside non ha nulla a che vedere con la storia giudaica ed è del tutto incomprensibile il motivo per cui Giuseppe Flavio lo riporti in *Antichità Giudaiche*: l'episodio si svolge a Roma, inoltre non vede coinvolto alcun giudeo direttamente o indirettamente, al contrario del raggio di Fulvia narrato subito dopo. È probabile che la chiave di volta per comprendere il motivo dell'inserzione dell'episodio di Paolina e Decio Mundo lo si trovi in Tacito<sup>34</sup> quando menziona insieme proprio i culti egiziani e giudaici, oltre ad importanti analogie con il racconto dell'espulsione di Flavio Giuseppe. Nondimeno, l'attendibilità di Giuseppe vacilla nel momento in cui la sua testimonianza è raffrontata con quella di Tacito<sup>35</sup>, Svetonio<sup>36</sup> e Dione Cassio<sup>37</sup>, autori che riferiscono dell'espulsione dei Giudei dall'Urbe senza tuttavia collegarla a episodi come quelli riportati da Flavio Giuseppe. Il loro silenzio, in particolare quello di Svetonio, di cui ben si conosce il gusto per l'aneddoto, insinua il dubbio che Giuseppe Flavio abbia parlato di frode al fine di non parlare di un attacco al giudaismo, evidentemente per non generare rancori tra i suoi lettori giudei.

---

<sup>31</sup> R. S. Rogers, *Fulvia Paulina C. Sentii Saturnini*, in *AJPh* 53 (1932), pp. 252–256.

<sup>32</sup> G. Marasco, *Tiberio e l'esilio degli Ebrei in Sardegna nel 19 d. C.*, in *L'Africa romana* 8 (1991), pp. 650-652.

<sup>33</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 18,65-80. R.S. Rogers, *Fulvia Paulina C. Sentii Saturnini*, cit. pp. 252-256; F. Mora, *Prosopografia Isiacica* II, Leiden 1990, pp. 92-93. H.R. Moehring, *The Persecution of the Jews and the Adherents of the Isis Cult at Rome A.D. 19*, in *NT* 3 (1959), pp. 293-304, pensa, invece, che Giuseppe abbia volutamente accostato le due vicende allo scopo di mettere in luce la purità del culto giudaico di contro alla licenziosità del culto isiacico.

<sup>34</sup> Tac. *Ann.*, 2, 85, 4.

<sup>35</sup> Tac. *Ann.*, 2, 85, 4.

<sup>36</sup> Suet. *Tib.*, 36.

<sup>37</sup> Dio. Cass., 57, 18,5a.

Veniamo ora ad esaminare la ragione del provvedimento adottata da Giuseppe Flavio. Essa appare poco convincente: troppo severa appare la pena se messa a confronto a una truffa commessa da pochi disonesti a danno di una sola matrona, per quanto sposata a persona che apparteneva all'entourage dell'imperatore; dunque, la motivazione o, meglio, le plurime ragioni vanno ricercate altrove. La principale risiede nella convinzione di dover difendere i costumi romani infettati da una *superstitio* (tale è il vocabolo che ricorre in Tacito e in Svetonio), ossia da una forma di culto deviato e deviante. Sebbene non fosse uomo religioso, Tiberio si propose, come Augusto, la difesa degli antichi culti a salvaguardia della restaurata *res publica*<sup>38</sup>; di conseguenza, la crescente attrazione dimostrata dall'élite romana per il giudaismo dovette preoccuparlo, e non poco.

A suscitare curiosità e interesse tra i Romani furono l'immagine di un culto più puro perché non inquinato da elementi antropomorfi, la figura di Mosè, un legislatore in cui si riconoscevano i tratti schietti del vero filosofo, la pratica della carità, la persuasione che gli Ebrei possedessero quelle virtù cardinali che si riconoscevano negli spiriti più nobili, e anche la convinzione che fossero dotati di un grande potere nella magia<sup>39</sup>.

Importante canale di diffusione delle usanze giudaiche tra l'aristocrazia furono i liberti; non è dunque casuale che a morire in Sardegna fossero stati mandati, come testimonia Tacito, Giudei di origine libertina<sup>40</sup>. Questa considerazione non è tuttavia sufficiente a dimostrare che il decreto fosse una dura risposta a un'azione missionaria ad ampio raggio; l'unico autore a esprimersi in questi termini è Dione Cassio<sup>41</sup>, ma permane il dubbio che le sue parole siano riflesso della condizione della società a lui contemporanea che, in effetti, registrò un crescente proselitismo in risposta, forse, alla crescente propaganda cristiana. Anche alcuni versi di Orazio<sup>42</sup> sono stati spesso interpretati come testimonianza di una vasta azione di proselitismo fin dall'età augustea,

---

<sup>38</sup> Suet., *Tib.* 69.

<sup>39</sup> Cfr. W. Liebeschuetz, *L'influenza del giudaismo sui non-ebrei nel periodo imperiale*, in A. Lewin (cur.), *Gli ebrei nell'impero romano*, Firenze 2001, pp. 143-159.

<sup>40</sup> Cfr. M. H. Williams, *The Expulsion of the Jews from Rome in A.D. 19*, cit. pp. 765-784.

<sup>41</sup> E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, Leiden 1976, pp. 204-207.

<sup>42</sup> Or., *Sermo* 1, 4, 139-143: *Hoc est mediocribus illis/ ex vitiis unum; cui si concedere nolis, / multa poetarum veniat manus, auxilio quae/ sit mihi — nam multo plures sumus —, ac veluti te/ Iudaei cogemus in hanc concedere turbam.*

ma, probabilmente, essi dimostrano soltanto che i Giudei erano noti per essere un gruppo numeroso coeso e solidale.

Chi guarda al giudaismo come a una religione missionaria già a partire dal I secolo<sup>43</sup> si appella anche a due frammenti di un'opera perduta di Seneca (*De superstitione*) trasmessi da Agostino nel *De civitate Dei*<sup>44</sup>. Riprendendo il *locus communis* del vinto che impone i suoi costumi al vincitore, Seneca lamenta l'ampia diffusione delle pratiche giudaiche tra il popolo, senza che esso, peraltro, ne conosca l'intrinseco significato. «Fra le altre superstizioni della teologia civile» - scrive Agostino - «Seneca deplora anche le istituzioni sacre dei Giudei, e soprattutto i sabati [...] Parlando di loro dice: "Frattanto la pratica di quel popolo scelleratissimo si è così diffusa da essere accolta in tutte le terre; i vinti hanno dettato le leggi ai vincitori" [...] "Quei Giudei, tuttavia, conoscono le motivazioni del loro rituale; la maggior parte del nostro popolo ignora il perché di ciò che compie"»<sup>45</sup>. Sembra, tuttavia, che queste parole non attestino una capillare attività missionaria; in esse, piuttosto, emerge sia il pragmatismo dell'uomo romano (rispettando il sabato, osserva Seneca, «essi perdono quasi un settimo della loro vita nell'ozio e rovinano molti affari urgenti rimanendo inattivi») sia la disapprovazione del filosofo nei confronti di una frivola adesione a costumi esotici per il solo gusto di seguire una moda.

Qualcosa può ancora essere detto circa la motivazione del bando. Prima di tutto è lecito affermare che la frattura tra Tiberio e il mondo giudaico comincia durante le rivolte avvenute nel 17 a causa dell'esosità del tributo imposto da Roma alla Giudea<sup>46</sup>. Si può

---

<sup>43</sup> Cfr. L.H. Feldman, *Jew and gentile in the ancient world: attitudes and interactions from Alexander to Justinian*, Princeton 1993, pp. 293-298.

<sup>44</sup> F 73-74 Vottero.

<sup>45</sup> Aug., *Civ.*, 6,11: *Hic inter alias civilis theologiae superstitiones reprehendit etiam sacramenta Iudaeorum et maxime sabbata, inutiliter eos facere affirmans, quod per illos singulos septenis interpositos dies septimam fere partem aetatis suae perdant vacando et multa in tempore urgentia non agendo laedantur. Christianos tamen iam tunc Iudaeis inimicissimos in neutram partem commemorare ausus est, ne vel laudaret contra suae patriae veterem consuetudinem, vel reprehenderet contra propriam forsitan voluntatem. De illis sane Iudaeis cum loqueretur, ait: Cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes iam terras recepta sit; victi victoribus leges dederunt. Mirabatur haec dicens et quid divinitus ageretur ignorans subiecit plane sententiam, qua significaret quid de illorum sacramentorum ratione sentiret. Ait enim: Illi tamen causas ritus sui noverunt; maior pars populi facit, quod cur faciat ignorat. Sed de sacramentis Iudaeorum, vel cur vel quatenus instituta sint auctoritate divina, ac post modum a populo Dei, cui vitae aeternae mysterium revelatum est, tempore quo oportuit eadem auctoritate sublata sint, et alias diximus, maxime cum adversus Manichaeos ageremus, et in hoc opere loco opportuniore dicendum est.*

<sup>46</sup> J.M.G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, Edinburgh 1994, 303-305.

affermare, inoltre, che le ragioni della cacciata siano provenute anche dall'urgenza di tutelare il bilancio statale in una congiuntura di certo non florida per l'economia italica. Tiberio è passato alla storia per essere stato un prudente amministratore delle pubbliche finanze; quindi, per lui non dovette essere difficile prevedere che l'attrazione che molti Romani altolocati dimostravano nei confronti del giudaismo avrebbe inevitabilmente portato a un'emorragia di capitali; del resto, è Giuseppe stesso a sottolineare le ricche offerte inviate dalla matrona al Tempio di Gerusalemme.

A giudicare dalla concisa, ma significativa nota tacitiana *sub Tiberio quies*, «sotto Tiberio tutto rimase tranquillo»<sup>47</sup>, l'espulsione dei Giudei da Roma non ebbe una ricaduta in Giudea. Dopo Coponio, regnando ancora Augusto, nel governo della provincia si erano avvicendati M. Ambibulo (9-12 ca.) e Annio Rufo (12-15 ca.); Giuseppe registra la morte di Salome durante il governatorato di M. Ambibulo, e quella di Augusto sotto Rufo<sup>48</sup>, nulla di più; ciò significa che l'intervento romano per domare le sommosse scoppiate alla morte di Erode era stato risolutivo. Scaduto il mandato di Rufo, Tiberio inviò in Giudea Valerio Grato. Quanto a durata, la sua procuratela segnò una rottura col passato, dacché coprì lo spazio di ben undici anni (15-26), di contro ai tre dei precedenti prefetti. Considerando che anche Pilato, suo successore, resse la Giudea per un decennio, si deve pensare che Tiberio giudicasse proficuo un governo prolungato che, tra l'altro, avrebbe impedito lo sfruttamento continuo del territorio; del resto, proprio a Tiberio Giuseppe attribuisce l'affermazione: «È una legge naturale che i governatori siano propensi ai guadagni»<sup>49</sup>.

Stando a quanto scrive lo storico, sembra che Grato avesse trascorso il tempo del suo governatorato a nominare e a deporre i sommi sacerdoti nella misura di uno all'anno, potremmo pensare di trovarci di fronte a un'iperbole se la notizia non trovasse conferma in una fonte talmudica<sup>50</sup>. In essa si legge che fu l'avidità del prefetto a far sì che la massima dignità sacerdotale divenisse oggetto di mercato; ciò significa che le più

---

<sup>47</sup> Tac., *Hist.*, 5, 9, 2.

<sup>48</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 18, 31-32.

<sup>49</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 18, 31-32.

<sup>50</sup> Fonti talmudiche (*Yoma* 18; *Yevamot* 61) comprovano che il sommo sacerdozio era fatto oggetto di mercato. Cfr. D. W. Rooke, *Zadok s Heirs: The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*, Oxford 2000.



potenti famiglie sommosacerdotali (di Boetho, di Anano, di Phiabi) si contendevano il sommo sacerdozio comprandolo con moneta sonante, e questo perché l'eminenza del ministero, assicurando uno status privilegiato permanente, garantiva ricchezza e posizioni al vertice della società. Il cosiddetto Lamento dello scriba Abba Shaul in poche, ma efficaci parole traduce la corruzione e la violenza di quelle famiglie: «Guai a me a causa della famiglia di Boetho, guai a me a causa dei loro schiavi! Guai a me a causa della famiglia di Hanin, guai a me a causa delle loro parole melliflue! Guai a me a causa della famiglia di Kathros, guai a me a causa delle loro penne! Guai a me a causa della famiglia di Ishmacle ben Phiabi, guai a me a causa dei loro pugni! Poiché essi sono sommi sacerdoti e i loro figli sono tesoriere e i loro generi sono amministratori, e i loro servi percuotono il popolo con le doghe».

Il malcostume sortì un duplice effetto: condusse alla formazione di una ricca casta sacerdotale caratterizzata da una rigida gerarchia, nella quale un atteggiamento sprezzante e oppressivo del popolo si accompagnava a sentimenti di lealismo verso i Romani, e provocò una spaccatura fra Tempio e sinagoga, allontanando sempre di più i sacerdoti potenti di Gerusalemme dai semplici sacerdoti della Palestina. Al di là di quelli che potevano essere gli interessi dei singoli prefetti, occorre far notare che i Romani, avendo ben presto compreso la valenza politica che il sommo sacerdozio aveva acquisito a partire dagli Asmonei, ne avevano fatto uno strumento di governo, favorendo così indirettamente la ripresa dell'autorità del Sinedrio che stava sotto la presidenza del sommo sacerdote. Questo, dunque, è il senso che si deve attribuire alle parole di Giuseppe quando dice che, morti Erode ed Archelao, la leadership della nazione tornò nelle mani dei sommi sacerdoti<sup>51</sup>. Quando Grato fece rientro a Roma, in Giudea fu inviato Ponzio Pilato, il cui prenome non ci è stato conservato dalle fonti e non si sa di dove fosse originario, né a quale *gens* appartenesse. Siamo solo informati che arrivò in Giudea nel 26<sup>52</sup> e che nel 36 (o inizi del 37) su ordine del governatore di Siria L. Vitellio dovette tornare a Roma, per essere sottoposto al giudizio dell'imperatore, arrivando però dopo la sua morte (16 marzo 37)<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 20, 250.

<sup>52</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 18, 2, 2.

<sup>53</sup> D. Kienast, *Römische Kaisertabelle*, Darmstadt 2011, p. 78. Cfr. supra par. 1.1.

### 1.3 L'assetto provinciale della Giudea

È doveroso chiarire quale fosse la posizione della Giudea nell'ambito dell'assetto provinciale romano. Al senato rimase l'amministrazione di un certo numero di province, che continuarono ad essere governate da promagistrati forniti di proprio *imperium*, mentre Augusto trattene sotto il suo *imperium* esclusivo (fin dal 27 a. C.) le province che erano da ritenere non completamente pacificate, e sulle quali occorreva perciò la presenza stabile di forti contingenti di truppe<sup>54</sup>: il governo di queste province fu affidato a funzionari nominati da Augusto, ai quali veniva delegato soltanto l'esercizio, e mai la titolarità, dei poteri, che essi esercitavano in nome del *princeps*. Sulla scia di questo assetto augusteo venne consolidandosi una distinzione tra due tipi di province, che nell'età antoniniana viene espressa da Gaio (1.6, 2.21 e 2.7), in termini di *provinciae populi Romani* o *quae propriae populi Romani esse intelleguntur* e sul cui suolo *dominium populi Romani est* (ma sulle quali il *princeps* esercitava un supremo potere di sorveglianza e di controllo, in virtù di un *imperium maius et infinitum*, conferito già ad Augusto nel 23 d. C., che attribuiva il comando unitario ed esclusivo di tutti gli eserciti, ovunque stanziati o operanti), dall'altro di *provinciae Caesaris* o *quae propriae Caesaris esse creduntur* e sul cui suolo *dominium est Caesaris*<sup>55</sup>. Nel quadro di questa basilare distinzione, correntemente (ma forse impropriamente) formulata come distinzione tra province senatorie e province imperiali, si è imposta la considerazione che all'interno di queste ultime, mentre il governo della maggior parte di esse fu affidato ad un *legatus Augusti pro praetore*, scelto dal *princeps* tra gli appartenenti all'*ordo senatorius*, alcuni territori, per particolari ragioni, furono affidate al governo di un *procurator Augusti*, scelto tra gli appartenenti all'*ordo equester*. Va ricordato che il numero di tali province, dette comunemente province procuratorie, andò aumentando già nel corso del I sec. d. C., e ancor più successivamente<sup>56</sup>. Gran parte

---

<sup>54</sup> Suet. *Aug.*, 47.

<sup>55</sup> Gaius, *Inst.*, 2, 21.

<sup>56</sup> Cfr. G. I. Luzzatto, *Roma e le province*, tom. 1, *Organizzazione, economia, società*, in AA.VV., *Storia di Roma*, (17/1), Bologna 1985; A. Masi, M. Mazza, *L'amministrazione delle province*, in M. Talamanca (dir.), *Lineamenti di storia del diritto romano*, Milano 1989, pp. 490 ss.; M. Ghiretti, *Lo "status" della Giudea dall'età Augustea all'età Claudia*, in *Latomus* 44 (1985) pp. 751-776.

degli studi che precedono il ritrovamento di un'iscrizione risalente al I secolo d.C.<sup>57</sup> recante il titolo ufficiale degli amministratori equestri della regione, sono concordi nell'affermare che la provincia di Giudea appartenga a quest'ultima categoria di province, quelle rette appunto da un *procurator Augusti*<sup>58</sup>. Tali studi mostrano, solitamente, la convinzione che la Giudea abbia avuto uno *status* provinciale procuratorio autonomo, subordinato solo in casi più o meno eccezionali alla supervisione del *legatus* di Siria<sup>59</sup>; alcune perplessità affiorano tuttavia già in Hirschfeld a proposito del titolo del cavaliere preposto alla Giudea<sup>60</sup> e per gli stretti rapporti fra tale territorio e la provincia di Siria<sup>61</sup> e in Pflaum relativamente alla sua indipendenza in campo militare<sup>62</sup>.

In seguito alla scoperta dell'iscrizione, ciò che si è potuto ad ogni modo oggettivamente trarsi è che la Giudea avesse come governatore un *praefectus* e che fosse una prefettura della provincia di Siria<sup>63</sup>.

Da quando venne costituita come *provincia* 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. Sotto Augusto il mandato durava solo tre anni, sotto Tiberio, invece, il periodo divenne più lungo. Ponzio Pilato, inviato da Tiberio ad opera di Seiano, restò in carica dal 26 al 36/37 d. C.<sup>64</sup>. Quando Roma depose Archelao e mandò il prefetto a governare la Giudea riservò l'incarico di far nominare il Sommo Sacerdote al prefetto della Palestina o al legato della Siria, affidando spesso la funzione a un membro della famiglia di Erode. Dal 6 al 66 d. C. i sommi sacerdoti furono sempre scelti fra una delle quattro famiglie dell'aristocrazia sacerdotale. Il Sommo sacerdote di nomina politica

---

<sup>57</sup> AE 1963, 104. Cfr. A. Frova, *Sull'iscrizione di Pilato a Cesarea*, in *RIL* 95 (1961) pp. 419-434: S TIBERIEVM[ - ? PO]NTIVS PILATVS[PRAEF]ECTVS IVDAE[A]E[FECIT D]E[DICAVIT].

<sup>58</sup> J. Juster, *Les juifs dans l'empire Romain*, cit. p.113.

<sup>59</sup> E. Schuerer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christ*, Leipzig 1901, I, pp. 454-487; A. Momigliano, *Ricerche sull'organizzazione della Giudea sotto il dominio romano (63 a.C.-70 d.C.)* in *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa*, p. 384; Ph. Horovottz, *Essai sur les pouvoirs des procurateurs-gouverneurs*, in *Rev. Bel. de Philol. et d'Hist* 17 (1938), pp. 53-62, 775-792 : è il più convinto sostenitore dello *status* provinciale procuratorio, indipendente, della Giudea; F. M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, I, Paris 1952, pp. 421-424.

<sup>60</sup> O. Hirschfeld, *Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten bis auf Diokletian*, Berlin 1905, p. 384.

<sup>61</sup> O. Hirschfeld, *Die kaiserlichen*, cit. p. 408.

<sup>62</sup> H. G. Pflaum, *Essai sur le cursus publicus sous le Haut-Empire*, Paris 1940, pp. 146-149.

<sup>63</sup> Cfr. M. Ghiretti, *Lo status della Giudea dall'età augustea all'età claudia*, cit. pp. 751-766.

<sup>64</sup> M. Miglietta, "Pilatus dimisit illis Barabbam", in C. Bonvecchio, D. Coccopalmerio (cur.), *Ponzio Pilato o del giusto giudice. Profili di simbolica politico-giuridica*, Padova 1998, pp. 173-198.

non detenne il prestigio e l'autorità di quello ereditario, ma godette ancora di una forte preminenza governativa e di un'indiscussa rispettabilità, essendo considerato l'intermediario tra Roma e la Giudea, ma ancor prima tra il popolo eletto e la sua Divinità<sup>65</sup>.

#### **1.4 L'amministrazione della giustizia nella *provincia* di Giudea**

Giuseppe Flavio ci racconta che quando il territorio di Archelao fu ridotto a provincia, vi fu mandato Coponio, un membro dell'ordine equestre, investito da Cesare anche del potere di condannare a morte<sup>66</sup>. Tuttavia, anche dopo che la Giudea era divenuta provincia romana dovette rimanere rispettato il principio di lasciare almeno la giurisdizione civile alle autorità locali ebraiche<sup>67</sup>. In particolare, in questa zona ove Roma aveva potuto apprendere quanto cara fosse l'osservanza delle leggi indigene, essa doveva aver deciso di lasciare intatte le istituzioni amministrative locali, i giudici ed il diritto nazionale. I tribunali ebraici della *Iudaea* dovevano avere la competenza di giudicare nelle vertenze tra gli stessi Ebrei, così come sappiamo che in altri luoghi le controversie tra cittadini di una stessa città, erano devolute al magistrato locale o al *iudex peregrinus*. È da supporre che tale competenza sia stata riconosciuta anche nel caso in cui si fosse trattato di una controversia tra Ebrei e stranieri. Nonostante, infatti, una non trascurabile diffidenza che si deve avere per alcuni discorsi apologetici in Giuseppe Flavio, non sembra che vi sia serio motivo per dubitare dell'esattezza di una situazione di fatto descritta da quest'ultimo, in ordine al discorso di Tito, generale romano, il quale, interrogandosi sui possibili motivi che avevano spinto gli Ebrei ad una rivolta continua fin quando Pompeo li assoggettò<sup>68</sup>, arriva alla conclusione secondo la quale ne fu causa la stessa mitezza dei Romani, i quali avevano loro concesso di abitare quella terra e di essere governati da re nazionali, conservando, per di più, le patrie leggi

---

<sup>65</sup> A. Momigliano, *Ricerche sull'organizzazione della Giudea sotto il dominio Romano*, cit. pp. 183-221 e 347-396.

<sup>66</sup> Ios. Flav., *Bell.*, 1, 11, 117.

<sup>67</sup> Cfr. M. Sordi, *I cristiani e l'Impero Romano*, Milano 2011, p. 20.

<sup>68</sup> Ios. Flav., *Bell.*, 6, 6, 329.

e la libertà di regolare discrezionalmente non solo i rapporti interni, ma anche quelli con gli stranieri<sup>69</sup>.

Un altro problema importante è quello rappresentato dalle ipotesi che attribuiscono al Sinedrio competenza in materia capitale. Juster<sup>70</sup> ritenne che fosse riconosciuto al Sinedrio il potere di condannare a morte lo straniero che fosse entrato nel Santuario di Gerusalemme, foss'egli anche cittadino romano; ma, dalle fonti risulta che esecutori della sentenza non erano né le autorità romane, né il Sinedrio, bensì la pena di morte veniva eseguita da chi si trovava sul posto ed aveva assistito all'infrazione del divieto. Lo spunto per questa riflessione proviene dal fatto che sia nella *Legatio ad Caium* di Filone<sup>71</sup> sia in Giuseppe Flavio<sup>72</sup> si fa riferimento ad alcuni cartelli ammonitori, esposti ad intervalli regolari lungo la staccionata di pietra che divideva il Santo dei Santi, cui aveva accesso unicamente il sommo Sacerdote, dal vestibolo dei pagani. Scritti in greco ed in latino essi avvisavano che chiunque avesse osato scavalcare la barriera sarebbe stato punito con la morte immediata. Occorre ricordare quell'iscrizione ritrovata nel 1871 da Clermont-Ganneau: “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”. Tuttavia che il contenuto dell'iscrizione sia una concessione straordinaria è chiaro dalle parole pronunciate da Tito al momento della conquista di Gerusalemme, così come le riporta Flavio Giuseppe:

[...]οὐχ ἡμεῖς δὲ τοὺς ὑπερβάντας ὑμῖν ἀναιρεῖν ἐπετρέψαμεν, κὰν Ῥωμαῖός τις ᾗ; τί οὖν νῦν, ἀλιτήριοι, καὶ νεκροὺς ἐν αὐτῷ καταπατεῖτε; τί δὲ τὸν ναὸν αἷματι ξένῳ καὶ ἐγὼ χωρίῳ φύρετε<sup>73</sup>.

Quest'aspetto, dunque, non deve in alcun modo confondersi con la possibilità del Sinedrio di condannare a morte. I Romani concessero forse questa eccezione

---

<sup>69</sup> Ios. Flav., *Bell.*, 6, 6, 333-334.

<sup>70</sup> J. Juster, *Les juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, Paris 1914, p. 112.

<sup>71</sup> Phil., *Leg.*, 31. 212.

<sup>72</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 15, 417.

<sup>73</sup> Ios. Flav., *Bell.*, 6, 126: “E non vi abbiamo noi concesso di mettere a morte chi l'avesse oltrepassata, anche se si fosse trattato di un romano? E perché ora, o infami, pestate all'interno di essa perfino i morti? Perché contaminate il tempio con sangue straniero e indigeno?”.

considerando il ruolo fondamentale che il Tempio svolgeva nel pensiero e nel sentimento religioso ebraico. Se la legge indigena prevedeva la morte per quell'ebreo che in stato di impurità avesse osato varcare il recinto sacro<sup>74</sup>, è evidente che non poteva che essere punito con la pena capitale quel pagano, per se stesso impuro, che si fosse macchiato della medesima ingiuria.

Come leggiamo nel *Bellum Iudaicum*:

Τῆς δὲ Ἀρχελάου χώρας εἰς ἐπαρχίαν περιγραφείσης ἐπίτροπος τῆς ἰπικῆς παρὰ Ῥωμαίοις τάξεως Κοπόνιος πέμπεται, μέχρι τοῦ κτείνειν λαβὼν παρὰ Καίσαρος ἐξουσίαν<sup>75</sup>.

Secondo l'interpretazione del Mommsen, l'espressione greca usata da Giuseppe Flavio “μέχρι τοῦ κτείνειν”, stava a significare che a Coponio fosse stato riconosciuto il *ius gladii*, ossia la facoltà di punire con pena capitale i soldati, cittadini romani, che si trovavano ai suoi ordini, senza che a questi fosse concessa la possibilità di richiedere il trasferimento del relativo processo al tribunale di Roma<sup>76</sup>. Infatti quando si trattava di reati commessi da persone non cittadine romane, i governatori non erano limitati nell'esercizio dei loro poteri di repressione penale. Quando invece si trattava di reati commessi da cittadini romani e punibili con pena capitale, i governatori erano limitati nei loro poteri di repressione penale dalle guarentigie riconosciute ai *cives*, e quindi, ove fosse stato richiesto, erano tenuti ad inviare l'accusato a Roma perché fosse giudicato. Per meglio dire, i governatori attraverso il loro *imperium* perseguivano i *cives* romani e i peregrini, tuttavia verso i primi, almeno dopo l'emanazione delle *Leges Porciae*, il potere coercitivo fu limitato dalla *provocatio ad populum* e i cittadini rei di crimini punibili con la pena capitale dovevano essere inviati a Roma<sup>77</sup>. Laddove le fonti conservano casi in cui questi abbiano operato comminando la pena capitale su cittadini romani, occorre ritenere che lo abbiano fatto sfidando le sanzioni della *Lex Iulia de vi*,

---

<sup>74</sup> Cfr. *Lev.* 15, 31; *Num.* 18, 4, 7; 19, 13, 20.

<sup>75</sup> *Ios. Flav., Bell.*, 2, 117-118.

<sup>76</sup> T. Mommsen, *Die Pilatus-Acten*, Berlino 1902, p. 153.

<sup>77</sup> G. D. Merola, *Per la storia del processo provinciale romano. I papiri del Medio Eufrate*, Napoli 2012, p.51.

che limitava il potere dei magistrati delle province in materia di pena capitale<sup>78</sup>. Detto regime venne modificandosi profondamente durante l'impero. Già nei primi tempi del principato gli imperatori erano soliti delegare il *ius gladii*, cioè l'altra giurisdizione capitale sui cittadini, solo ad alcuni governatori di province imperiali posti a capo di un esercito, i quali acquisivano il diritto di condannare a morte un soldato, cittadino romano, senza che questi potesse far ricorso al *ius provocationis*. Per Mommsen il *ius gladii* rappresenterebbe la giurisdizione criminale propria dell'imperatore sui cittadini e delegata stabilmente a partire del III secolo, a seguito della *Cotitutio Antoniniana*, a tutti i governatori provinciali di rango senatorio. Prima di questa epoca, invece, le deleghe, limitate inizialmente alla sola sfera militare, erano conferite a singoli governatori sotto forma di mandato speciale<sup>79</sup>. In quest'ottica s'inquadra l'idea che alla prefettura giudaica fosse stato concesso il *ius gladii*. Questa congettura, tuttavia, non è apparsa condivisibile alla dottrina più recente<sup>80</sup>, in quanto, come si è osservato, le truppe stanziata nella provincia di Giudea, non erano numerose e per lo più, erano costituite da milizie ausiliarie, reclutate tra la popolazione locale (Samaritani, Siri, Greci); non si comprende allora per quale motivo l'imperatore avrebbe dovuto ravvisare la necessità di attribuire al prefetto il *ius gladii*. Alla luce di ciò, deve escludersi che con le parole “μέχρι τοῦ κτείνειν”, Giuseppe Flavio intendesse riferirsi al *ius gladii* sui soldati cittadini romani. Quindi, i “pieni poteri” di cui si parla nelle *Antichità*, corrispondono con tutta evidenza al conferimento del potere di condannare a morte i soli abitanti della provincia, di cui è parola nella *Guerra giudaica*; così come nelle *Antichità* è espressamente detto che le facoltà attribuite a Coponio riguardavano i Giudei e non i Romani. Non si trattava, vale a dire, di una concessione del *ius gladii*, bensì di quell'amplissimo *imperium* sui sudditi provinciali, di cui erano investiti gli altri governatori di province, sia imperiali sia senatorie (*proconsules* e *legati Augusti*). Dunque, in forza dei poteri demandatigli, il prefetto di Giudea poteva esercitare la giurisdizione capitale sugli abitanti del luogo a sua piena discrezione, senza il

---

<sup>78</sup> B. Santalucia, *Studi di diritto penale romano*, Milano 1994, pp. 216-217.

<sup>79</sup> T. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899, p. 270.

<sup>80</sup> B. Santalucia, *Lo portarono via e lo consegnarono al governatore Ponzio Pilato (Matth. 27,2): la giurisdizione del prefetto di Giudea*, in F. Amarelli, F. Lucrezi (cur.), *Il processo contro Gesù*, cit. p. 89.

beneplacito di altre autorità: in particolare, senza il bisogno di un'autorizzazione preventiva da parte del *legatus* della vicina provincia di Siria, al quale egli era subordinato esclusivamente dal punto di vista militare<sup>81</sup>. È fuor di dubbio, quindi, che Coponio, in virtù dell'*imperium* conferitogli dall'imperatore, avesse pieno potere di vita e di morte sui sudditi della Giudea<sup>82</sup>. Il problema è stabilire se anche i suoi successori al governo di tale provincia abbiano goduto di un analogo potere. Purtroppo, non possediamo informazioni certe ed inequivocabili, come quelle che ci fornisce Giuseppe Flavio, relativamente a Coponio. Tuttavia, lo stesso storico ci narra numerosi altri episodi, da cui è possibile ricavare che i poteri dei prefetti di Giudea si mantennero sostanzialmente inalterati, almeno per tutta la metà del I sec. Racconta Giuseppe Flavio che quando nel 44 d. C. era governatore della Giudea Cuspio Fado, scoppiò una controversia di confine tra gli abitanti della Peréa e quelli del territorio di Filadelfia. Allora Fado fece catturare i tre capi dell'insurrezione, condannando due di loro all'esilio ed uno a morte<sup>83</sup>. Non di meno, il suo successore, Tiberio Alessandro, governatore dalla Giudea dal 46 al 48 d. C., fece crocifiggere Giacomo e Simone, figli di Giuda il Galileo, che aveva più volte incitato il popolo alla rivolta contro i Romani<sup>84</sup> ed analoga durezza ebbe il successivo Gessio Floro<sup>85</sup>. Tutte queste testimonianze lasciano dedurre che il potere di condannare a morte gli abitanti della provincia siano stati concessi dall'imperatore, non occasionalmente al solo Coponio, ma a tutti i governatori della provincia. Probabilmente, agli inizi, tale concessione avvenne formalmente, ma in seguito non fu neppure più richiesta, divenendo implicita. In forza dell'*imperium* di cui era investito, il governatore poteva procedere con la massima discrezionalità nei confronti di tutti gli atti che in qualche modo erano suscettibili di turbare l'ordine della provincia. Le leggi a tutela della quiete e dell'ordine erano molto severe e prevedevano durissime sanzioni. Ad esempio, la già citata *lex Iulia de vi* puniva con la crocifissione, con la condanna alle belve o con la deportazione in un'isola, gli autori ed i fomentatori di sedizioni e rivolte. Naturalmente, il condannato aveva la possibilità di proporre

---

<sup>81</sup> B. Santalucia, *Lo portarono via e lo consegnarono*, cit. p. 90.

<sup>82</sup> B. Santalucia, *Lo portarono via e lo consegnarono*, cit. p. 91.

<sup>83</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 20, 1, 1.

<sup>84</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 20, 5, 2.

<sup>85</sup> Ios. Flav., *Bell.*, 2, 14, 9.



appello all'imperatore, ma tali appelli raramente venivano inoltrati a Roma, poiché il governatore, a sua discrezione, poteva decidere di non tener conto delle impugnazioni proposte da quei condannati, che per motivi di pubblica sicurezza, dovevano essere puniti immediatamente (autori di sommosse; capi di fazioni; briganti). Solo nei confronti dei Romani residenti nella provincia, il governatore doveva rispettare, come già detto, l'eventuale *provocatio* proposta contro i suoi atti di coercizione capitale, altrimenti incorreva nelle gravi sanzioni previste dalla *lex Iulia de vi*<sup>86</sup>. Tuttavia, non tutti e non sempre i reati commessi nella provincia rientravano nella cognizione del governatore: a volte, risultava opportuno non celebrare il processo nella provincia (soprattutto per evitare rivolte popolari), ma inviare il condannato a Roma - quasi come se fosse stato un cittadino romano - affinché fosse giudicato dall'imperatore; altre volte, al governatore non era addirittura consentito esercitare la repressione: egli, infatti, era giudice di quei reati che mettevano in pericolo l'ordine pubblico o violavano le leggi criminali romane, ma non aveva competenza per altri reati e, meno che mai, per i delitti religiosi contemplati dalla legge ebraica<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup> *Dig.* 48, 6, 7.

<sup>87</sup> B. Santalucia, *Lo portarono via e lo consegnarono*, cit. p. 94.

## Capitolo II

### Il processo a Gesù di Nazareth dinanzi Sinedrio.

#### 2.1 Sulla storicità dei Vangeli

La fonte principale a cui attingere per ripercorrere le tappe del Processo a Gesù di Nazareth è rappresentata dai Vangeli. Il problema è, tuttavia, non poco trascurabile se si considera la natura di questi scritti, che non sono né cronache, né biografie, ma documenti di fede. La stessa formazione dei Vangeli, infatti, presuppone che, già ai tempi degli evangelisti, il kerygma contenesse il ricordo del Gesù terreno e che la sua storicizzazione nei Vangeli sia avvenuta alla luce del kerygma cristologico<sup>88</sup>. Il solo Gesù che noi raggiungiamo attraverso tali scritti è un Gesù professato come Cristo e Dio incarnato e solo un esame storico-critico, all'interno dell'intenzione di fede dei vangeli, rimane tuttavia l'unico punto di partenza per conoscere il Gesù terreno. Se ricostruiamo l'immagine di Gesù leggendo i Vangeli, particolarmente quello di Giovanni, ne deriverà una figura fortemente ieratizzata rispetto alla sua vicenda storica. L'immagine del Cristo è in questi talvolta trasfigurata a tal punto che la sua carriera terrena rassomiglia a una specie di interludio tra la sua discesa tra gli uomini e la sua risalita verso il mondo celeste<sup>89</sup>. Il problema, tuttavia, è comprendere se i Vangeli possano rappresentare o meno una fonte attendibile per la ricostruzione dell'ambiente sociale, politico, economico, culturale e giuridico in cui Gesù è vissuto. Pur tenendo in debito conto che i Vangeli sono essenzialmente documenti di natura religiosa e considerando il contesto liturgico e culturale in cui sono venuti a formarsi, consapevoli della libertà di interpretazione dimostrata dai singoli evangelisti, si può tuttavia ancora nutrire la speranza di conoscere abbastanza bene quello che Gesù si impegnò a compiere nel mondo giudaico del primo secolo<sup>90</sup>.

---

<sup>88</sup> G. Segalla, *La verità storica dei vangeli e la «terza ricerca» su Gesù*, in *Lateranum* 61 (1995).

<sup>89</sup> R. Latourelle, *Storicità dei Vangeli*, in R. Latourelle, R. Fisichella (cur.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi 1990, pp. 1405-1406.

<sup>90</sup> E. P. Sanders, *Gesù e il giudaismo*, Genova 1992, p. 8.

La prima notizia di critica al valore storico dei Vangeli giunge a noi tra il II e il III secolo: Celso scrive il *Discorso veritiero* e Porfirio *Contro i cristiani*. Porfirio rintracciando le discordanze tra le varie versioni riportate dagli evangelisti conclude che essi sono gli inventori e non gli storiografi di ciò che raccontano su Gesù<sup>91</sup>. Tuttavia, salvo voci isolate come quelle di Celso e di Porfirio, la linea tradizionale è sempre stata quella di accettare i Vangeli come storici. Si procedeva attribuendo un Vangelo all'autore "tradizionale". Costui era o un testimone oculare, un apostolo come Matteo e Giovanni, o un discepolo degli apostoli come Marco e Luca. Inoltre il suo scritto era ispirato da Dio. Ne seguiva perciò che tutto quanto i Vangeli riferivano era esattamente aderente a ciò che era accaduto.

Solo nel XVIII secolo la scuola razionalista giudicò i Vangeli come libri di pietà popolare, scritti piuttosto tardi<sup>92</sup>. Furono applicati ad essi i presupposti scientifici e fu accolto come storico tutto quanto nei Vangeli era verosimile e rigettato come non veritiero e tutto il miracoloso ed il divino, in quanto inverosimile. A questo punto della ricerca l'indagine storica sulla vita Gesù ha liberato dal dogma la sua esperienza terrena e ha cercato il Gesù storico com'era comprensibile al suo tempo<sup>93</sup>.

Secondo la critica razionalista, il racconto dei fatti miracolosi è comprensibile se si tiene presente il lungo lasso di tempo che esiste tra la vita di Gesù e la redazione dei Vangeli, scritti inoltre fuori dalla Palestina e non in lingua ebraica. In questo modo si comprende più facilmente come abbiano introdotto delle cose che non sono accadute o come abbiano alterato la vicenda terrena di Gesù con il racconto di eventi soprannaturali. Quanto afferma uno dei fondatori della ricerca storica su Gesù, Reimarus, riguardo ai miracoli, si può riferire anche a tutto quello che c'è di prodigioso negli scritti evangelici, ovvero che fino a trenta o sessanta anni dopo la morte di Gesù non si è cominciato a scrivere un racconto dei suoi miracoli, ma questo è accaduto in seguito in una lingua, quella greca, che gli Ebrei non conoscevano. Inoltre, queste cose succedevano in un

---

<sup>91</sup> Porf., *Contro i cristiani*, fr. 15.

<sup>92</sup> Cfr. A. Von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1901; H. E.G. Paulus, *Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien*, Heidelberg 1831-33; D. F. Strauss, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, Tubinga 1836; E. Renan, *Vie de Jésus*, Leipzig 1863; H. S. Reimarus, *The Goal of Jesus and His Disciples*, Leiden 1970.

<sup>93</sup> A. Schweitzer, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Brescia 1986, p. 74.

periodo in cui la nazione ebraica si ritrovava nella più grande prostrazione e confusione, dove quelli che ebbero conosciuto Gesù direttamente erano oramai molto pochi<sup>94</sup>.

Sorse agli inizi del '900 la scuola mitica, i cui rappresentanti hanno sostenuto che nei Vangeli non si trovasse il racconto dei fatti storici, bensì la testimonianza di fede delle comunità cristiane del II secolo. I Vangeli dunque non rappresenterebbero il Gesù della storia, ma il Cristo trasformato dalla fede della prima comunità. Su questa linea si muoverà Rudolf Bultmann, fermo sostenitore del fatto che nulla della vita e della personalità di Gesù si possa conoscere, poiché le fonti cristiane non si sono interessate al riguardo se non in modo molto frammentario e con taglio leggendario, e perché non esistono altre fonti su Gesù<sup>95</sup>. In sostanza, non vi è continuità tra il Gesù della storia e il Cristo del kerygma: il Gesù storico è irrilevante per la fede cristiana.

Come si è potuto notare, anche sulla base di diverse concezioni circa la storicità dei Vangeli, si giunge, a riguardo di Gesù, a risultati tanto differenziati da apparire a volte tra loro contraddittori. Il passo da compiere consiste nel cercare di delineare una concezione di storia che si mostri fedele ai valori della scientificità. Individuata la natura complessa dei Vangeli occorre chiedersi di esplicitare meglio quale valore di verità sia lecito pretendere da essi: non un puro oggettivismo, e neanche un soggettivismo radicale<sup>96</sup>. Rispetto alla passata era di Bultmann è aumentata la fiducia nell'attendibilità delle tradizioni su Gesù. Sono lontani i tempi in cui l'onere della prova spettava a coloro che sostenevano l'autenticità della tradizione nei Vangeli<sup>97</sup>. Uno dei motivi da cui prende maggiormente le mosse questa ricerca è la gran quantità di materiale ebraico che è venuta alla luce, a partire dai documenti di Qumran e delle scoperte archeologiche in Giudea<sup>98</sup>. Si nota, dunque, negli ultimi tempi un certo desiderio di collocare Gesù nel suo ambiente storico-culturale e di cogliere l'armonia e la continuità con le diverse correnti del giudaismo del secondo tempio, senza ignorare però l'originalità del suo messaggio<sup>99</sup>. In un certo senso si potrebbe affermare che questa

---

<sup>94</sup> H. S. Reimarus, *The Goal of Jesus* cit. p. 119.

<sup>95</sup> R. Bultmann, *Gesù*, Brescia, 1972, p. 103

<sup>96</sup> H.I. Marrou, *La conoscenza storica*, Bologna 1954, p. 231.

<sup>97</sup> S. Neill, N.T. Wright, *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*, Oxford-N.Y. 1988, p. 379.

<sup>98</sup> G. Segalla, *La terza ricerca*, Assisi 2006, p. 227 ss.

<sup>99</sup> G. Theissen, A. Merz, *Il Gesù storico*, Brescia 1999, pp. 149-152.

mostra un'apertura verso contesti più ampi e una disponibilità metodologica a muoversi nel campo dell'interdisciplinarietà: certamente non predominano né il razionalismo positivista né la sola teologia kerygmatica, che vengono criticamente ridimensionati<sup>100</sup>. Riguardo alle fonti, esse si rivelano più numerose di prima: oltre ai Vangeli canonici si fa ricorso agli scritti apocrifi come i vangeli di Tommaso e di Pietro e ad alcuni racconti brevi della passione. Gli scritti della comunità del deserto di Giudea assieme a quelli del giudaismo rabbinico, in parte contemporanei a Gesù, ma redatti nella loro maggior parte dopo la distruzione del tempio, e alle diverse storie di Giuseppe Flavio completano il panorama dei documenti utilizzabili. Ed è proprio grazie alla comparazione di queste fonti e dei fatti narrati dei Vangeli che è possibile rintracciare una verità storica riguardo agli eventi che riguardano la vita di Gesù giacché i Vangeli non sono paragonabili a resoconti di cronaca perché il loro scopo è innanzitutto quello di nutrire la fede. Con Giovanni si potrebbe affermare che le tradizioni sui detti e sui fatti di Gesù sono state scritte perché si creda che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo, si abbia la vita nel suo nome<sup>101</sup>. Essi sono un intreccio inscindibile di storia e di interpretazione, certamente non classificabile dentro i canoni della storiografia moderna. Con Dodd si può dire che ogni situazione storica è in grado di essere assunta nel piano della storia sacra<sup>102</sup>. Tutto ciò che viene raccontato e tramandato nei Vangeli è così intrecciato alla risposta di fede della comunità da non potersi separare da quanto è accaduto in quel tempo. I Vangeli, dunque, mostrano la portata della loro storicità, allorché si prende sul serio l'immagine e l'interpretazione di Gesù che essi ci offrono.

## 2.2 Il processo a Gesù e l'identità delle sue componenti

Il primo terreno di contatto tra il Cristianesimo e l'Impero Romano è, come è risaputo, il processo a Gesù di Nazareth<sup>103</sup>, avvenuto in Giudea nel 30 o nel 31 d.C. durante la

---

<sup>100</sup> G. Segalla, *La terza ricerca*, cit. p. 229.

<sup>101</sup> Gv. 20, 31.

<sup>102</sup> C.H. Dodd, *Storia ed Evangelo*, Fiero 2000, p. 144.

<sup>103</sup> Per la principale bibliografia di riferimento v. soprattutto i lavori di M. Miglietta, *Riflessioni intorno al processo a Gesù*, in *Jus* 41 (1994) pp. 147-184; Id., *Il processo a Gesù di Nazareth*, in *SDHI* 61 (1995) pp. 767-784; Id., *Pilatus dimisit illis Barabbam*, in C. Bonvecchio, D. Coccopalmerio (cur.), *Ponzio Pilato e del giusto giudice*, Padova 1998, pp. 163-237; Id., *L'invio al tetarca di Galilea e Perea*, in F. Amarelli, F. Lucrezi (cur.), *Il processo contro Gesù*, Napoli 1999, pp. 105-150 [con 'Nota bibliografica', pp. 245-267]; Id., *Il 'processo contro Gesù' e l'anno giubilare*, in *Labeo* 46 (2000) pp. 318-321; Id., *Una recente indagine storica sul processo 'contro'*

prefettura di Ponzio Pilato<sup>104</sup>. Per gli avvenimenti di ordine processuale che coinvolsero Gesù di Nazareth noi ci confrontiamo con una grande quantità di studi che hanno generato varie interpretazione e reinterprete. Del processo a Gesù, tuttavia, in questa sede, non interessano solo gli aspetti tecnici, costituiti, da un lato, dal significato prettamente giuridico delle consultazioni avvenute nel Sinedrio e dalle deliberazioni da esso adottate, dall'altro, dalla natura formale della procedura condotta da Pilato, ma, in prima istanza, renderemo conto dell'iniziativa politica del processo stesso.

Sin dall'inizio del secolo scorso, infatti, alcuni studi, in controtendenza rispetto alla versione del processo conservata nei Vangeli<sup>105</sup>, attribuiscono alle principali autorità romane e non a quelle giudaiche l'iniziativa del processo stesso<sup>106</sup>. Pertanto è necessario prendere in esame la vicenda processuale di Gesù di Nazareth tenendo in considerazione alcuni punti fondamentali: l'identità dei protagonisti del processo; l'iniziativa dell'arresto di Gesù; l'iniziativa del processo nel modo in cui viene riportata nelle fonti neotestamentarie e nelle testimonianze non cristiane, il diritto vigente in Palestina e il rapporto tra le autorità locali e quelle dei magistrati romani; la persistenza dell'atteggiamento romano dal processo a Gesù fino al presunto *Institutum Neronianum*.

Il processo chiaramente vede al centro la figura di Gesù, protagonista dei fatti che hanno generato a suo carico una condanna infamante e brutale. Emerge poi la figura di Ponzio Pilato, *praefectus* della Giudea, e quella del Sinedrio e dei Sommi Sacerdoti,

---

Gesù, in *Archivio Giuridico F. Serafini* 221 (2001) pp. 473-493; Id., *El proceso contra Jesús*, in *SDHI* 70 (2004) pp. 561-564; Id., *Gesù e il suo processo 'nella prospettiva ebraica'*, in *Athenaeum* 93 (2005) pp. 497-526; Id., *'Bellezza sempre antica e sempre nuova'. Brevi annotazioni in merito a una recente 'inchiesta' sul 'Gesù storico'*, in *Fides Humanitas Ius. Studii in onore di L. Labruna*, V, Napoli 2007, pp. 3603-3628 (§ 4, in particolare). I più significativi tra questi lavori sono stati raccolti in M. Miglietta, *I.N.R.I. Studi e riflessioni intorno al processo a Gesù*, Napoli 2011, XVI+274 pp. Ad essi va aggiunto l'ultimo contributo in ordine di tempo, intitolato *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* 1 (2014): <http://ojs.uniurb.it/index.php/cgdv/article/view/392>, ed ora in I. Piro (cur.), *Scritti per Alessandro Corbino*, V, Tricase 2016, pp. 99-132.

<sup>104</sup> Tac., *Ann.* 15, 44, 5.

<sup>105</sup> Sul problema della storicità dei Vangeli cfr. F. Lambiasi, *L'autenticità storica dei vangeli. Studio di criteriologia*, Bologna 1987; R. Latourelle, *A Gesù attraverso i vangeli*, Assisi 1988; G. Segalla, *La terza ricerca del Gesù storico*, in AA.VV., *Indagine su Gesù. Bilancio storico e prospettive fenomenologiche*, Milano 2002; D. Fortuna, *Il Figlio dell'Ascolto. L'autocomprensione del Gesù storico alla luce dello Shema 'Yisra'el*, Cinisello Balsamo 2012.

<sup>106</sup> Cfr. J. Juster, *Les juifs dans l'empire Romain*, cit. pp. 127 ss.; H. Lietzmann, *Kleine Schriften*, Berlin 1958, pp. 251 ss. e 269 ss.; E.M. Smalwood, *The Jews*, cit. pp. 140 ss.

espressione del potere della classe dominante sadducea in tema di fede, costumi e regole civili in Giudea e buona parte della Palestina.

Di Gesù si sono occupati e si occupano studiosi di ogni branca. A cominciare dal luogo di nascita di Gesù i pareri sono discordi: Betlemme in Giudea per alcuni, Nazareth in Galilea per altri. Chiarire l'origine ha significato per comprendere le discussioni sulla competenza fra Pilato, Erode Antipa ed il Sinedrio. Secondo Matteo Gesù nasce a Betlemme, la città di Davide alla cui casata sarebbe appartenuto:

Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλέεμ τῆς Ἰουδαίας ἐν ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως [...] <sup>107</sup>

Aggiunge poi che la famiglia si trasferisce a Nazareth dopo la fuga in Egitto:

Τελευτήσαντος δὲ τοῦ Ἡρώδου ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου φαίνεται κατ' ὄναρ τῷ Ἰωσήφ ἐν Αἰγύπτῳ λέγων· Ἐγερθεὶς παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ πορεύου εἰς γῆν Ἰσραὴλ, τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου. ὁ δὲ ἐγερθεὶς παρέλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ εἰσῆλθεν εἰς γῆν Ἰσραὴλ. ἀκούσας δὲ ὅτι Ἀρχέλαος βασιλεύει τῆς Ἰουδαίας ἀντὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἡρώδου ἔφοβήθη ἐκεῖ ἀπελθεῖν· χρηματισθεὶς δὲ κατ' ὄναρ ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας, καὶ ἐλθὼν κατόκησεν εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέτ, ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται <sup>108</sup>.

---

<sup>107</sup> Mt. 2, 1: «Nato Gesù a Betlemme di Giudea, al tempo del re Erode [...]» Tutte le traduzioni dei Vangeli sono tratte dall'edizione italiana a cura della CEI, 2008.

<sup>108</sup> Mt. 2, 19-23: «Morto Erode, ecco, un angelo del Signore apparve in sogno a Giuseppe in Egitto e gli disse: 'Alzati, prendi con te il bambino e sua madre e va' nella terra d'Israele; sono morti infatti quelli che cercavano di uccidere il bambino'. Egli si alzò, prese il bambino e sua madre ed entrò nella terra d'Israele. Ma, quando venne a sapere che nella Giudea regnava Archelao al posto di suo padre Erode, ebbe paura di andarci. Avvertito poi in sogno, si ritirò nella regione della Galilea e andò ad abitare in una città chiamata Nàzaret, perché si compisse ciò che era stato detto per mezzo dei profeti: 'Sarà chiamato Nazareno'»

Luca fornisce un preciso chiarimento sul luogo di nascita: si tratta di Betlemme, città della Giudea e luogo di origine della famiglia di Giuseppe, padre di Gesù, ivi recatosi per sottoporsi al censimento voluto da Augusto sotto il governatorato di Quirino in Siria<sup>109</sup>. Marco e Giovanni non parlano direttamente della nascita di Gesù. Diversi studiosi, pur citando espressamente Matteo e Luca, collocano contrariamente la nascita a Nazareth, basandosi sul fatto che Gesù fosse chiamato Nazareno o di Nazareth<sup>110</sup>. Le spiegazioni, spesso contraddittorie, appartengono al campo delle supposizioni, e si contrappongono alle precise affermazioni di Matteo ed ancor più a quelle di Luca. Questi è uomo colto, probabilmente medico. Nel suo Vangelo, destinato al mondo romano, parla con precisione del primo censimento di Augusto, con Quirino governatore in Siria: è inverosimile che si avventuri in citazioni di avvenimenti non corrispondenti a fatti reali, facilmente smentibili sia a Roma sia in Palestina. Né del resto si contraddice quando dice che, durante il processo, Pilato lo invia ad Erode Antipa: non parla di Gesù come nato in Galilea, bensì della giurisdizione di Erode<sup>111</sup>. È vero che a Nazareth Gesù ha vissuto molta della sua vita ed ha svolto gran parte della sua predicazione, ma come si giustifica che Erode lo rimandi da Pilato se, oltre che vissuto, fosse anche nato in Galilea e quindi suo suddito? Che sia Pilato a processarlo testimonia che Gesù è riconosciuto giudeo, e che la giurisdizione spetta quindi al *praefectus Iudaeae*.

Anche la data di nascita di Gesù è tema di discussione. Il nostro calendario è basato sui calcoli di Dionigi il Piccolo, che pone l'anno 1 della nostra era al 753 a.C. In realtà è ormai ampiamente riconosciuto che Dionigi abbia sbagliato i suoi calcoli di 6 anni, cosa che anticipa la reale data di nascita di Gesù al 6 a.C. Questa data è coerente con la strage dei bambini inferiori ai due anni, ordinata da Erode verso il 5 a.C. e con la sua morte nel 4 a.C.<sup>112</sup>.

L'inizio della vita pubblica di Gesù coincide col battesimo ricevuto da Giovanni Battista intorno al 28 d.C. Degli anni precedenti poco o nulla si conosce, salvo ciò che

---

<sup>109</sup> Lc. 2, 1-7.

<sup>110</sup> Cfr. D. Flusser, *Jesus*, Brescia 2008, p. 38; J. P. Meier, *Un ebreo marginale: ripensare il Gesù storico*, vol I: *Le radici del problema e della persona*, Brescia 2001, p. 38.

<sup>111</sup> Lc. 23, 5-7.

<sup>112</sup> G. Ricciotti, *Vita di Gesù Cristo*, Milano 1999, p. 78.



si racconta nei vari Vangeli apocrifi, non accolti dalla chiesa. La sua vita è probabilmente stata quella di un ebreo vissuto nella famiglia, nel lavoro e nella formazione culturale e religiosa ebraica. È scontato che Gesù parli il dialetto aramaico; sappiamo anche che legge correntemente i testi in ebraico e li discute coi dottori della legge: la sua formazione ebraica è giudicata incomparabilmente più elevata di quella di Paolo<sup>113</sup>. La questione delle lingue parlate da Gesù è stata oggetto di moltissimi interventi<sup>114</sup>. In sostanza, per rammentare le posizioni più rilevanti, si va da chi ha ritenuto che Gesù fosse solamente arameofono ed ebreofono a chi, addirittura, è arrivato a sostenere che Gesù conoscesse anche il greco<sup>115</sup>. A parte le ovvie implicazioni di natura teologica, la questione delle varietà linguistiche che si alternavano nel repertorio dei parlanti insediati nelle diverse realtà politiche della Giudea, Galilea, Decapoli, Samaria, Perea e Idumea al tempo di Gesù è oggettivamente molto intricata<sup>116</sup>.

La sua vicinanza e la parentela col Battista ha fatto a più riprese supporre che Gesù fosse simpatizzante esseno o patriota zelota, ma ciò non trova alcun riscontro nei Vangeli, nello svolgimento del processo, e neppure in Giuseppe Flavio.

Al momento del battesimo Gesù ha circa trentaquattro anni: tenuto conto che la sua predicazione ed il peregrinare tra Galilea e Giudea durano poco più di due anni, la sua opera si interromperà bruscamente all'età di circa 36 anni, alla vigilia della Pasqua del 30 d.C., probabilmente il venerdì 7 aprile.

Il governatore della Giudea è in questo periodo Ponzio Pilato. Risiede di norma a Cesarea Marittima, salvo trasferirsi a Gerusalemme, nel palazzo già di Erode il Grande, in occasione di festività o per necessità connesse al suo incarico di *praefectus*. Si ipotizza una sua nascita intorno al 16 a.C. da una famiglia di probabile origine sannitica. Di lui nulla si conosce sino alla sua nomina nel 26 d.C. a prefetto della Giudea, carica che manterrà sino al 36-37 d.C., quando sarà richiamato a Roma per il suo

---

<sup>113</sup> D. Flusser, *Jesus*, cit. pp. 42-43.

<sup>114</sup> Fra i più importanti cfr. H. Birkeland, *The Language of Jesus*, Oslo 1949; J.A. Emerton, *Did Jesus Speak Hebrew?*, in *JTS* 12 (1961) pp. 189-202; Id., *The Problem of Vernacular Hebrew in the First Century A.D. and the Language of Jesus*, in *JTS* 24 (1973) pp. 1-23; G.B. Selby, *Jesus, Aramaic and Greek*, Doncaster 1990; D. Hamp, *The Language of Jesus. Hebrew or Aramaic?*, Santa Ana 2005.

<sup>115</sup> S.E. Porter, *Jesus and the Use of Greek in Galilee*, in B. Chilton, C.A. Evans (edd.), *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, Leiden 1994, pp. 123-154.

<sup>116</sup> Cfr. R. Schmitt, *Die Sprachverhältnisse in den östlichen Provinzen des Römischen Reiches*, in H. Temporini (Hg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 29, 2, Berlin 1983, pp. 554-586.

comportamento e per abusi nei confronti di alcuni samaritani<sup>117</sup>. Da allora si perdono le sue tracce: chi lo dice condannato da Caligola, chi suicida, chi morto annegato. Le fonti storiche coeve su Pilato sono i Vangeli, la lettera di Erode Agrippa a Caligola, gli Atti degli Apostoli e le lettere di Paolo. Quelle immediatamente posteriori sono Giuseppe Flavio e Tacito<sup>118</sup>. Il prefetto Pilato è innanzitutto un comandante militare, investito dell'*imperium*, della *coercitio* e del *ius gladii*, cioè il potere di mettere a morte chi commetta crimini gravi, primo fra tutti il *crimen maiestatis*. Quanto alla persona ed al suo comportamento, il re Erode Agrippa così lo descrive in una lettera del 40 d.C. indirizzata al suo protettore ed amico Caligola:

«Di carattere inflessibile e spietatamente duro. Al suo tempo in Giudea dominavano corruzione, violenza, ruberie, oppressione, umiliazione, continue esecuzioni senza processo e sconfinata intollerabile crudeltà»<sup>119</sup>.

Erode forse non è ben disposto ed obiettivo, ma certo la permanenza di Pilato in Giudea è costellata da provocazioni e prove di forza nei confronti degli Ebrei e della loro religione, che non comprende e probabilmente disprezza. Con un tale carattere è facile capire perché Pilato mostri tanta riluttanza a condannare e far giustiziare un personaggio ai suoi occhi insignificante come Gesù, ben lontano dall'essere ed anche solo dal somigliare ad un agitatore politico, cedendo solo al ricatto ed alla minaccia dei Giudei e del Sinedrio di denunciarlo all'imperatore per non voler perseguire il reato di *adfectatio regni* e, di conseguenza, il *crimen maiestatis*.

L'altro protagonista del processo a Gesù è il Sinedrio di Gerusalemme ed il suo massimo esponente, il Sommo Sacerdote Caifa<sup>120</sup>. Il Sinedrio è composto da 71 membri, ed è l'organo preposto a far rispettare le leggi della *Torah* ed alla gestione amministrativa e della giustizia. Dopo la costituzione della Giudea a provincia, il

---

<sup>117</sup> Ios. Flav., *Bell.*, 2, 175-179.

<sup>118</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 18, 63-64; Tac., *Ann.*, 15, 44.

<sup>119</sup> Phil., *Leg.*, 38.

<sup>120</sup> Per la storia del Sinedrio e la sua composizione cfr. J. Juster, *Les juifs dans l'empire romain*, cit. pp. 400-402; G. F. Moore, *Judaism in the first centuries of the Christian Era*, Cambridge 1927-30, pp. 32-33; A. Lémann G. Lémann, *L'assemblea che condannò il Messia. Storia del Sinedrio che decretò la pena di morte di Gesù*, Firenze 2006.

Sommo Sacerdote che presiede il Sinedrio è nominato dal prefetto romano. Il Sommo Sacerdote è il capo del Sinedrio, il suo giudice supremo ed il ministro principale del culto del Tempio. Accedere al sommo sacerdozio significa appartenere a famiglie dell'aristocrazia giudaica benestante, ed è noto come la nomina o il rinnovo di questa ambita carica siano oggetto di trattative e mercanteggiamento tra l'interessato ed il prefetto. Dal 6 e fino al 70 d.C., data di distruzione del tempio, il sommo sacerdozio sarà ricoperto da Anna, precedente Sommo Sacerdote e suocero di Caifa, e dai suoi discendenti o parenti: che la famiglia di Anna abbia monopolizzato la carica mostra quale fosse il suo ascendente politico e la sua capacità economica. Il Sinedrio è composto da sacerdoti, anziani del popolo e scribi. Questi ultimi sono dottori della legge e vengono scelti tra la classe colta; alcuni di loro, a differenza della classe sacerdotale sadducea, sono farisei.

Dei farisei va detto che, pur non facendo parte del Sinedrio se non attraverso quegli scribi che vi partecipano a titolo personale, sono una parte importante della società giudaica. La loro formazione, fatta sia di rispetto della Legge che della tradizione orale, li vede avversari della compromessa classe sacerdotale, ma anche antagonisti e ribelli alla dominazione dei Romani, che diffidano di loro. Una parte del credo farisaico lo ritroviamo nella religione cristiana, e questo ha indotto a credere che Gesù ed i discepoli fossero di estrazione farisaica. Farisei dichiarati sono Paolo, prima della sua drammatica conversione, ed anche Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo, che incontreremo al momento della deposizione e sepoltura di Gesù.

### **2.3 L'arresto di Gesù ad opera di “uomini armati di spade e bastoni”**

L'evento dell'arresto si colloca al termine della cena pasquale consumata da Gesù coi suoi discepoli, compreso Giuda Iscariota che l'ha tradito accordandosi coi sinedriti<sup>121</sup>. Né i Vangeli né i primi scritti cristiani forniscono una data precisa, sì che gli studiosi hanno dovuto ricorrere ai pochi dati evangelici e storici e anche all'astronomia. La maggioranza propende per il 30 d.C., tenuto conto che la predicazione del Battista, collocata nel quindicesimo anno di regno di Tiberio, porta all'inizio del 28 d.C. e che

---

<sup>121</sup> Mt. 26, 14-16; Mc. 14, 10-11; Lc. 22, 1-6.

la vita pubblica di Gesù dura circa due anni. In base alle tavole lunari, l'Istituto astronomico di Berlino fissa il venerdì di Pasqua al 7 aprile dell'anno 30 d.C.<sup>122</sup>.

Una questione ancora dibattuta è se il primo Venerdì Santo cadde il 15 o 14 Nisan. Tutti i Vangeli sono d'accordo nel dire che il giorno della morte di Gesù era un venerdì, ma questi divergono quanto alla data di esso. Secondo i Sinottici, Gesù celebrò la cena pasquale il giovedì sera. La legge fissava per questo pasto, la sera del 14 Nisan, cioè l'inizio del 15 Nisan. Il giorno della morte di Gesù sarebbe, quindi, il primo giorno della festa di Pasqua, il 15 Nisan, ma, secondo Giovanni, Gesù sarebbe stato crocifisso il giorno in cui gli Ebrei, di sera, celebravano la cena pasquale: dunque, il 14 Nisan. Questa nota divergenza ha dato spunto a numerosi tentativi di conciliazione, nessuno dei quali può dirsi soddisfacente<sup>123</sup>. Una tesi interessante è quella sostenuta da Annie Jaubert<sup>124</sup> secondo cui l'arresto sarebbe avvenuto addirittura nella notte del martedì, contrariamente alla generale opinione secondo cui Gesù fu arrestato nella notte del giovedì e crocifisso il venerdì. Per questa cosiddetta cronologia dei tre giorni, la Jaubert adduce l'argomento secondo il quale, come appare dal libro dei Giubilei, da quello di Enoch, dallo scritto di Damasco e da alcuni testi della prima grotta di Qumran, al tempo di Gesù, accanto al calendario lunare ufficiale, esisteva anche un calendario solare, su cui si regolavano la setta di Qumran ed i circoli ad essa legati; calendario secondo il quale la Pasqua cadeva ogni anno di mercoledì. A tale calendario si dev'essere attenuto anche Gesù, perché così si può spiegare la divergenza tra i Sinottici e Giovanni, circa il giorno dell'arresto e, quindi, della morte di Gesù. Dunque, stando alla ricostruzione della Jaubert, quando i Sinottici dichiarano che l'ultima cena fu una cena pasquale, hanno ragione; Gesù ha celebrato una cena pasquale prima della sua morte, e precisamente secondo il calendario di Qumran, la sera del martedì. Quando d'altra parte Giovanni informa che Gesù è stato crocifisso alla vigilia del giorno di Pasqua, ha altrettanto ragione: egli pensa al calendario ufficiale, secondo il quale il primo Venerdì

---

<sup>122</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. pp. 85 ss.

<sup>123</sup> D. Annunziata, *Il processo contro Gesù: Secondo il Diritto romano e la Bibbia*, Napoli 2019, pp. 30 ss.

<sup>124</sup> A. Jaubert, *La Date de la Cène, Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris 1957, pp. 149-163.

Santo, era un 14 Nisan. In tal modo, prendendo come base questa cronologia prolungata, si risolvono varie difficoltà cui l'esegesi evangelica si trovava sinora di fronte<sup>125</sup>.

Si pone quindi una questione storica, ovvero se sia possibile che ai tempi di Gesù fossero in uso due o più sistemi calendari e che siano esistiti gruppi religiosi che per l'uso di diversi calendari celebravano le festività tradizionali dell'Antico Testamento, comuni a tutto il mondo ebraico, in giorni diversi. Nei due apocrifi dell'Antico Testamento, il primo libro di Enoc e il libro dei Giubilei si teorizza l'impiego di un calendario solare di trecentosessantasei giorni e sappiamo inoltre che era molto diffuso anche un altro tipo di calendario, di tipo lunare. Presso il sito archeologico di Qumran negli anni '50 sono stati ritrovati interessanti frammenti di tavole calendari, questi documenti tentano di riconciliare un calendario solare di tipo enochico, analogo a quanto definito nel primo libro di Enoc e Giubilei, con un calendario basato sul ciclo lunare. Quando si parla di Qumran bisogna sempre precisare che l'area archeologica è composta dai resti di un antico insediamento noto come Khirbet Qumran, collegato probabilmente all'antica comunità degli Esseni, descritta nelle opere di Giuseppe Flavio, Filone di Alessandria e Plinio il Vecchio. Il ritrovamento di alcuni documenti calendari che riconciliano il calendario solare con quello lunare e alcune osservazioni contenute in altri documenti prodotti dalla setta di Qumran portano a pensare che esistessero davvero due calendari religiosi e che gli Esseni si basassero su un calendario diverso da quello dei sacerdoti di Gerusalemme. Per esempio, nel commento al profeta Abacuc, un *peshet* prodotto dalla Comunità di Qumran che interpreta i brani di questo profeta, compare un riferimento alla visita del Sacerdote Empio, probabilmente una figura legata al tempio di Gerusalemme, forse un sommo sacerdote in contrasto con la Comunità di Qumran<sup>126</sup>:

«Al tempo stabilito per il riposo, per il Giorno dell'Espiazione, egli apparve loro per confonderli e per farli errare il Giorno del Digiuno, il loro *shabbat* di riposo»<sup>127</sup>

---

<sup>125</sup> A. Jaubert, *La Date de la Cène, Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, cit. p.156.

<sup>126</sup> F. Garcia Martinez, *I testi di Qumran*, Brescia 1996, pp. 328-340.

<sup>127</sup> 1QpHab. Col. IX, linee 7-8 (trad. di F. Garcia Martinez).

Secondo S. Hodge l'episodio indica chiaramente che la Comunità seguiva un calendario diverso da quello del suo nemico, per il semplice fatto che il giorno dell'Espiazione, al tempo un'importante ricorrenza ebraica, era sacro a tal punto che nessun Ebreo devoto si sarebbe messo in viaggio. Se il Sacerdote Empio seguiva un calendario diverso, presumibilmente lunare, non si sarebbe sentito in errore per il fatto di viaggiare il giorno dell'Espiazione secondo il calendario solare<sup>128</sup>.

Anche F. Garcia Martinez sottolinea l'importanza di questo passaggio, dal quale risulta che il Sacerdote Empio, non essendo tenuto al riposo durante il giorno dell'espiazione, festeggiato secondo il calendario dei "giusti" di Qumran, seguiva necessariamente un calendario diverso<sup>129</sup>. Alcuni Ebrei, dunque, festeggiavano le solennità dell'Antico Testamento in giorni diversi da altri e quindi si sentivano autorizzati a compiere azioni che altri Ebrei avrebbero assolutamente evitato durante le loro solennità religiose, che cadevano in altri giorni dell'anno.

Una situazione del genere può dunque risolvere le contraddizioni presenti nella narrazione della passione di Gesù secondo il Nuovo Testamento. I manoscritti di Qumran offrono, infatti, sufficienti garanzie storiche di descrivere la situazione della Palestina non oltre il primo secolo dopo Cristo. Le grotte vennero probabilmente sigillate e abbandonate verso il 68 d.C., nel corso della prima guerra giudaica che culminò con la distruzione del tempio di Gerusalemme. Inoltre tutte le datazioni (radiocarbonio e paleografia) mostrano che i documenti ritrovati nelle grotte circostanti Khirbet Qumran sono effettivamente stati scritti in un arco di tempo che va dal III secolo a.C. al I secolo d.C.<sup>130</sup>

Al termine della cena pasquale Gesù ed i discepoli raggiungono il giardino del Getsemani, sul Monte degli Ulivi, ove raccogliersi a pregare<sup>131</sup>. Negli ultimi periodi della sua predicazione Gesù è stato ripetutamente minacciato dai farisei a causa della sua predicazione e, poco prima della Pasqua, il Sinedrio decide di procedere alla sua cattura ed eliminazione ricorrendo al tradimento di Giuda. A fronte dell'indecisione dei

---

<sup>128</sup> S. Hodge, *I manoscritti del Mar Morto*, Roma 2002, p. 105.

<sup>129</sup> F. Garcia Martinez, *I testi di Qumran*, cit. p. 338.

<sup>130</sup> Cfr. A.J.T. Jull, D.J. Donhaue, M. Broshi, E. Tov, *Radiocarbon Dating of Scroll and Linen Fragments from the Judean Desert*, in *Radiocarbon* 37, 1 (1995), pp. 11-19.

<sup>131</sup> K. A. Speidel, *Il processo a Gesù*, Bologna 1981, p. 68.

farisei, nella narrazione emergono la scaltrezza ed il cinismo del Sommo Sacerdote Caifa, che riesce a far prevalere l'opinione che sia meglio il sacrificio di una persona piuttosto che quello del popolo; infatti il timore è che la sua predicazione sia causa dell'insorgere delle folle e del conseguente intervento di Roma, cosa che provocherebbe il crollo del potere sinedrile e di quello suo personale<sup>132</sup>.

I Vangeli non riferiscono alcuna notizia riguardo alle motivazioni giuridiche dell'arresto di Gesù; si possono, quindi, ipotizzare come capi d'accusa la bestemmia; la profanazione del sabato; la divinazione e la magia, eventualmente anche la pseudoprofezia<sup>133</sup>. Anche sui moventi del tradimento da parte di Giuda, i resoconti tacciono. Si potrebbe supporre che Giuda aspirasse a trovare nel Cristo un Messia nazionale-politico, il restauratore del regno e del Trono di Davide, e che fosse stato profondamente deluso in questa aspettativa. Il Vangelo lascia trapelare ben poco circa la figura del traditore. Il suo nome compare nel novero dei dodici apostoli che Gesù chiamò perché stessero con lui<sup>134</sup>. Nell'elenco dei sinottici, Giuda viene collocato all'ultimo posto e sempre contraddistinto da due appellativi: l'Iscriota e il traditore. Non si deve ritenere, tuttavia, che Giuda, fin da principio, avesse brame perverse o che fosse un intruso nel collegio apostolico. Fu scelto da Gesù insieme agli altri, quindi, doveva avere capacità pratiche e buone qualità che lo resero degno di essere apostolo. È riduttivo annettere il tradimento di Giuda soltanto alla brama di denaro. Anzi, questo particolare in genere è trascurato e Giuda è compare come il finanziatore del gruppo degli apostoli<sup>135</sup>. Per Papini il denaro è un pretesto per distogliere i Sacerdoti dal pensiero che Giuda nasconda particolari interessi sulla morte di Gesù<sup>136</sup>.

Un considerevole numero di scrittori di ispirazione cristiana si muove nella direzione che ipotizza un progressivo cambiamento operatosi nella personalità di Giuda a contatto

---

<sup>132</sup> Gv. 11, 47-53; cfr. J. Blinzler, *Il processo*, cit. p. 69.

<sup>133</sup> Deut. 13, 6; 18, 20; Mishnà, Sanh. X.

<sup>134</sup> Gv. 17, 12.

<sup>135</sup> Cfr. C. Monterosso, *il sale della terra*, Milano 1965, p. 66; D. Fabbri, *Il processo a Gesù*, Firenze 1966, pp. 98 ss.

<sup>136</sup> G. Painsi, *I testimoni della Passione*, Firenze 1937.

con il Maestro. Questi autori ci consegnano un Giuda drammatico e tragico, consapevole di tradire<sup>137</sup>.

Il colpo di mano notturno si svolge secondo i piani prestabiliti: dopo che Giuda ha indicato Gesù mediante il bacio di saluto usuale, gli uomini armati mettono subito le mani su colui che ricercavano<sup>138</sup>. Gesù apostrofa con una parola amaramente ironica quell'insolito spiegamento di forze predisposto contro di Lui, come contro un malfattore, ma non oppone resistenza. I discepoli si danno alla fuga, senza che alcuno impedisca loro di farlo. Per una chiara comprensione del processo, sarebbe molto importante sapere esattamente chi fossero le persone che arrestarono Gesù. In base all'antefatto, ci si può aspettare che si tratti di incaricati del Sinedrio; ciò viene confermato da Marco, il quale osserva che *gli uomini armati di spade e bastoni* erano stati mandati dai sommi sacerdoti, dagli scribi e dagli anziani:

Καὶ εὐθὺς ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος παραγίνεται Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα καὶ μετ' αὐτοῦ ὄχλος μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων παρὰ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ τῶν πρεσβυτέρων. δεδώκει δὲ ὁ παραδιδούς αὐτὸν σύσσημον αὐτοῖς λέγων· Ὅν ἂν φιλήσω αὐτός ἐστιν· κρατήσατε αὐτὸν καὶ ἀπάγετε ἀσφαλῶς. καὶ ἐλθὼν εὐθὺς προσελθὼν αὐτῷ λέγει· Ῥαββί, καὶ κατεφίλησεν αὐτόν. οἱ δὲ ἐπέβαλαν τὰς χεῖρας αὐτῷ καὶ ἐκράτησαν αὐτόν. εἷς δὲ τις τῶν παρεστηκότων σπασάμενος τὴν μάχαιραν ἔπαισεν τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχιερέως καὶ ἀφείλεν αὐτοῦ τὸ ὠτόριον. καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· Ὡς ἐπὶ ληστὴν 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<sup>139</sup>.

---

<sup>137</sup> Cfr. F. V. Ratti, *Giuda*, Firenze 1923; G. Papini, *I testimoni della Passione*, cit.; R. Baccelli, *Lo sguardo di Gesù*, Firenze 1948; D. Fabbri, *Processo a Gesù*, cit.; M. Pomicino, *Il quinto evangelista*, Milano 1986; F. Ulivi, *Trenta denari*, Milano 1986; M. Crocetta, *Giuda*, Forlì 1981.

<sup>138</sup> B. Fabbrini, *I capi dei sacerdoti e tutto il Sinedrio cercavano una falsa testimonianza (Matth. 26,59): le accuse e le prove*, in F. Amarelli, F. Lucrezi (cur.), *Il processo contro Gesù*, Napoli 1999, p. 161.

<sup>139</sup> Mc. 14, 43-50: «E subito, mentre ancora egli parlava, arrivò Giuda, uno dei Dodici, e con lui una folla con spade e bastoni, mandata dai capi dei sacerdoti, dagli scribi e dagli anziani. Il traditore aveva dato loro un segno convenuto, dicendo: 'Quello che bacerò, è lui; arrestatelo e conducetelo via sotto buona scorta'. Appena giunto, gli si avvicinò e disse: 'Rabbi' e lo baciò. Quelli gli misero le mani addosso e lo arrestarono. Uno dei presenti estrasse la spada, percosse il servo del sommo sacerdote e gli staccò l'orecchio. Allora Gesù disse loro: 'Come se fossi un ladro siete venuti a prendermi con spade e bastoni. Ogni giorno ero in mezzo a voi nel tempio a insegnare, e non mi avete arrestato. Si compiano dunque le Scritture! Allora tutti lo abbandonarono e fuggirono'».



Anche il fatto, riferito da tutti gli evangelisti, che Gesù fu condotto immediatamente presso i capi ebraici, lo conferma. Non si può dubitare della legalità formale dell'arresto: le milizie incaricate infatti agiscono al servizio del Sinedrio, arrestano Gesù e lo conducono da Anna, il suocero di Caifa<sup>140</sup>. Quando Giovanni menziona *i servi dei sommi sacerdoti e farisei*, intende certamente uomini che erano al servizio del Sinedrio e che furono da questo autorizzati a procedere all'arresto:

ὁ οὖν Ἰούδας λαβὼν τὴν σπεῖραν καὶ ἐκ τῶν ἀρχιερέων καὶ ἐκ τῶν Φαρισαίων ὑπηρέτας ἔρχεται ἐκεῖ μετὰ φανῶν καὶ λαμπάδων καὶ ὄπλων<sup>141</sup>.

Benché il termine ὄχλος usato da Luca significhi folla, mucchio, massa, non è corretto ritenere che si tratti di un'accozzaglia qualsiasi e improvvisata, perché, quando occorre arrestare un solo individuo disarmato e deciso a non difendersi, una pattuglia di dodici armati può già essere definita un mucchio di uomini:

Ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος ἰδοὺ ὄχλος, καὶ ὁ λεγόμενος Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα προήρχετο αὐτούς, καὶ ἤγγισεν τῷ Ἰησοῦ φιλεῖσαι αὐτόν<sup>142</sup>.

Non si deve, quindi, sopravvalutare la forza numerica della truppa. Se quegli esecutori agivano per incarico e con pieni poteri del Sinedrio, bisogna dire che appartenevano ad una formazione, nelle cui attribuzioni doveva rientrare l'esecuzione degli arresti. Generalmente si pensa che si trattasse di una sezione della guardia del Tempio. Fuori da tale recinto essi venivano impiegati come corpo militare solo in momenti particolari di crisi, come ad esempio sotto l'imperatore Claudio, durante una guerra tra Samaritani e Galilei<sup>143</sup>, e durante la guerra di Giudea, a quanto pare, per la guardia delle mura

---

<sup>140</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. pp. 83-84; C. Nardi, *Il processo di Gesù Re dei Giudei*, Bari 1966, p. 89.

<sup>141</sup> Gv. 18, 3: «Giuda dunque vi andò, dopo aver preso un gruppo di soldati e alcune guardie fornite dai capi dei sacerdoti e dai farisei, con lanterne, fiaccole e armi».

<sup>142</sup> Lc. 22, 47: «Mentre ancora egli parlava, ecco giungere una folla; colui che si chiamava Giuda, uno dei Dodici, li precedeva e si avvicinò a Gesù per baciare.»

<sup>143</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 20, 6, 2.

cittadine<sup>144</sup>. Il Nuovo Testamento lascia intendere chiaramente che, a parte le guardie del Tempio, il Sinedrio aveva a sua disposizione anche forze proprie: esse avevano il compito di mantenere l'ordine pubblico in città e nelle campagne, di eseguire arresti, di condurre gli accusati dinanzi al tribunale, di custodire i prigionieri, di eseguire le sentenze pronunciate dal tribunale ebraico, salvo però le sentenze capitali. Dunque, tra i componenti di queste milizie, bisognerà annoverare i servi dei sommi sacerdoti e dei farisei, entrati in scena nel Getsemani<sup>145</sup>. Il quarto Evangelista, però, oltre a questi, fa partecipare anche un altro gruppo all'azione in questione: egli ci informa che, oltre ai servi del Sinedrio, Giuda avrebbe condotto nel giardino, anche la *σπεῖρα* con il *χιλίαρχος*, che evidentemente ne è al comando<sup>146</sup>. Entrambe le denominazioni fanno pensare, in primo luogo, alla guarnigione romana acuartierata nella fortezza Antonia, che consisteva normalmente in una coorte agli ordini di un tribuno militare. Sta di fatto che la partecipazione di soldati romani all'arresto di Gesù è alquanto inverosimile.<sup>147</sup> In primo luogo, è già sorprendente che nei Sinottici non vi sia traccia di un atto così importante; in base alla loro testimonianza, il drappello incaricato dell'arresto mosse verso il Getsemani, dal luogo di riunione del Sinedrio o comunque per mandato del Sinedrio, e non dall'Antonia o per mandato del procuratore. Inoltre, una *σπεῖρα* constava di circa seicento uomini: una formazione del genere era assolutamente fuori posto al Getsemani. Si potrebbe, bensì, tradurre tale parola anche con "manipolo", reparto che contava da duecento a trecento militari, ma egualmente si sarebbe trattato di uno spiegamento di forze francamente eccessivo per arrestare in segreto un solo uomo. La frase di Gesù: «Ogni giorno Io stavo tra voi nel Tempio ad insegnare, e non mi pigliaste»<sup>148</sup>, mostra che coloro a cui egli si rivolgeva, o almeno i più importanti tra essi, erano Ebrei. Pilato, all'insaputa e senza il benestare del quale, la coorte non poteva essere impiegata, secondo il racconto evangelico non sapeva nulla del caso di Gesù prima che questi fosse portato dinanzi al suo tribunale. Inoltre, e non meno importante, se Gesù fosse stato arrestato con la cooperazione di soldati romani, lo si

---

<sup>144</sup> Ios. Flav., *Bell.*, 5, 6, 3.

<sup>145</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. pp. 71 ss.

<sup>146</sup> Gv. 18, 3-12.

<sup>147</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. p. 77; M. Miglietta, *I. N. R. I.*, cit. p. 34.

<sup>148</sup> Mc. 14, 49.

sarebbe senza dubbio rinchiuso immediatamente in un carcere romano e non, come tutti i Vangeli attestano, consegnato ai gerarchi ebraici. Ancora è da osservare che i due termini in esame ricorrono nella traduzione greca dell'Antico Testamento, detta dei Settanta, per indicare anche formazioni militari giudaiche<sup>149</sup> ed anche Giuseppe Flavio li adopera per indicare truppe giudaiche, per esempio, i soldati agli ordini di Archelao<sup>150</sup>. Per tutti questi motivi, bisogna dunque escludere che milizie romane partecipassero all'arresto<sup>151</sup>. Tuttavia, questo non prova che Giovanni abbia commesso un errore storico: ci si può domandare, infatti, se con le due espressioni citate, egli abbia proprio voluto designare soldati romani. In ogni caso è falso, o per lo meno inesatto, ripetere continuamente che Giovanni menzioni la partecipazione di una coorte romana, infatti, egli non usa affatto l'aggettivo romana; inoltre, se avesse pensato a milizie romane, non si capirebbe assolutamente come egli abbia potuto perdere completamente di vista questo gruppo così importante, o almeno particolarmente interessante, nel seguito del suo racconto: infatti, nel cortile del Sommo Sacerdote, subito dopo l'arresto, si trovano solo gli schiavi ed i servitori del Sinedrio<sup>152</sup>, cioè solo personale sottoposto ai capi ebraici, ed il reparto che conduce Gesù da Pilato è composto solo da Ebrei. Questa interpretazione non è comunque condivisa da altri studiosi, come gli esegeti curatori del cattolico "Nuovo Grande Commentario Biblico" e lo storico John Dominic Crossan che rilevano come Giovanni precisi che tale coorte era comandata da un tribuno, ovvero un alto ufficiale dell'esercito romano, al contrario del manipolo comandato da un centurione, ufficiale di rango inferiore. Secondo tali esegeti, questa aggiunta di Giovanni non è storica, ma può essere un errore di trasmissione delle fonti giovanee oppure può rimarcare la volontà dell'evangelista di dimostrare come Gesù avesse pieno controllo della situazione, appositamente esagerata, creatasi intorno a lui<sup>153</sup>.

---

<sup>149</sup> G. Jossa, *Il processo di Gesù*, Brescia 2002, p. 57.

<sup>150</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 17, 21.

<sup>151</sup> B. Fabbrini, *I capi dei sacerdoti e tutto il Sinedrio*, cit. p. 162.

<sup>152</sup> Gv. 18, 18.

<sup>153</sup> Cfr. J.D. Crossan, *Who killed Jesus?*, Oxford 1995, pp. 80-81; R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Roma 2002, p. 1283.

In conclusione, mentre i Sinottici presentano chiaramente il drappello incaricato dell'arresto come inviato, vale a dire autorizzato dal Sinedrio, senza dare particolari sulla sua composizione, Giovanni distingue due gruppi: quello di uomini appartenenti al tribunale, mandati direttamente al Getsemani dal luogo di riunione del Sinedrio, e quello della guardia del Tempio, comandata dal suo capo che, a sua volta, per ordine del Sinedrio, venne condotta al Getsemani, dal luogo dove era di stanza nel Tempio. Pertanto non si può dubitare della legalità formale dell'arresto: le milizie incaricate di ciò erano al servizio del Sinedrio, la massima autorità indigena, col cui consenso ed ai cui ordini esse agivano. Si può dare per ammesso, benché i testi tacciano al riguardo, che l'ordine dell'arresto sia stato affidato ad uno dei responsabili dell'azione avvenuta quella notte, con maggiore probabilità al comandante della milizia del Tempio. Uno straniero che non avesse la cittadinanza romana e che fosse sospettato di un delitto poteva essere arrestato dalle autorità ebraiche anche in regime di procura, grazie alla loro forza di vigilanza autonoma, poiché i compiti di sicurezza civile e in gran parte anche quelli di repressione criminale nei confronti degli stranieri spettavano di regola, nelle province romane, alle autorità indigene<sup>154</sup>. L'idea che il potere di arrestare un presunto reo di un delitto capitale fosse, nella provincia, riservato al procuratore romano, è senza alcun fondamento<sup>155</sup>. Né alcunché indica che, nell'arresto di Gesù, le norme del diritto penale ebraico siano state violate, né l'ora notturna né il fatto che gli uomini fossero armati possono qui avere importanza. In conclusione, si può rilevare che l'arresto di Gesù fu iniziativa esclusiva delle autorità ebraiche: i poteri di arresto rientravano tra le competenze dell'autorità locale e questa si preparava ad istruire un processo<sup>156</sup>. Dunque, è il governo giudaico, non quello romano, che ha preso l'iniziativa dell'arresto. Il problema di Gesù è, infatti, un problema, interno alla società giudaica del tempo, che non coinvolge direttamente le autorità romane. Il Vangelo di Marco è in questo assolutamente credibile<sup>157</sup>. Quanto a Gesù, secondo il racconto evangelico, egli protestò in un certo qual modo contro l'arresto, ma senza definirlo illegale e

---

<sup>154</sup> Ios. Flav., *Bell.*, 2, 14, 1.

<sup>155</sup> Cfr. J. Juster, *Les juifs dans l'empire romain*, cit. pp. 127 ss.

<sup>156</sup> B. Fabbrini, *I capi dei sacerdoti e tutto il Sinedrio*, cit. p. 162.

<sup>157</sup> G. Jossa, *Il processo*, cit. p. 59.

sottolineandone piuttosto il carattere paradossale: «Come contro un malfattore siete venuti con spade e bastoni per pigliarmi. Ogni giorno io stavo tra voi nel Tempio ad insegnare, e non mi pigliaste»<sup>158</sup>.

#### **2.4 L'interrogatorio dinanzi ad Anna**

Gesù fu incatenato e condotto dal monte degli Ulivi al centro della città; non lo si condusse però subito dinanzi al Sinedrio, ma, come soltanto Giovanni riferisce<sup>159</sup>, dapprima dal sommo sacerdote Anna, figlio di Seth, il quale viene nominato, accanto a Caifa, altre due volte nel Nuovo Testamento come sommo sacerdote<sup>160</sup>. Giovanni cita due comparizioni di Gesù carattere diverso. La prima è presso Anna: *Lo condussero anzitutto da Anna*<sup>161</sup>, cosicché ha luogo un interrogatorio presso il Grande Sacerdote, che sembra essere quello stesso Anna già citato dallo stesso Evangelista<sup>162</sup>. Dopo quest'interrogatorio, leggiamo: *Anna lo mandò legato a Caifa, Grande Sacerdote*<sup>163</sup>. Giovanni riferisce dunque due comparizioni di Gesù, non già dinanzi alle stesse autorità del Sinedrio come Marco e Matteo, ma una volta, di notte, davanti ad Anna, e una, di buon mattino presso Caifa. Non è per ragioni allegoriche che Giovanni ha distinto Anna e Caifa, ma probabilmente perché dispone di ricordi reali che possono essere verificati da una comparazione con il racconto di Luca. Se, illuminati dalla narrazione di Giovanni, infatti, passiamo a Luca, constatiamo che il suo testo è assai facilmente concordabile con quello di Giovanni. A dire il vero Luca non parla che di una seduta, quella del Sinedrio al mattino; ma ciò che racconta della notte si combina agevolmente con la narrazione di Giovanni. Secondo Luca, infatti, Gesù di notte è lì, in un angolo del cortile del Tempio dove viene oltraggiato, schernito da coloro che lo custodiscono. Tutto si spiega facilmente se in questa stessa notte ha luogo un primo interrogatorio

---

<sup>158</sup> Mc.14, 48.

<sup>159</sup> Gv. 18, 12;19, 24.

<sup>160</sup> B. Fabbrini, *I capi dei sacerdoti e tutto il Sinedrio*, cit. p. 162.

<sup>161</sup> Gv. 18, 13.

<sup>162</sup> Gv. 18, 19-23.

<sup>163</sup> Gv. 18, 24.

presso Anna, che si conclude con lo schiaffo di un servo. È chiaro che a questo interrogatorio ufficioso fa seguito una notte di veglia, durante la quale Gesù si trova nel cortile e può guardare Pietro<sup>164</sup>.

Il problema sta nel come concepire questo interrogatorio preliminare dinanzi ad Anna che all'atto del processo non ricopriva più la carica di sommo sacerdote, ma pare tuttavia dal racconto di Giovanni esercitare ancora una grande influenza. In Giuseppe Flavio, che lo chiama Ananos, egli appare come una delle personalità più notevoli dell'aristocrazia sacerdotale di quei tempi. Così commenta Giuseppe Flavio:

[...] τοῦτον δέ φασι τὸν πρεσβύτατον Ἄνανον εὐτυχέστατον γενέσθαι: πέντε γὰρ ἔσχε παῖδας καὶ τούτους πάντας συνέβη ἀρχιερατεῦσαι τῷ θεῷ, αὐτὸς πρότερος τῆς τιμῆς ἐπὶ πλεῖστον ἀπολαύσας, ὅπερ οὐδενὶ συνέβη τῶν παρ' ἡμῖν ἀρχιερέων<sup>165</sup>.

L'ufficio di sommo sacerdote gli fu affidato nel 6 d.C., dal governatore di Siria Publio Sulpicio Quirino e poté essere da lui esercitato sino all'anno 15. I contemporanei giudicarono Anna un uomo prediletto dalla sorte per tanta potenza e tanti onori, ma la tradizione ebraica non si pronuncia sempre in termini favorevoli sulla sua stirpe: prima di tutto si assegnano a lui denunce, intrighi ed un affarismo lontano dall'ambito religioso. Anna dovette senza dubbio i suoi grandi e durevoli successi, non solo al fatto che, essendo ricco, egli ponesse senza alcuno scrupolo la propria ricchezza al servizio dei propri piani, ma anche ad un'inconsueta energia e a grandi doti diplomatiche. Così si spiega perché nel Nuovo Testamento egli compaia sovente in primo piano, nonostante già da molto tempo fosse stato sostituito nella sua carica. Se, d'altra parte, si continua a chiamarlo sommo sacerdote, si deve tener presente che tale titolo restasse anche a quanti non fossero più in funzione attiva di sacerdoti.

---

<sup>164</sup> D. Annunziata, *Il processo contro Gesù: Secondo il Diritto romano e la Bibbia*, cit. pp. 80 ss.

<sup>165</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 20, 198: «[...] Del vecchio Anano si dice che fu estremamente felice; poiché ebbe cinque figli e tutti, dopo di lui, godettero di quell'ufficio per un lungo periodo, divenendo sommi sacerdoti di Dio; un fatto che non accadde mai ad alcuno dei nostri sommi sacerdoti».

Nel Vangelo di Luca si trova conferma del grande potere che Anna esercitava sul Sinedrio quando Caifa era Sommo sacerdote. L'Evangelista, infatti, nel momento in cui narra dell'inizio del ministero di Gesù, enumera le autorità del suo tempo:

Ἐν ἔτει δὲ πεντεκαίδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος, ἡγεμονεύοντος Ποντίου Πιλάτου τῆς Ἰουδαίας, καὶ τετρααρχοῦντος τῆς Γαλιλαίας Ἡρώδου, Φιλίππου δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ τετρααρχοῦντος τῆς Ἰτουραίας καὶ Τραχωνίτιδος χώρας, καὶ Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς τετρααρχοῦντος, ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα, ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην τὸν Ζαχαρίου υἱὸν ἐν τῇ ἐρήμῳ<sup>166</sup>.

L'Evangelista nomina Anna e Caifa come se ci fossero due grandi sacerdoti; più precisamente, egli scrive: *il Grande Sacerdote Anna e Caifa*. Anna appare insomma come il Grande Sacerdote e Caifa come il suo secondo

Anna intraprese da solo l'interrogatorio di Gesù, sia pure in presenza di servitori e forse anche di alcuni anziani del Tempio. Il Sinedrio, in quanto corpo costituito, si riunì solo più tardi, sotto la presidenza di Caifa.

Non bisogna vedere in questa scena un'inchiesta preliminare ufficiale: una cosa del genere era manifestamente ignota alla procedura penale ebraica. Questi tribunali erano competenti per i reati minimi, ed Anna, riconoscendo l'eccezionale gravità del caso, lo avrebbe trasmesso poi al gran Sinedrio. Ciò non è affatto esatto: proprio il Sinedrio, infatti, e non un tribunale locale di second'ordine, aveva deciso l'arresto di Gesù e il suo perseguimento in sede penale per mezzo di un processo capitale; poiché Anna era, egli stesso, membro del Sinedrio, doveva essere già informato in precedenza dell'importanza straordinaria dell'arresto. Il primo interrogatorio non costituisce, dunque, un elemento integrante del processo vero e proprio, ma ha carattere non

---

<sup>166</sup> Lc. 3, 1-2: «Nell'anno quindicesimo dell'impero di Tiberio Cesare, mentre Ponzio Pilato era governatore della Giudea, Erode tetrarca della Galilea, e Filippo, suo fratello, tetrarca dell'Iturea e della Traconitide, e Lisània tetrarca dell'Abilene, sotto i sommi sacerdoti Anna e Caifa, la parola di Dio venne su Giovanni, figlio di Zaccaria, nel deserto».

ufficiale. Questo appare chiaro anche dalle parole dell'Evangelista Giovanni, dove egli dice, al fine di giustificare la traduzione di Gesù da Anna:

καὶ ἤγαγον πρὸς Ἄνναν πρῶτον· ἦν γὰρ πενθερὸς τοῦ Καϊάφα, ὃς ἦν ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου<sup>167</sup>

Ciò dovrebbe significare che alla base di tale traduzione stavano motivi più di carattere privato che giuridico: rimettendo provvisoriamente Gesù ad Anna, Caifa voleva ufficialmente manifestare il suo rispetto per quest'ultimo e, in realtà, calcolava che l'esperienza e la scaltrezza dell'ex-sommo sacerdote sarebbero valse a procurargli il materiale di base per il processo dinanzi al Sinedrio<sup>168</sup>.

Inoltre, così si utilizzava vantaggiosamente l'intervallo di tempo necessario per la convocazione regolare della corte di giustizia. Ad ogni modo, il procedimento preliminare presso Anna non era motivato dal fatto che gli Ebrei considerassero quest'ultimo, nonostante la sua deposizione da parte dei Romani, come l'unico legittimo sommo sacerdote; né è da pensare che Anna non volesse partecipare alla seduta sinodiale come semplice membro, non potendo presiedere la seduta; oppure che si volesse risparmiare al vegliardo l'uscita in una notte fredda<sup>169</sup>. Anche l'ipotesi avanzata da alcuni studiosi che sia stato proprio l'anziano sacerdote il principale fautore dell'arresto sembra poter motivare esaurientemente lo svolgimento di un interrogatorio avvenuto per via preliminare<sup>170</sup>.

Allorché Giovanni aggiunge alla sua osservazione su Anna:

ἦν δὲ Καϊάφας ὁ συμβουλεύσας τοῖς Ἰουδαίοις ὅτι συμφέρει ἓνα ἄνθρωπον ἀποθανεῖν ὑπὲρ τοῦ λαοῦ<sup>171</sup>.

---

<sup>167</sup> Gv. 18, 13: «[...]e lo condussero prima da Anna: egli infatti era suocero di Caifa, che era sommo sacerdote quell'anno».

<sup>168</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. p. 104.

<sup>169</sup> T. Zahn, *Das Evangelion des Johannes*, Berlin 1908, p. 613.

<sup>170</sup> Cfr. G. Ricciotti, *Vita di Gesù Cristo*, Milano 2007 par. 562 ed E. Renan, *Vita di Gesù*, Milano 1863, p. 165.

<sup>171</sup> Gv. 18, 14: Caifa era quello che aveva consigliato ai Giudei: «È conveniente che un solo uomo muoia per il popolo».



Egli vuole manifestamente intendere che entrambi, il sommo sacerdote deposto e quello in carica, giudicavano esser venuto il momento di passare dalle parole, all'azione e di fare tutto il possibile per mettere Gesù, una volta per tutte, nell'impossibilità di nuocere. Ma lo scopo dell'udienza preliminare non fu raggiunto. Anna interrogò il prigioniero sui suoi discepoli e sulla sua dottrina. Egli voleva sentire dalla bocca stessa di Gesù perché quest'ultimo avesse raccolto intorno a sé una schiera di seguaci e quali dottrine particolari propagasse. Difatti, Gesù si distingueva fundamentalmente dai soliti insegnanti, anche per il fatto che non discuteva al pari di essi e non diffondeva cose imparate da altri, ma, sorpassando persino i profeti dell'Antico Testamento, annunciava in modo nuovo la volontà di Dio e con ciò manifestava una sicurezza di sé inconcepibile per il pensiero ebraico, al quale tutto ciò non poteva non apparire blasfemo. Forse Anna, in quest'occasione, cercò di strappare al prigioniero una sorta di confessione personale che aprisse la via all'imminente processo giudaico. Il fatto che egli si interessasse anche dei discepoli, che tuttavia all'atto dell'arresto non erano stati disturbati, indica forse che egli voleva indurre Gesù a dare qualche spiegazione anche sul movimento messianico da Lui provocato; spiegazione che si sarebbe potuta poi utilizzare davanti al foro romano. Egli pensava o fingeva di pensare che Gesù avesse fondato una specie di società segreta con dottrine e fini sospetti. Gesù respinge queste insinuazioni con serena dignità. Egli rammenta il carattere assolutamente pubblico della sua attività: «Io ho sempre parlato palesemente al mondo. Ho sempre insegnato nella sinagoga e nel Tempio, dove s'adunano tutti gli Ebrei, e nulla ho detto in segreto. Perché m'interroghi? Interroga quanti udirono ciò di cui Io parlai loro. Ecco, quelli sanno che cosa ho detto»<sup>172</sup>. Siccome Giovanni sa benissimo che Gesù occasionalmente ha parlato anche ad un uditorio più ristretto, egli vuole dunque far capire che Gesù, con l'affermazione di non aver mai parlato in segreto, intendeva proclamare che tutto il contenuto del messaggio messianico fosse accessibile a chiunque e che, quindi, l'idea di una congiura segreta fosse assurda e infondata. Dal fatto che la predicazione fosse pubblica si deduce l'assoluta superfluità dell'interrogatorio di Gesù, le cui parole sarebbero, dunque, state accolte solo con diffidenza; poiché abbondavano i testimoni

---

<sup>172</sup> Gv. 18, 20; cfr. B. Fabbrini, *I capi dei sacerdoti e tutto il Sinedrio*, cit. p. 163.

auricolari, l'inquisizione si doveva attenere ad essi: l'audizione dei testi fa parte di ogni interrogatorio regolare. Un tono così libero e privo di timore era qualcosa d'inaudito nelle aule dei tribunali ebraici. Come Giuseppe Flavio ci riferisce, gli imputati ebraici avevano cura di ispirare il loro atteggiamento ad un servilismo completo<sup>173</sup>. Essi si presentavano esageratamente umili e timorosi nella parola e nel gesto, vestiti di nero e con i capelli in disordine, cercando in tutti i modi possibili di suscitare la compassione del giudice. Allo spirito limitato e sottomesso di un militare di tribunale, la risposta di Gesù doveva, quindi, apparire irriverente ed ingiuriosa. Poiché egli era sicuro di non incorrere in nessuna ammonizione da parte del suo superiore, il soldato schiaffeggiò con zelo servile l'imputato, dicendogli: «Οὕτως ἀποκρίνη τῷ ἀρχιερεῖ;». Gesù subisce il rimprovero brutale, ma non senza rinfacciarne con calma e chiarezza all'autore, il suo torto: «Εἰ κακῶς ἐλάλησα, μαρτύρησον περὶ τοῦ κακοῦ· εἰ δὲ καλῶς, τί με δέρεις;»<sup>174</sup>.

Non ci è detto come reagì all'accaduto il sommo sacerdote. L'interrogatorio si conclude con un nulla di fatto: Anna, che non riesce ad acquisire alcuna prova nei confronti dell'accusato, fa pertanto incatenare di nuovo Gesù e lo manda a Caifa, sommo sacerdote in carica<sup>175</sup>.

## **2.5 Il sommo sacerdote Caifa e il Sinedrio di Gerusalemme.**

Il dibattito ebbe inizio durante la stessa notte. Marco racconta che il manipolo di guardie accampate nel cortile manteneva acceso il fuoco per difendersi dal freddo notturno<sup>176</sup>. A causa dell'imminente sorgere del sole, occorreva sbrigarsi. Del resto, di regola gli arrestati venivano tradotti in giudizio immediatamente dopo l'arresto, poiché il diritto penale ebraico sembra non aver conosciuto l'arresto preventivo come istituzione normale<sup>177</sup>. Da Caifa si trovavano tutti i sommi sacerdoti, anziani e scribi<sup>178</sup>, riunite, quindi, esattamente le tre categorie che, secondo Giuseppe Flavio,

---

<sup>173</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 14, 9, 4.

<sup>174</sup> Gv. 18, 23: «Gli rispose Gesù: 'Se ho parlato male, dimostrami dov'è il male. Ma se ho parlato bene, perché mi percuoti?'». Trad. CEI 2008.

<sup>175</sup> Gv. 18, 24; cfr. J. Blinzler, *Il processo*, cit. p. 106.

<sup>176</sup> Mc. 14, 40.

<sup>177</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. pp. 111 ss.

<sup>178</sup> Mc. 14, 53.

componevano il Gran Sinedrio. È dunque il tribunale supremo ebraico che d'ora in poi si occupa di Gesù. Accanto al sommo sacerdote in carica, che presiedeva la seduta, avrebbero dovuto essere presenti settanta membri<sup>179</sup>. Questi ultimi fino al 70 circa si radunava in una sala del monte del Tempio. Così spiega il trattato mišnico Middot V,4, che è tutto dedicato alla descrizione del Tempio, in accordo con Sanh XI,2; Pea II,6; Tamid II,5. In relazione al testo giovanneo lo Schürer si dilunga sulla possibilità che si tenessero sedute del Gran Sinedrio nella casa del Sommo Sacerdote. La conclusione, tuttavia, è che in tutta la letteratura rabbinica non si parla mai di sessioni del sinedrio tenute nella casa del Sommo Sacerdote<sup>180</sup>. Riassumendo, i racconti dei Vangeli sembrerebbero essere gli unici testi di estrazione giudaica, nei quali si parla di riunioni del Gran Sinedrio nell'abitazione del Sommo Sacerdote, in un certo contrasto con il resto delle testimonianze extrabibliche sull'argomento. Essi sono invece del tutto del tutto congruenti con l'usanza di chiudere, durante la notte, le porte d'accesso al Tempio, anche se forse nei giorni di festa, come è nel caso della cattura di Gesù, esse venivano riaperte già a partire dalla mezzanotte. L'aggettivo *Gran Sinedrio* si riferisce al fatto che ne esistevano altri minori di ventitré persone, con minori ambiti di giurisdizione, sparsi nel paese, e nei villaggi o, per questioni minori, anche di tre soli membri<sup>181</sup>. Il primo invece era composto di settanta membri appartenenti ai tre gruppi di maggiorenti, ovvero i sacerdoti, gli scribi prevalentemente di estrazione farisaica e gli anziani, oltre al Sommo Sacerdote *pro tempore existens* che ne era anche il presidente e, in conformità alle coordinate giuridiche dell'epoca, era al tempo stesso la massima autorità legislativa, giuridica ed esecutiva<sup>182</sup>.

L'osservazione di Marco, che tutti i sinedriti erano convenuti presso Caifa, non va presa assolutamente alla lettera: a quell'ora insolita alcuni potevano mancare; certamente, però, la riunione raggiungeva il numero legale necessario per la validità della decisioni, infatti Sanh IV,1 dispone che casi comportanti la pena capitale, come

---

<sup>179</sup> Mischnà, Sanh.1, 6.

<sup>180</sup> E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig 1907, pp. 237-267.

<sup>181</sup> Cfr. Sanh 1,1; 4,1

<sup>182</sup> Cfr. Ios. Flav., *Ant.* 20, 10

è di certo quello di Gesù, debbano essere giudicati almeno di fronte a 23 giudici<sup>183</sup>. Il solo partecipante all'assemblea che venga indicato dai Vangeli col suo nome è, per l'appunto, il sommo sacerdote Caifa<sup>184</sup>.

Giuseppe, soprannominato Caiafa, com'è designato in Giuseppe Flavio<sup>185</sup>, dev'essere stato un diplomatico consumato, se è vero che egli riuscì a mantenersi al potere per 19 anni, dal 18 sino al 37 d.C., primato che in tutto quel secolo non fu raggiunto da alcun altro; i procuratori romani, infatti, cambiavano volentieri questi dignitari, poiché spesso approfittavano dell'occasione di una nuova instaurazione per farsi offrire una gratifica dal candidato fortunato. Anche Valerio Grato, procuratore della Giudea dal 15 sino al 26 d.C., e dal quale Caifa ottenne la carica e la dignità, doveva essere corruttibile, poiché, infatti, i tre predecessori di Caifa non furono lasciati in funzione più di un anno<sup>186</sup>. Come Caifa fosse solito procedere senza scrupoli contro tutto quanto potesse minacciare la sua potenza politica è chiaramente dimostrato nella seduta che condusse alla decisione ufficiale della soppressione di Gesù<sup>187</sup>. Di fronte ad un carattere di tal forza, il povero figlio d'artigiano di Nazareth non poteva imporsi, nemmeno quando godeva ancora del favore popolare. Proprio perché minacciava di sottrarre il popolo alla casta dominante, quest'ultimo dovette essere sacrificato alla ragion di stato, come Caifa la intendeva.

Il collegio presieduto dal sommo sacerdote si compone di tre gruppi: i sommi sacerdoti, gli anziani e gli scribi<sup>188</sup>. Il primo gruppo comprende, innanzitutto, coloro che avevano ricoperto in passato la carica di sommo sacerdote. Oltre a questi ex-sommi sacerdoti, almeno altri cinque grandi sacerdoti appartenevano a questo gruppo: il capo del Tempio, il sorvegliante sacerdotale e tre tesoriere del tempio stesso. Il più importante di questi alti funzionari del culto era il primo: egli doveva assistere il sommo sacerdote nelle solennità del culto ed aveva la massima autorità all'interno del Tempio.<sup>189</sup> È

---

<sup>183</sup> Per ulteriori informazioni circa la struttura formale del Sinedrio cfr. C. Nardi, *il processo*, cit. pp. 91-93; G. Firpo, *I Giudei*, in A. Momigliano, A. Schiavone (cur.), *Storia di Roma*, II/2, Torino 1991, pp. 527 ss.; E. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, I-II, Brescia 1987, in particolare I, pp. 441 ss., II, pp. 272 ss.

<sup>184</sup> D. Annunziata, *Il processo contro Gesù: Secondo il Diritto romano e la Bibbia*, cit. pp. 90 ss.

<sup>185</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 18, 2, 2.

<sup>186</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 18, 2, 3.

<sup>187</sup> Gv. 11, 50-53.

<sup>188</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. pp. 114 ss.

<sup>189</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. p. 166.

evidente che in questi ierocrati, uomini di potere, secolarizzati e inclini alla regola, forse incapaci per ciò stesso di accogliere il contenuto fortemente innovativo rispetto alla legge ebraica della predicazione di Gesù, occorre vedere i suoi avversari più spietati e spregiudicati. Il secondo gruppo del Sinedrio, gli anziani, rappresentava le famiglie dei laici più influenti di Gerusalemme; sembra che si trattasse soprattutto di ricchi proprietari terrieri. Uno di essi ci è noto per nome, Giuseppe d'Arimatea, che possedeva fuori dalla cinta della città un terreno con giardino, dove sappiamo che egli fece seppellire Gesù. Benché non conosciamo null'altro sui rappresentanti di questo secondo gruppo, potremmo ammettere che l'aristocrazia laica non avesse mediamente più valore rispetto a quella sacerdotale. Il terzo gruppo, infine, era formato dai rappresentanti della corporazione degli scribi: mentre i sommi sacerdoti e gli anziani appartenevano tutti più o meno alla tendenza sadducea, per bocca degli scribi, invece, si faceva sentire nel governo la voce dei Farisei<sup>190</sup>. Questi ultimi si erano guadagnati con grandi lotte l'accesso al Sinedrio sotto la regina Alessandra-Salomè nel 76 a.C. e da allora avevano saputo far valere sempre più la loro influenza. Se i sommi sacerdoti e gli anziani erano i rappresentanti della classe dominante dei plutocrati, gli scribi erano gli avvocati di quel ceto medio da cui uscivano i più dei Farisei. Al tempo di Gesù, questi dovevano nel Sinedrio avere già un notevole potere, di poco inferiore a quello dei loro avversari sadducei ed è possibile che addirittura li superassero in fanatismo ed energia. Già al primo tentativo di arrestare Gesù, i Farisei costituivano la forza motrice<sup>191</sup>. Poiché guardavano con disprezzo sconfinato la gentaglia che non conosceva la legge<sup>192</sup>, essi non avrebbero avuto altro che un supremo disprezzo per il predicatore incolto di Nazareth ed i suoi seguaci, se la sua lotta aperta contro di loro ed il suo crescente successo tra la popolazione non avessero tramutato il loro disprezzo in odio rabbioso. Tuttavia anche tra di loro v'erano uomini nei quali il sentimento della verità e del diritto non erano morti. Tra questi c'era Nicodemo, il quale, tra l'altro, aveva cercato in un'ora notturna un insegnamento presso Gesù; più tardi, nonostante la sua mitezza, aveva osato fare appello alla coscienza dei suoi colleghi farisei:

---

<sup>190</sup> Cfr. nota 125.

<sup>191</sup> Gv. 7, 32-47; cfr. A. Mordechai Rabello, *E Gesù venne in Gerusalemme*, cit. p. 49.

<sup>192</sup> Gv. 7, 49.

«ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν πρότερον, εἷς ὢν ἐξ αὐτῶν».

Gli risposero bruscamente:

«Μὴ καὶ σὺ ἐκ τῆς Γαλιλαίας εἶ; ἐραύνησον καὶ ἴδε ὅτι ἐκ τῆς Γαλιλαίας προφήτης οὐκ ἐγείρεται. Καὶ ἐπορεύθησαν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ »<sup>193</sup>.

Quest'uomo, dopo la morte di Gesù, portò grandi offerte per una dignitosa sepoltura della salma<sup>194</sup>. Oltre a lui, conosciamo un altro scriba fariseo, che dev'essere stato allora membro del Sinedrio: si tratta di Gamaliele I, celebre dottore della legge, maestro del giovane Saulo di Tarso<sup>195</sup>.

## 2.6 Il dibattimento: le regole processuali.

Sulle modalità di svolgimento del dibattimento dinanzi al Sinedrio, possiamo trarre qualche informazione dalla Mishnà che forse riflette in questi particolari tecnici le condizioni del tempo. Secondo essa, dunque, i sinedriti sedevano in semicerchio su seggi sopraelevati per potersi reciprocamente vedere<sup>196</sup>. Ai due lati dinanzi ad essi stavano due scrivani di tribunale, i quali dovevano mettere a verbale tutti gli argomenti portati pro o contro l'accusato. In mezzo sedevano l'imputato e i testimoni e dietro, disposti in tre file, stavano gli allievi scribi seduti per terra. Solo dopo l'esposizione delle circostanze attenuanti, potevano essere avanzate le aggravanti. Nei processi capitali l'assoluzione poteva essere pronunciata in seguito ad una sola testimonianza favorevole all'accusato, mentre la condanna esigeva le deposizioni concordi di almeno due testi<sup>197</sup>. Poiché quest'ultima disposizione era già fissata nell'Antico Testamento<sup>198</sup>, essa fu certamente applicata nel processo a Gesù. Secondo la relazione di Marco, il

---

<sup>193</sup> Gv. 7, 52-53: «Sei forse anche tu della Galilea? Studia, e vedrai che dalla Galilea non sorge profeta! E ciascuno tornò a casa sua». Trad. CEI 2008

<sup>194</sup> Gv. 19, 39.

<sup>195</sup> Act. 5, 34-39.

<sup>196</sup> Mishnà, Sanh. IV, 3.

<sup>197</sup> Ibid., cfr. B. Fabbrini, *I capi dei sacerdoti e tutto il Sinedrio*, cit. p. 170.

<sup>198</sup> Deut., 17, 6, 19, 15; Num., 35,30; Ios. Flav., *Ant.*, 4, 8, 15.

dibattimento contro Gesù ebbe inizio con l'esame delle prove; tutto il Sinedrio cercava prove contro Gesù per metterlo a morte<sup>199</sup>. Vengono ascoltati alcuni testi separatamente, ma le loro testimonianze sono discordi e quindi inutilizzabili. Qualche studioso parla di testi preparati e comperati<sup>200</sup>, per Blinzler invece si tratta di un possibile errore di regia; altri sostengono che la discordanza tra i testi è indice di serietà della procedura<sup>201</sup>. Mancando testimonianze valide, è Caifa ad interrogare l'imputato: se Gesù avesse riconosciuta come vera almeno una delle accuse le discordanze sarebbero state cancellate, e si sarebbe costruita la base per un'imputazione. Ma Gesù tace, ed il dibattito giunge ad un punto morto. Ciò induce Caifa ad una domanda diretta, quella riguardante la presunta messianicità di Gesù, per capire se questi possa essere accusato di blasfemia.

Parte della dottrina ritiene che per la legge ebraica nessuno possa essere condannato sulla sola sua confessione<sup>202</sup>, ma Miglietta lucidamente rileva che qui non si tratta di confessione o di testimonianza<sup>203</sup>, perché Gesù si rende reo di bestemmia proprio davanti al Sinedrio. Difatti, alla precisa domanda se fosse il Cristo, Gesù risponde: «Io lo sono»<sup>204</sup>, Gesù si dichiara, dunque, dinanzi alle più alte autorità del suo popolo, uguale a Dio: si tratta di una bestemmia pronunciata pubblicamente che giustifica il gesto di orrore di Caifa, che si strappa le vesti dichiarandolo meritevole di morte. Si ricordi che meritevole di morte non significa condannato, ma deferibile al tribunale romano di Pilato, poiché il Sinedrio è privo della potestà di emettere sentenze capitali. Tuttavia, che un verdetto di morte debba essere emesso, è certo; non è semplice, tuttavia, trasformare l'accusa da parte dei sinedriti in un reato che anche il magistrato romano consideri punibile con la morte. Se non si parla di testimoni a discarico, il motivo sussiste nella possibilità che essi mancassero del tutto, sia che non si fossero lasciati entrare sia che nessuno osasse prendere partito per l'accusato dinanzi a coloro che notoriamente lo perseguitavano sia, infine, che per questa seduta notturna,

---

<sup>199</sup> Mc. 14, 55.

<sup>200</sup> R. Gutzwiller, *Gesù il Messia*, Monaco 1949, p. 319.

<sup>201</sup> B. Fabbrini, *Le accuse*, cit.: «[...]il fatto che le accuse dei testimoni, che potevano portare al reato di blasfemia non siano accettate, è prova evidente della serietà di questo processo sinedrite».

<sup>202</sup> Tra i vari: J. Imbert, *Il processo a Gesù*, Brescia 1980, p. 64.

<sup>203</sup> M. Miglietta, *I. N. R. I.*, cit. p. 37.

<sup>204</sup> Mc. 14, 61-62; similmente Lc. 22, 67-70 e Mt. 26, 63-64.

convocata improvvisamente, non si fosse potuto trovare un seguace di Gesù, pronto a testimoniare; i discepoli, infatti, erano fuggiti. Se gli Evangelisti avessero saputo di qualche testimonianza a discarico, sicuramente non l'avrebbero taciuta, poiché una testimonianza del genere non solo avrebbe fornito un contrasto efficace per la condanna finale, ma anche un prezioso punto di partenza per l'apologetica cristiana.

Nel diritto processuale giudaico, che non conosceva un pubblico accusatore, i testimoni servivano anche da accusa. Nonostante l'ora notturna, essi erano già pronti; al pari dei sinedriti, essi avevano potuto esser raggiunti facilmente, poiché l'arresto di Gesù era prevedibile almeno dalla sera prima. Dalla loro pronta apparizione si è dedotto più volte che essi erano stati preparati o addirittura comperati dai sinedriti<sup>205</sup>; ciò ben si accorderebbe col ritratto di Caifa e compagni, ma non si può provare; né si può dedurre molto dal fatto che, in conclusione, i testimoni si rilevarono inutilizzabili per mancanza di accordo nelle loro deposizioni. Si deve considerare che i testimoni dovevano rendere le proprie testimonianze separatamente e oralmente, alla presenza dei giudici e dell'accusato e che le loro dichiarazioni erano giudicate prive di valore, se differivano anche nel minimo particolare.

Vennero dapprima chiamati ed ascoltati un gran numero di testi, di cui altro non si sa, se non che le loro deposizioni furono discordanti e, quindi, prive di validità. A quali avvenimenti o a quali parole di Gesù questo gruppo di testimoni si riferisse, non ci è, dunque, noto. Si può pensare che si parlasse di episodi come la cacciata dei profanatori dal Tempio o l'ingresso in Gerusalemme o le presunte profanazioni del sabato, oppure anche le affermazioni messianiche di Gesù stesso, ma, poiché le fonti non ci offrono nessun elemento sicuro di partenza, è errato fare ipotesi su questo punto. Siccome i primi testimoni non avevano fatto bene la loro parte, ne comparvero alcuni altri - secondo Matteo, due- sulla cui deposizione siamo meglio informati grazie ad un preciso riferimento esistente nel Vangelo di Marco, in cui essi riportano queste affermazioni che Gesù avrebbe pronunciato:

---

<sup>205</sup> R. Gutzwiller, *Jesus der Messias*, Berlin 1949, p. 319.



Ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω<sup>206</sup>.

Effettivamente, Gesù pronunciò un giorno queste parole o altre simili; secondo il quarto Evangelista, il solo che le riferisce nella storia dell'attività di Gesù, esse suonavano così:

Λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν<sup>207</sup>.

Questa frase sibillina, pronunciata davanti al Tempio di Gerusalemme fu interpretata dai discepoli come riferita al “tempio del corpo” di Gesù stesso<sup>208</sup>. I testimoni vogliono naturalmente intenderla come una temeraria minaccia contro il santuario nazionale ebraico.

Se il testo di Marco riporta letteralmente la deposizione dei testimoni e quello di Giovanni le parole di Gesù, gli accusatori diedero, di queste ultime, una versione che sottolineava ancor maggiormente la minaccia: “Io distruggerò/Ἐγὼ καταλύσω” anziché “Demolite/Λύσατε”. Questa imputazione era pericolosa, com'è dimostrato da un episodio della vita di Geremia, il secondo dopo Isaia dei profeti maggiori, risalente al VI secolo a.C., che avendo predicato contro il Tempio fu minacciato più volte dai sacerdoti<sup>209</sup>. Nel caso di Gesù, vi era l'aggravante che egli, almeno secondo l'affermazione dei testi o di uno di essi, non si limitava a parlare di una catastrofe ventura, ma designava espressamente se stesso come colui che l'avrebbe provocata. La distruzione degli edifici destinati al culto era annoverata, in tutta l'antichità, tra i delitti più gravi. Specialmente agli Ebrei, data la posizione unica che il Tempio assumeva nella loro vita religiosa, anche la sola minaccia di un attentato ad esso doveva apparire come un crimine degno di essere punito con la morte; un tribunale malevolo poteva facilmente costruire su di essa un'accusa di bestemmia<sup>210</sup>. Se si fosse giunti, in base a quest'accusa,

---

<sup>206</sup> Mc. 14, 58: «Io distruggerò questo tempio, fatto da mani d'uomo, e in tre giorni ne costruirò un altro, non fatto da mani d'uomo». Trad. CEI 2008; cfr. B. Fabbrini, *I capi dei sacerdoti e tutto il Sinedrio*, cit. p. 173.

<sup>207</sup> Gv. 2, 19: «Distruggete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere». Trad. CEI 2008.

<sup>208</sup> Gv. 2, 21.

<sup>209</sup> Ier. 26, 1-19.

<sup>210</sup> Lev. 24, 16.

ad un verdetto di colpevolezza, vi sarebbe stata un'evidente ingiustizia, poiché, qualunque fosse stato in origine il senso della frase sul Tempio, è chiaro che, durante la sua attività pubblica, Gesù non ha certamente mai avuto l'intenzione di distruggere o far distruggere l'edificio del Tempio. Nella profezia riportata da Marco Gesù non si sogna affatto di dire che egli stesso abbia intenzione di distruggere il Tempio<sup>211</sup>.

Ma la sentenza di morte non si basò affatto su queste parole: Marco dice espressamente che, anche in questo caso, le testimonianze erano discordi - in che misura, non sappiamo - e che, perciò, non avevano valore, sicché l'inchiesta dovette egualmente proseguire<sup>212</sup>.

## **2.7 L'interrogatorio dell'imputato e la condanna da parte dei sinedriti.**

L'audizione dei testimoni non produce, dunque, il risultato sperato dai giudici<sup>213</sup>; si passa, quindi, all'interrogatorio dell'imputato stesso. Gesù deve prendere posizione di fronte alle accuse portate contro di Lui: se egli le riconosce fondate o ne riconosce almeno una, la discordanza tra le testimonianze è neutralizzata e si ha un solido punto d'approdo per la condanna. Il sommo sacerdote, come presidente della corte, procede personalmente all'interrogatorio e, dopo essere sceso nell'emiciclo dove si trova l'accusato con i testimoni, chiede all'imputato: «Non hai nulla da rispondere a quanto questi attestano contro di te?». Gesù non lo degna di risposta, rifiutandosi di dare spiegazioni sui propri atti e sulla propria dottrina, poiché le sue spiegazioni urterebbero sempre contro l'incomprensione e l'ostilità dei presenti<sup>214</sup>. In ciò si realizza in pieno la profezia di Isaia: «Maltrattato ed umiliato, non aperse bocca. Come un agnello condotto al macello, come pecora davanti ai suoi tosatori, egli non aperse bocca»<sup>215</sup>. Il suo ostinato silenzio toglie alla corte la possibilità di ricavare alcunché dalle deposizioni dei testimoni. Avendo constatato che il dibattito è giunto oramai ad un punto morto, Caifa si vede, suo malgrado, costretto a tentare di provocar una decisione per via diretta. Dinanzi al sospetto che l'accusato rivendicasse la dignità di Messia, il sommo sacerdote

---

<sup>211</sup> Mc. 13, 1.

<sup>212</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. p. 121.

<sup>213</sup> B. Fabbrini, *I capi dei sacerdoti e tutto il Sinedrio*, cit. p. 174.

<sup>214</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. p. 122.

<sup>215</sup> Is. 53,7; Act. 8, 32.

pone a Gesù una domanda diretta sulla sua concezione di sé, appunto, come Messia: «Sei tu il Messia, il figlio del Benedetto?»<sup>216</sup>.

L'espressione "figlio del Benedetto", che è il nome di Dio non doveva essere pronunciata da Caifa con una perifrasi, è un'apposizione di "Messia" e ne ha quindi essenzialmente lo stesso senso, cioè quello di titolo d'onore messianico. Siccome il popolo ebraico attendeva un Messia puramente umano, la domanda di Caifa sulla filiazione divina non può essere intesa in riferimento alla stessa essenza divina; il sommo sacerdote vuole soltanto conoscere le pretese messianiche di Gesù.

Gesù deve dunque rispondere se egli è il Messia, il Figlio di Dio. In Marco la risposta è categorica: «Io lo sono, e voi vedrete il Figlio dell'uomo»<sup>217</sup>. In Matteo è fortemente attenuata, così come in Luca: «Tu l'hai detto»<sup>218</sup>. Subito Gesù apporta dunque una correzione e presenta poi il proprio pensiero: «Anzi, io ve lo dico: d' ora in poi voi vedrete il Figlio dell'uomo seduto alla destra della Potenza e venire sulle nubi del cielo»<sup>219</sup>. La sfumatura che apporta Gesù al pensiero del Gran Sacerdote è di enorme importanza; egli gli pone innanzi due testi dell'Antico Testamento. Il primo di questi testi è il Salmo 110: «Il Signore ha detto al mio Signore: Siedi alla mia destra». Gesù riconosce d'essere il Messia, ma non quale attendeva il Gran Sacerdote: egli non è un re guerriero che si pone alla testa dell'esercito, e neppure, semplicemente, un Gran Sacerdote che trasformerà il Tempio. Egli è il Messia di cui parla il Salmo di Davide. Ma Gesù cita anche un altro testo: «venire sulle nubi del cielo». Queste parole son tratte da una pagina del profeta Daniele (7, I 3). In quel passo Daniele descrive anzitutto la sua visione degli imperi della terra, poi egli vede il regno dei santi, degli eletti di Dio ed il loro sovrano che è «come un Figlio dell'uomo che viene sulle nubi». Il regno dei santi avrà come sovrano un essere umano ma di origine celeste, che verrà sulle nubi del cielo. Più di una volta Gesù ha già annunciato d'esser lui il Figlio dell'uomo, e d'esser quindi venuto a realizzare il regno dei santi profetizzato da Daniele. Egli lo ridice qui dopo aver precisato ch'egli sarà, come Davide preannunciava, il Messia seduto presso

---

<sup>216</sup> Mc.14, 1; cfr. Jossa, *Il processo*, cit. p. 90.

<sup>217</sup> Mc 14, 62.

<sup>218</sup> Mt 26, 64.

<sup>219</sup> Ibid.

il Padre, aggiunge che sarà anche il Messia Figlio dell'uomo, cioè l'essere celeste che viene sulle nubi del cielo. In tal modo Gesù non oppone un no radicale alla domanda del Gran Sacerdote. Egli non nega di essere il Messia, ma afferma: «Io lo sono, però non quale voi lo credete»<sup>220</sup>.

Il resoconto di Marco e di Matteo è disposto in modo tale che proprio questa domanda appaia come il punto culminante del processo sino a questo punto svoltosi; Matteo lo sottolinea facendo precedere la domanda del sommo sacerdote da un solenne: «Io ti scongiuro per il Dio vivo, di dirci...»<sup>221</sup>. Non vi è dubbio che dalla risposta di Gesù dipenderà il successo o l'insuccesso dei piani dei suoi avversari. Ciò significa che, se Marco e Matteo descrivono fedelmente l'andamento del processo, e non v'è ragione di dubitarne, i sinedriti erano decisi a considerare Gesù reo confesso nel caso di risposta affermativa; si proponevano, cioè, di considerare l'aperta e chiara rivendicazione della dignità messianica, come un delitto capitale. Per sfuggire a questa inevitabile conclusione, bisognerebbe ammettere che la domanda del sommo sacerdote dovesse solo dare il via ad un'ulteriore inquisizione, nel corso della quale si sperasse di estorcere all'accusato qualche dichiarazione aggravante. Ma la domanda di Caifa non dà affatto l'impressione di mirare a qualche scopo lontano, essa non richiede nient'altro che un sì o un no. Gesù sino ad allora aveva taciuto, era poco probabile che si lasciasse improvvisamente trascinare in un lungo dialogo. Il sommo sacerdote cerca dunque di ottenere a forza una decisione immediata; per lui la domanda posta all'imputato equivale alla richiesta di dichiararsi o meno colpevole. A quest'interpretazione si potrebbe obiettare che i sinedriti non avrebbero avuto il diritto di prendere l'affermazione messianica di Gesù come base per una condanna a morte, ma potremmo ragionare in tal modo solo se ci potessimo fondare sul presupposto che il Sinedrio abbia pronunciato una sentenza equa ed obiettiva, vale a dire che una questione di fatto non può in ogni modo venir risolta con considerazioni aprioristiche. È certo incontestabile che la corte giudaica abbia rispettato le forme legali nella valutazione delle testimonianze, come affermato anche dalla Fabbrini<sup>222</sup>; ciò, però, non significa che,

---

<sup>220</sup> P. Benoit, *Passione e resurrezione del Signore*, Torino 1967, pp. 157-162.

<sup>221</sup> Mt. 26, 63.

<sup>222</sup> B. Fabbrini, *I capi dei sacerdoti*, cit. pp. 172 ss.

anche nell'emissione della sentenza, essa si sia attenuta alla lettera ed allo spirito della legge<sup>223</sup>. Prendere per base di una condanna a morte testimonianze nulle perché contraddittorie, sarebbe stato un principio assai pericoloso. Altro era, invece, dichiarare l'imputato reo convinto di delitto capitale sulla base delle sue ammissioni qualora la legge o la consuetudine lasciassero una certa elasticità per la descrizione di siffatto reato. Di fatto la definizione di bestemmia di cui si accusava Gesù era un qualcosa di estremamente elastico dal punto di vista giuridico, ma il problema è ora di sapere se anche la rivendicazione della dignità messianica potesse essere giudicata come bestemmia<sup>224</sup>. Varie considerazioni suggeriscono una risposta negativa: il Messia atteso dagli Ebrei non era un essere soprannaturale, ma un uomo; si può, dunque, porre in dubbio che quella rivendicazione fosse sentita già come una formale offesa a Dio. Occorre tuttavia soprattutto sottolineare che gli Ebrei non tentarono un processo per bestemmia a nessuno di coloro che in precedenza avevano rivendicato il titolo di Messia: quest'argomento non è però del tutto convincente. Il solo di cui sappiamo con certezza che si spacciò per Messia, Simon Bar Kochba, visse in un'epoca in cui già il diritto penale farisaico-mishnaico aveva cominciato a farsi strada e godette, oltre che della simpatia del popolo, anche di quella di gran parte delle autorità ebraiche, mentre Gesù, per la propria dottrina e la propria azione, era entrato in conflitto insanabile con la classe dirigente. A ciò si aggiunge un'altra circostanza: l'ebraismo attendeva dal Messia che egli si legittimasse come tale. Un Messia prigioniero, abbandonato dai suoi amici, ridotto all'impotenza e consegnato così alla violenza dei suoi avversari era, per esso, un'idea inaccettabile. Un uomo che in una simile situazione si presentava come Messia, come detentore della massima dignità che Dio potesse conferire non poteva essere che uno scellerato, il quale osava schernire le grandi promesse di Dio al popolo della Sua alleanza. Se questo giudizio non si identificava ancora del tutto con l'accusa di bestemmia, ne era, tuttavia, separato solo da un sottilissimo tratto che tale tribunale era disposto a varcare senz'altro con tanto minor difficoltà quanto maggiori erano le sue prevenzioni contro l'imputato. La domanda di Caifa è, dunque, proprio la domanda

---

<sup>223</sup> D. Annunziata, *Il processo contro Gesù: Secondo il Diritto romano e la Bibbia*, cit. pp. 100 ss.

<sup>224</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. pp. 126-127.

decisiva. Tutto dipende, oramai, dalla risposta dell'imputato, dal fatto che egli affermi o neghi. Secondo i Sinottici, Gesù, durante tutto il suo ministero, evitò di designarsi apertamente come Messia<sup>225</sup>; la sua riservatezza era, evidentemente, motivata dal fatto che egli non volesse suscitare le speranze messianiche politico-nazionali dei suoi contemporanei. Nel momento in cui sa di essere al compimento della sua missione, alla presenza dei legittimi, anche se increduli ed indegni, reggitori del suo popolo, egli non esita a rispondere chiaramente alla domanda postagli sulla sua messianità: «Lo sono»<sup>226</sup>.

Vero è che la sua idea del Messia non aveva nulla di comune a quella degli Ebrei, ma il sommo sacerdote non aveva posto la domanda in riferimento ad una determinata idea di Messia, bensì aveva semplicemente chiesto se Gesù affermasse di essere il Messia promesso. Per Gesù, che si mostrava come Colui che avrebbe adempiuto le profezie messianiche, non v'era alcun motivo di ignorare questa domanda di principio e tantomeno v'era ragione di negare la sua testimonianza. Egli riferisce la profezia corrispondente: «E voi vedrete il Figlio dell'uomo assiso a destra della potenza, venire sulle nubi del cielo»<sup>227</sup>. Alludendo a due testi messianici dell'Antico Testamento, egli fa prevedere il suo ritorno onnipotente alla destra di Dio. Con ciò va incontro ad un'obiezione non direttamente espressa ma prevedibile: la sua rivendicazione del titolo messianico mancava di quella legittimazione divina che avrebbe eluso ogni dubbio<sup>228</sup>. Alla fine di tutto, allorché sulle nubi del cielo al fianco di Dio, come il Figlio dell'uomo rivestito di potenza e magnificenza, egli si sarebbe manifestato come il Messia agli uomini - anche a coloro che ora lo stanno giudicando - in maniera convincente; allora gli increduli avranno il segno di cui hanno sempre deplorato la mancanza. Poiché anche gli Ebrei attribuivano al loro Messia, concepito come un uomo, il seggio alla destra di Dio e la venuta sulle nubi del cielo, non si può pensare che i sinedriti intendessero dalle parole di Gesù qualcosa di diverso dalla rivendicazione della dignità messianica e non

---

<sup>225</sup> Cfr. Ps. 110; Dan.7, 13.

<sup>226</sup> Mc.14, 62; cfr. B. Fabbrini, *I capi dei sacerdoti*, cit. p. 176.

<sup>227</sup> Mc.14, 62.

<sup>228</sup> Cfr. su questi aspetti D. W. Chapman, E. J. Schnabel, *The trial and Crucifixion of Jesus. Texts and commentary*, Mohr Siebeck, Tübingen 2015, p.106. Vedi anche C. L. Blomberg, *A response to G R Beasley-Murray on the kingdom*, in *Journal of the Evangelical Theological Society* 35/1 (1992), 31-36 (spec. 33).

avevano bisogno di trovarvi null'altro: Gesù si è apertamente e solennemente presentato come il Messia e, con ciò, ha fornito lo stato di cose che essi erano decisi ad interpretare come bestemmia. L'affermazione netta della sua presenza in nome di Dio e della sua autorità ventura come giudice, governatore, o semplicemente come rivendicato da Dio, è ciò che il sinedrio ritiene offensivo. Non solo Dio vendicherà Gesù, ma lo esalterà fino a un posto in cui condivide l'onore dovuto a Dio. Questa posizione è ciò che la leadership giudea ritiene una pretesa blasfema<sup>229</sup>. Così si giunge alla tempestosa scena finale, che Marco descrive con le parole:

ὁ δὲ ἀρχιερεὺς διαρρήξας τοὺς χιτῶνας αὐτοῦ λέγει· Τί ἔτι χρειάν ἔχομεν μαρτύρων; ἠκούσατε τῆς βλασφημίας· τί ὑμῖν φαίνεται; οἱ δὲ πάντες κατέκριναν αὐτὸν ἔνοχον εἶναι θανάτου<sup>230</sup>.

Si è sostenuto che la violenta reazione del sommo sacerdote sarebbe stata la migliore prova dell'onestà dei suoi propositi, poiché, se egli avesse sospettato o soltanto desiderato la professione di messianità da parte di Gesù, non sarebbe stato sconvolto al punto da stracciarsi i paramenti sacerdotali consacrati<sup>231</sup>. Quest'argomento è del tutto falso: Caifa non poteva in nessun modo tralasciare quei gesti di lutto e indignazione, sia che la sua irritazione fosse spontanea e sincera sia che fosse fittizia ed ipocrita<sup>232</sup>. Inoltre, non è ammissibile che in quella seduta egli avesse indossato le vesti solenni di sommo sacerdote, perché gli ornamenti sacerdotali, negli anni 6-37 d.C., furono custoditi dai Romani nella fortezza Antonia e ne venivano tratti fuori solo per le funzioni liturgiche nei giorni di festa; precisamente, secondo Giuseppe Flavio<sup>233</sup>, sette giorni prima della festa o, al massimo, alla vigilia. Stracciandosi τοὺς χιτῶνας Caifa esprime, dunque, simbolicamente che egli considera la dichiarazione di Gesù come una bestemmia. Questa sua opinione si manifesta, poi, anche in termini chiari: «Che bisogno

---

<sup>229</sup> D. L. Bock, *Blasphemy and exaltation in Judaism and the final examination of Jesus: A philological- historical study of the key Jewish themes impacting Mark 14:61-64*, in *Baker Accademy* (2000), p. 112.

<sup>230</sup> Mc. 14, 63-64: «Allora il sommo sacerdote, stracciandosi le vesti, disse: 'Che bisogno abbiamo ancora di testimoni? Avete udito la bestemmia; che ve ne pare?'. Tutti sentenziarono che era reo di morte». Trad. CEI 2008.

<sup>231</sup> H. Husband, *The Prosecution of Jesus*, cit. p. 201.

<sup>232</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. p. 131.

<sup>233</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 18, 4, 3.

abbiamo più di testimoni? Avete udito la bestemmia». Egli vuol dire che tutti i presenti sono testimoni auricolari di questa dichiarazione il cui carattere blasfemo è incontestabile per lui anche per gli altri membri del Sinedrio, così che la testimonianza altrui è superflua. Evidentemente nessuno dei sinedriti solleva obiezioni contro questa interpretazione delle parole di Gesù. Così Caifa invita i suoi colleghi ad emettere la sentenza: «Che vi appare?». Per la bestemmia la legge mosaica prevedeva la morte per lapidazione<sup>234</sup>. I sinedriti si pronunciano all'unanimità per la condanna a morte.

Nel diritto penale ebraico la sentenza diventava immediatamente esecutiva, ma, al tempo di Gesù, gli Ebrei non avevano il diritto di far eseguire una sentenza di morte; solo il magistrato romano aveva la piena giurisdizione capitale, il cosiddetto *ius gladii*<sup>235</sup>. Per compensare, in certo senso, questa incapacità, alcuni degli Ebrei si misero a maltrattare brutalmente il condannato<sup>236</sup>: gli sputarono addosso, gli bendarono gli occhi, lo percossero sul viso e lo invitarono ironicamente a profetare, a riconoscere, cioè, nonostante gli occhi bendati, chi lo maltrattasse. Marco nomina come partecipanti attivi ai maltrattamenti inflitti a Gesù espressamente i servitori del Sinedrio.

La seduta si concluse con la decisione di tutto il Sinedrio di rimettere Gesù, naturalmente con un atto d'accusa attentamente pensato e formulato ad hoc, al prefetto romano<sup>237</sup>. Il termine della seduta si ebbe al sorgere del giorno<sup>238</sup>.

---

<sup>234</sup> Lev. 24, 16.

<sup>235</sup> B. Santalucia, *Lo portarono via e lo consegnarono*, cit. p. 96.

<sup>236</sup> Mc. 14, 65.

<sup>237</sup> B. Fabbrini, *I capi dei sacerdoti*, cit. p. 178.

<sup>238</sup> Mc. 15, 1.



## Capitolo III

### Il processo a Gesù dinanzi alle autorità romane

#### 3.1 Le ragioni di un doppio processo

Il crimine che i sinedriti imputavano a Gesù, la bestemmia, non costituiva una violazione degli usi culturali ebraici, quindi, non apparteneva ai delitti che la legge romana perseguiva. I sinedriti avrebbero, dunque, avuto poche probabilità di ottenere l'esecuzione di Gesù, se avessero elevato contro di Lui, presso Pilato, l'accusa di bestemmia. Essi avrebbero ottenuto la condanna di costui soltanto disponendosi in condizione di persuadere il governatore che Gesù avesse commesso un crimine degno di condanna a morte secondo la legge romana<sup>239</sup>.

Effettivamente, nel processo che seguirà da qui innanzi, l'accusa di bestemmia non avrà più nessuna parte; al suo posto compare l'accusa di alto tradimento. Dobbiamo, dunque, distinguere due processi indipendenti: un processo religioso, dinanzi al Sinedrio, ed uno politico, dinanzi al *praefectus Iudaeae*<sup>240</sup>. Contro l'opinione che il processo dinanzi a Pilato rappresenti un processo regolare che culmina con una pena per l'imputato si potrebbe opporre che gli Evangelisti non riferiscono chiaramente di una condanna di

---

<sup>239</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. p. 219; cfr. B. Fabbrini, *I capi dei sacerdoti*, cit. p. 180.

<sup>240</sup> R. T. France, *Il Vangelo secondo Matteo*, Chieti 2004, p. 537.

Gesù da parte di Pilato; Marco chiude infatti la sua relazione del processo con queste parole:

ὁ δὲ Πιλάτος βουλόμενος τῷ ὄχλῳ τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι ἀπέλυσεν αὐτοῖς τὸν Βαραββᾶν, καὶ παρέδωκεν τὸν Ἰησοῦν φραγελλώσας ἵνα σταυρωθῇ <sup>241</sup>.

Ma si deve tener conto, qui, del linguaggio popolare degli Evangelisti, da cui non ci si può aspettare un'esatta terminologia giuridica; dimostreremo, più avanti, che le parole di Marco devono essere in realtà intese come una perifrasi per designare la condanna. Se, dunque, il dibattimento dinanzi a Pilato deve essere considerato come un procedimento giudiziario a sé stante, indipendente dal processo sinedriale, si impongono delle domande. Prima di tutto occorre interrogarsi se il processo ebraico abbia, dunque, avuto un senso o un'importanza qualsiasi e perché mai i sinedriti abbiano avviato e svolto un processo contro Gesù benché fossero in anticipo ben consapevoli che una loro condanna a morte non aveva praticamente nessun valore. Sarebbe stato più semplice a tal proposito, considerando del resto il prevedibile risentimento dei discepoli di Gesù, concludere il caso esclusivamente davanti al tribunale romano, che aveva competenza esclusiva per i reati che comportassero la pena di morte<sup>242</sup>.

La prima risposta è che senza dubbio, proprio in quei tempi d'indipendenza limitata, agli Ebrei stava molto a cuore di poter applicare il loro diritto per quanto possibile, anche quando ciò avesse solo un significato teorico, ed un giudizio di morte espresso da un tribunale ebraico non era del tutto privo di valore pratico: esso costituiva già un mezzo per esercitare una forte pressione sul giudice romano; effettivamente gli Ebrei se ne servirono allorché, più tardi, rinfacciarono a Pilato: «Noi abbiamo una legge e secondo questa legge deve morire»<sup>243</sup>. In tal modo, i sinedriti potevano, per così dire, giustificare agli occhi della loro propria coscienza, la spietatezza con la quale sostenevano, dinanzi a Pilato, l'accusa contro Gesù, coll'affermare che costui era, in

---

<sup>241</sup> Mc.15, 15: «Pilato, volendo dare soddisfazione alla folla, rimise in libertà per loro Barabba e, dopo aver fatto flagellare Gesù, lo consegnò perché fosse crocifisso». Trad. CEI 2008.

<sup>242</sup> H. Fischer, *Era necessario che Gesù morisse per noi? Interpretazioni della morte di Gesù*, Torino 2012, pp. 9-10.

<sup>243</sup> Gv. 19, 7.

ogni modo, un criminale degno di pena di morte. Non ultimo motivo, la condanna a morte, fondata esclusivamente sulla legge popolare locale, era un ottimo mezzo per influire, contro Gesù, sull'opinione pubblica: il sorprendente atteggiamento avverso che il popolo manifestò più tardi nei confronti di Gesù, durante il processo dinanzi alla corte romana, ha evidentemente la sua origine principale nel fatto che l'accusato, condannato legalmente dal tribunale indigeno, non era più considerato degno di alcun riguardo. Si vede, ancor più chiaramente, quanto fosse importante l'influsso esercitato sulla pubblica opinione da una sentenza sinodiale, in quanto le grida della folla al processo romano sono da ritenersi acclamazioni, di cui il giudice doveva tener conto, per quanto possibile<sup>244</sup>. La coesistenza di un processo romano e di uno ebraico non deve essere tacciata alla leggera di nonsenso giuridico, come hanno fatto, per esempio, il Rosadi<sup>245</sup> e l'Husband<sup>246</sup>. Certo, secondo il diritto romano, nessuno poteva essere processato due volte per lo stesso reato, ma questo principio giuridico, in sé buono, mira evidentemente al caso normale di due corti giuridiche entrambe romane, non limitate nella loro competenza. Inoltre, nel caso di Gesù, il secondo processo aveva per oggetto un reato diverso da quello del primo. Una soluzione interessante è quella di J.M. Ribas Alba, il quale considera l'attività del Sinedrio come un vero e proprio processo, dai presupposti di legittimità giuridica ebraica, non soppresso dalla presenza di Roma. Con criterio realistico, dunque, si difende l'esistenza di una bipolarità giuridica nella Giudea dei tempi di Gesù, cioè di un concorso di due sistemi perfettamente unificati<sup>247</sup>.

Quanto al problema del perché mai gli Ebrei abbiano intentato un loro proprio processo a Gesù, si deve anche considerare che, evidentemente, essi, in principio, non vedevano ben chiaro su quali fondamenti giuridici avrebbero costruito la sentenza di morte *in itinere*<sup>248</sup>. Essi tentarono, dapprima, di confonderlo per mezzo di testimoni, alcuni dei quali riferirono le sue espressioni sul Tempio. Se si fosse potuto provare che egli avesse veramente minacciato un attentato al Tempio, allora i sinodriti avrebbero potuto sperare che il magistrato romano avallasse e facesse eseguire senz'altro la sentenza ebraica

---

<sup>244</sup> D. Annunziata, *Il processo contro Gesù: Secondo il Diritto romano e la Bibbia*, cit. pp. 120 ss.

<sup>245</sup> G. Rosadi, *Il processo di Gesù*, Firenze 1919, pp. 56-63.

<sup>246</sup> H. Husband, *The Prosecution of Jesus. Its date, History and legality*, Princeton 1916, pp. 79-90.

<sup>247</sup> J.M. Ribas Alba, *Los procesos a Jesús de Nazaret*, in *IAH* 5 (2013), p. 148

<sup>248</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. p. 221.

basata su tale accusa, poiché, in tal caso, Gesù sarebbe stato punibile, anche secondo la legge romana, per violazione della prescrizione sulla protezione degli edifici cultuali<sup>249</sup>. Al contrario, non si poteva prevedere con certezza che il dibattimento dinanzi al Sinedrio avrebbe posto in luce proprio una bestemmia, priva di interesse per il giudice romano, di modo che un nuovo processo sarebbe stato necessario. Ora, gli Ebrei hanno fatto di necessità virtù e con grande abilità hanno trasformato i pretesi motivi religiosi, posti a base del loro processo, in reato politico, al quale il tribunale romano non poteva restare indifferente<sup>250</sup>. Questa trasformazione dell'accusa faceva parte, probabilmente, della decisione di deferire Gesù a Pilato, cui Marco allude in 15,1.

Una cosa è certa, benché non giustifichi le ragioni di un doppio processo, che anche dopo che la Giudea era divenuta provincia romana la giurisdizione civile fu lasciata alle autorità locali ebraiche<sup>251</sup>. In particolare, in questa zona ove Roma aveva potuto apprendere quanto importante fosse il mantenimento delle norme indigene, essa doveva aver deciso di lasciare intatte le istituzioni amministrative locali, i giudici ed il diritto nazionale. I tribunali ebraici della *Iudaea* avevano la competenza di giudicare nelle vertenze tra gli stessi Ebrei, così come sappiamo che in altri luoghi le controversie tra cittadini di una stessa città erano devolute al magistrato locale o al *iudex peregrinus*. È da supporre che tale competenza sia stata riconosciuta anche nel caso in cui si fosse trattato di una controversia tra Ebrei e stranieri. Nonostante, infatti, una non trascurabile diffidenza che si deve avere per alcuni discorsi apologetici in Giuseppe Flavio, non sembra che vi sia serio motivo per dubitare dell'esattezza di una situazione di fatto descritta da quest'ultimo, in ordine al discorso di Tito, generale romano, il quale, interrogandosi sui possibili motivi che avevano spinto gli Ebrei ad una rivolta continua fin quando Pompeo li assoggettò<sup>252</sup>, arriva alla conclusione secondo la quale ne fu causa la stessa mitezza dei Romani, i quali avevano loro concesso di abitare quella terra e di essere governati da re nazionali, conservando, per di più, le patrie leggi e la libertà di

---

<sup>249</sup> Sull'argomento cfr. F. Fasolino, *La tutela dei 'beni culturali' nell'esperienza giuridica romana*, Milano 2020, pp. 45 ss.

<sup>250</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. pp. 220-221; cfr. B. Fabbrini, *I capi dei sacerdoti*, cit. p. 180.

<sup>251</sup> Cfr. M. Sordi, *I cristiani e l'Impero Romano*, Milano 2011, p. 20.

<sup>252</sup> Ios. Flav., *Bell.*, 6, 6, 329.

regolare discrezionalmente non solo i rapporti interni, ma anche quelli con gli stranieri<sup>253</sup>.

Un altro problema importante è quello rappresentato dalle ipotesi che attribuiscono al Sinedrio competenza in materia capitale. Juster<sup>254</sup> ritenne che fosse riconosciuto al Sinedrio il potere di condannare a morte lo straniero che fosse entrato nel Santuario di Gerusalemme, foss'egli anche cittadino romano; ma, dalle fonti risulta che esecutori della sentenza non erano né le autorità romane, né il Sinedrio, bensì la pena di morte veniva eseguita da chi si trovava sul posto ed aveva assistito all'infrazione del divieto. Lo spunto per questa riflessione proviene dal fatto che sia nella *Legatio ad Caium* di Filone<sup>255</sup> sia in Giuseppe Flavio<sup>256</sup> si fa riferimento ad alcuni cartelli ammonitori, esposti ad intervalli regolari lungo la staccionata di pietra che divideva il Santo dei Santi, cui aveva accesso unicamente il sommo Sacerdote, dal vestibolo dei pagani. Scritti in greco ed in latino essi avvisavano che chiunque avesse osato scavalcare la barriera sarebbe stato punito con la morte immediata. Occorre ricordare quella ritrovata nel 1871 da Clermont-Ganneau: "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". Tuttavia che il contenuto dell'iscrizione sia una concessione straordinaria è chiaro dalle parole pronunciate da Tito al momento della conquista di Gerusalemme, così come le riporta Flavio Giuseppe:

[...] οὐχ ἡμεῖς δὲ τοὺς ὑπερβάντας ὑμῖν ἀναιρεῖν ἐπετρέψαμεν, κὰν Ῥωμαῖός τις ᾗ; τί οὖν νῦν, ἀλιτήριοι, καὶ νεκροὺς ἐν αὐτῷ καταπατεῖτε; τί δὲ τὸν ναὸν αἷματι ξένῳ καὶ ἐγὼ χωρίῳ φύρετε<sup>257</sup>.

Quest'aspetto, dunque, non deve in alcun modo confondersi con la possibilità del Sinedrio di condannare a morte. I romani concessero forse questa eccezione

---

<sup>253</sup> Ios. Flav., *Bell.*, 6, 6, 333-334.

<sup>254</sup> J. Juster, *Les juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, Paris 1914, p. 112.

<sup>255</sup> Phil., *Leg.*, 31. 212.

<sup>256</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 15, 417.

<sup>257</sup> Ios. Flav., *Bell.*, 6, 126: "E non vi abbiamo noi concesso di mettere a morte chi l'avesse oltrepassata, anche se si fosse trattato di un romano? E perché ora, o infami, pestate all'interno di essa perfino i morti? Perché contaminate il tempio con sangue straniero e indigeno?"

considerando il ruolo fondamentale che il Tempio svolgeva nel pensiero e nel sentimento religioso ebraico. Se la legge indigena prevedeva la morte per quell'ebreo che in stato di impurità avesse osato varcare il recinto sacro<sup>258</sup>, è evidente che non poteva che essere punito con la pena capitale quel pagano, per se stesso impuro, che si fosse macchiato della medesima ingiuria.

### 3.2 Il rapporto tra il *praefectus Iudaeae* e i rappresentanti del Sinedrio

Mentre il Sinedrio rappresentava un collegio di giudici, il governatore romano era un giudice unico<sup>259</sup>. Gli *assessore*s e i *comites*, che per regola gli si affiancavano, non avevano alcuna potestà giuridica e fungevano solo da consiglieri<sup>260</sup>. Il dibattimento, che per principio era pubblico, veniva introdotto in parte dall'accusa presentata da un privato danneggiato o comunque interessato, in parte dall'inchiesta del magistrato romano in carica<sup>261</sup>. Dopo aver deliberato con i suoi assistenti, il magistrato emanava la sua sentenza, che doveva essere immediatamente eseguita. Il *Praefectus Iudaeae* risiedeva in Cesarea Marittima<sup>262</sup> e, in circostanze speciali, soprattutto nelle solennità ebraiche, si recava a Gerusalemme, qui risiedeva al palazzo di Erode che si trovava nell'angolo nord-occidentale della città. Del procuratore Gessio Floro, si sa con certezza che egli vi abitò e rese giustizia sulla piazza pubblica dinanzi all'edificio.

Φλωρος δὲ τότε μὲν ἐν τοῖς βασιλείοις αὐλίζεται, τῇ δ' ὑστεραία βῆμα πρὸ αὐτῶν θέμενος καθέζεται, καὶ προσελθόντες οἱ τε ἀρχιερεῖς καὶ δυνατοὶ τό τε γωριμώτατον τῆς πόλεως παρέστησαν τῷ βήματι <sup>263</sup>.

I Vangeli chiamano il luogo del dibattito romano contro Gesù “il pretorio”, ciò che in queste circostanze può significare soltanto la residenza ufficiale del governatore. La

---

<sup>258</sup> Cfr. *Lev.* 15, 31; *Num.* 18, 4, 7; 19, 13, 20.

<sup>259</sup> Cfr. B. Santalucia, *La giustizia penale in Roma antica*, Bologna 2015, pp. 160-161.

<sup>260</sup> Cfr. B. Santalucia, *'Accusatio' e 'inquisitio' nel processo penale romano di età imperiale*, in *SCDR* 14 (2002), pp. 351-352.

<sup>261</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. p. 223.

<sup>262</sup> *Ios. Flav., Ant.*, 18, 3, 1; *Bell.* 2, 9, 2.

<sup>263</sup> *Ios. Flav., Bell.*, 2, 14, 8. Floro prese alloggio nella reggia e il giorno dopo, avendo innalzato lì davanti il suo tribunale vi prese posto, mentre affluivano dinanzi a lui i sommi sacerdoti e i notabili e la parte più eletta della cittadinanza.

discussa questione circa il luogo in cui si deve cercare il pretorio di Pilato, cioè se esso sia da identificare con la fortezza Antonia, posta a nord-ovest del Tempio o con il palazzo di Erode, deve essere risolta in favore della seconda ipotesi. Il palazzo era stato costruito da Erode il Grande e decorato lussuosamente. Giuseppe Flavio, che vide l'edificio e fu testimone anche della fine di quelle magnificenze in cenere e rovine, ne dà una particolareggiata descrizione<sup>264</sup>. Dunque, questo palazzo fu il teatro degli avvenimenti drammatici che condussero alla condanna finale di Gesù. Se Pilato si trovava a Gerusalemme proprio per la Pasqua, ciò era dovuto innanzitutto allo scopo di impedire o reprimere disordini o eccessi tra le masse popolari che in quei giorni confluivano da ogni parte. Che Ventidio Cumano, governatore in Giudea dal 52 al 60, e gli altri *praefecti* che lo precedettero fossero a questo scopo presenti alle feste pasquali in Gerusalemme ci viene attestato da Giuseppe Flavio<sup>265</sup>.

I Romani solevano iniziare i procedimenti giudiziari subito dopo il sorgere del sole<sup>266</sup>. Questo poteva essere, per i membri del Sinedrio, una ragione in più per protrarre il loro processo ebraico ancora nella notte, rilevandosi in tal modo un ulteriore argomento da contrapporre alla tesi della Jaubert sulla cronologia dei tre giorni<sup>267</sup>. Allorché, presumibilmente verso le sei del mattino, la seduta fu terminata e fecero legare di nuovo Gesù, poiché doveva venir condotto per la città<sup>268</sup>. Essi, che finora avevano fatto da giudici, contavano di comparire davanti al governatore in veste di accusatori e al tempo stesso di testimoni, perciò condussero il prigioniero alla dimora ufficiale del procuratore. Così si giunse all'incontro tra Gesù e Pilato.

A differenza degli altri procuratori di Giudea, dei quali spesso non sappiamo nulla più del loro nome, su Pilato siamo minuziosamente informati. Pilato, che arrivò in Giudea nell'anno 26 come quinto procuratore romano e che resse questo incarico per 10 anni, mostrò il pugno fermo agli Ebrei sin dall'arrivo. Sino a quel momento, le truppe romane avevano evitato, per riguardo ai sentimenti religiosi degli Ebrei, di inalberare, all'atto

---

<sup>264</sup> Ios. Flav., *Bell.*, 2, 14, 8.

<sup>265</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 20, 5, 3.

<sup>266</sup> Di tale abitudine si legge in Seneca, *De ira* 2, 7, 3: *Haec tot milia ad forum prima luce properantia quam turpes lites, quanto turpiores advocatos habent.*

<sup>267</sup> Cfr. Fabbrini, *I capi dei sacerdoti*, cit. p. 166.

<sup>268</sup> Mc.15,1.

dell'entrata in Gerusalemme, bandiere o insegne con l'immagine dell'imperatore. Ciò dovette sembrare una debolezza fuori posto al nuovo funzionario, il quale fece entrare le truppe di notte con tutte le insegne spiegate. Allorché gli abitanti di Gerusalemme e dei dintorni il giorno dopo videro lo spiacevole evento e si posero in grande agitazione: in vere e proprie schiere affluirono a Cesarea, dove il romano risiedeva e lo supplicarono di togliere quei simboli dalla città santa e di rispettare il diritto dei loro Padri. Cinque giorni e cinque notti rimasero dinanzi al palazzo del procuratore, ma Pilato dichiarò che li avrebbe fatti massacrare se avessero persistito nelle loro richieste, offensive per l'imperatore. Al sesto giorno, finalmente, egli li avviò all'ippodromo, dove teneva in segreto un reparto di truppa sempre pronto. Quando gli Ebrei, quivi giunti, continuarono ad assalirlo con le loro suppliche, egli fece cenno ai soldati, i quali circondarono a spade sguainate la folla, ma l'effetto fu tutt'altro rispetto a quello che il prefetto si aspettava: gli Ebrei si prostrarono col viso a terra, denudarono il collo e gridarono di preferire la morte piuttosto che sopportare quella trasgressione della loro legge. Così a Pilato non rimase altro che cedere ed ordinare che le insegne di guerra fossero tolte dalla città:

Πιλᾶτος δὲ ὁ τῆς Ἰουδαίας ἡγεμὼν στρατιᾶν ἐκ Καισαρείας ἀγαγὼν καὶ  
μεθιδρύσας χειμαδιοῦσαν ἐν Ἱεροσολύμοις ἐπὶ καταλύσει τῶν νομίμων  
τῶν Ἰουδαϊκῶν ἐφρόνησε, προτομὰς Καίσαρος, αἱ ταῖς σημαίαις προσῆσαν,  
εἰσαγόμενος εἰς τὴν πόλιν, εἰκόνων ποίησιν ἀπαγορεύοντος ἡμῖν τοῦ νόμου.  
[...] οἱ δὲ πρηνεῖς ῥίψαντες ἑαυτοὺς καὶ γυμνοῦντες τὰς σφαγὰς ἠδονῆ δέξασθα  
ι 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<sup>269</sup>.

---

<sup>269</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 18, 3, 1: «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 standardi militari, poiché la nostra legge vieta di fare immagini [...] 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». Cfr. anche *Bell.*, 2, 9, 2



Più tardi, in circostanze analoghe, egli suscitò di nuovo una ribellione del popolo contro di lui. Infatti costui fece collocare nel palazzo di Erode, a Gerusalemme, degli scudi votivi dorati che recavano il nome dell'imperatore. Seguirono rimostranze di notabili Ebrei, tra i quali anche quattro figli di Erode. Poiché Pilato non cedette all'insorgere del popolo indigeno, gli Ebrei si rivolsero all'imperatore Tiberio, il quale, dopo aver manifestato al suo funzionario il proprio malcontento, gli ordinò di togliere gli scudi da Gerusalemme e di esporli nel tempio di Augusto a Cesarea<sup>270</sup>. Il terzo scontro di cui ci sono giunti i particolari fu causato dalla sottrazione di denaro dal tesoro del Tempio compiuto da Pilato per la costruzione di una condotta che portasse l'acqua a Gerusalemme. Qui, quando le proteste si fecero più impetuose, i soldati, ad un segnale convenuto, estrassero i randelli di sotto alle tuniche e cominciarono a menarli senza pietà sulla moltitudine, causando anche molte morti:

ὁ δὲ στολῆ τῆ ἐκείνων πολὺ πλῆθος στρατιωτῶν ἀμπεχόμενον, οἱ ἐφέροντο σκυτάλας ὑπὸ ταῖς στολαῖς, διαπέμψας εἰς ὃ περιέλθοιεν αὐτούς, αὐτὸς ἐκέλευσεν ἀναχωρεῖν. τῶν δὲ ὠρμηκότεων εἰς τὸ λοιδορεῖν ἀποδίδωσι τοῖς στρατιώταις ὃ προσυνέκειτο σημεῖον. οἱ δὲ καὶ πολὺ μειζρόνως ἥπερ ἐπέταξεν Πιλάτος ἐχρῶντο πλῆγαῖς τοὺς τε θορυβοῦντας ἐν ἴσῳ καὶ μὴ κολάζοντες οἱ δ' εἰσεφέροντο μαλακὸν οὐδέν, ὥστε ἄοπλοι ληφθέντες ὑπ' ἀνδρῶν ἐκ παρασκευῆς ἐπιφερομένων πολλοὶ μὲν αὐτῶν τὰύτη καὶ ἀπέθνησκον, οἱ δὲ καὶ τραυματῖαι ἀνεχώρησαν. καὶ οὕτω παύεται ἡ στάσις <sup>271</sup>.

Un altro fatto di sangue riferito a Pilato viene menzionato di sfuggita nel Nuovo Testamento. Secondo tale notizia, egli avrebbe fatto massacrare un gruppo di Galilei nel vestibolo del Tempio, durante il sacrificio:

---

<sup>270</sup> Philo, *Leg.*, 38.

<sup>271</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 18, 3, 2: «Egli allora collocò un buon numero di soldati in abiti giudaici sotto i quali ognuno portava il pugnale, e li inviò a circondare i Giudei con l'ordine che si trattenessero. Quando i Giudei erano in un pieno torrente di villanie, diede ai soldati un segnale convenuto ed essi li colpirono molto più di quanto ordinato da Pilato, colpendo ugualmente sia i tumultuanti sia i non tumultuanti; ma i Giudei non calmarono la loro fierezza, e così, colti disarmati com'erano, da uomini preparati all'attacco, molti rimasero ammazzati sul posto, mentre altri si salvarono con la fuga. Così terminò la sommossa».

Παρήσαν δέ τινες ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ ἀπαγγέλλοντες αὐτῷ περὶ τῶν Γαλιλαίων ὧν τὸ αἷμα Πιλάτος ἔμιξεν μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν.<sup>272</sup>

Infine, il suo brutale modo di procedere contro i Samaritani costò a Pilato il suo ufficio e la sua dignità. Nel 36 d.C. uno pseudoprofeta samaritano si impegnò a mostrare ai suoi adepti le sacre suppellettili che Mosé avrebbe sepolto sul monte Garizim e perciò schiere di Samaritani armati si riunirono ai piedi del monte. Pilato inviò subito sul luogo un forte contingente di truppe e fece attaccare l'assemblea; chi non fuggì fu ucciso o fatto prigioniero ed i più ragguardevoli tra i prigionieri vennero più tardi giustiziati. I Samaritani, che non erano per nulla ostili alla dominazione romana protestarono con il legato di Siria, Vitellio, il quale poco dopo richiamò il funzionario a Roma affinché si giustificasse e affidò l'amministrazione di Giudea a Marcello:

Οὐκ ἀπήλλακτο δὲ θορύβου καὶ τὸ Σαμαρέων ἔθνος: συστρέφει γὰρ αὐτοὺς ἀνὴρ ἐν ὀλίγῳ τὸ ψεῦδος τιθέμενος κἀφ' ἡδονῆς τῆς πληθύος τεχνάζων τὰ πάντα, κελεύων ἐπὶ τὸ Γαριζεῖν ὄρος αὐτῷ συνελθεῖν, ὃ ἀγνότατον αὐτοῖς ὁρῶν ὑπείληπται, ἰσχυρίζετό τε παραγενομένοις δείξειν τὰ ἱερὰ σκευὴ τῆδε κατορωρυγμένα Μωυσέως τῆδε αὐτῶν ποιησαμένου κατάθεσιν. οἱ δὲ ἐν ὄπλοις τε ἦσαν πιθανὸν ἠγούμενοι τὸν λόγον, καὶ καθίσαντες ἐν τινὶ κόμῃ, Τιραθανὰ λέγεται, παρελάμβανον τοὺς ἐπισυλλεγομένους ὡς μεγάλῳ πλήθει τὴν ἀνάβασιν εἰς τὸ ὄρος ποιησόμενοι. φθάνει δὲ Πιλάτος τὴν ἀνοδὸν αὐτῶν προκαταλαβόμενος ἰππέων τε πομπῇ καὶ ὀπλιτῶν, οἱ συμβαλόντες τοῖς ἐν τῇ κόμῃ προσυνηθροισμένοις παρατάξεως γενομένης τοὺς μὲν ἔκτειναν, τοὺς δ' εἰς φυγὴν τρέπονται ζωγρία τε πολλοὺς ἦγον, ὧν τοὺς κορυφαιοτάτους καὶ τοὺς ἐν τοῖς φυγοῦσι δυνατωτάτους ἔκτεινε Πιλάτος <sup>273</sup>.

<sup>272</sup> Lc. 13, 1: «In quello stesso tempo si presentarono alcuni a riferirgli il fatto di quei Galilei, il cui sangue Pilato aveva fatto scorrere insieme a quello dei loro sacrifici». Trad. CEI 2008.

<sup>273</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 18, 4, 1: «Anche la nazione samaritana non andò esente da simili travagli. Li mosse un uomo bugiardo, che in tutti i suoi disegni imbrogliava la plebe, e la radunò indirizzandola ad andare in massa sul Monte Garizin, che per la loro fede è la montagna più sacra. Li assicurò che all'arrivo avrebbe mostrato loro il sacro vasellame, sepolto là dove l'aveva depresso Mosé. Essi, dunque, credendolo verosimile, presero le armi e, fermatisi a una certa distanza, in una località detta Tirathana, mentre congetturavano di scalare la montagna in gran numero, acclamavano i nuovi arrivati. Ma prima che potessero salire li prevenne Pilato occupando, prima di loro, la cima con un distaccamento di cavalleria e di soldati con armi pesanti; affrontò quella gente e in una breve mischia, in

L'immagine di Pilato che ci viene dai racconti evangelici della Passione, sembra essere in contrasto insanabile con quella che Filone e Giuseppe Flavio ci danno del suo carattere e delle sue azioni. Se Pilato fu veramente, come sostengono i menzionati autori, un mostro crudele e sanguinario, riesce difficile credere che egli abbia avuto degli scrupoli a mandare al patibolo Gesù; e se veramente egli era di una brutalità così inflessibile, non si capisce bene come mai alla fine si sia lasciato intimidire e indurre a pronunciare una condanna. In realtà, i due scrittori ebraici danno di Pilato un ritratto del tutto unilaterale. L'atteggiamento di Giuseppe Flavio e soprattutto di Filone nei confronti di Pilato è senz'altro ostile: essi rievocano solo fatti ed episodi tali da porre il procuratore in cattiva luce e gonfiano i suoi misfatti veri o presunti.

Sarebbe tuttavia sbagliato voler intendere la narrazione evangelica come se Pilato, nel suo tentativo di salvare Gesù, fosse guidato da considerazioni di giustizia e di umanità. Il suo modo d'agire era determinato essenzialmente proprio da quel suo antisemitismo attestato anche da Filone e Giuseppe Flavio<sup>274</sup>. Dato che disprezzava gli Ebrei, egli coglieva con piacere ogni occasione per far loro sentire quel suo disprezzo egli assumendo *a priori* un atteggiamento d'opposizione. La sua resistenza e diffidenza dovettero rafforzarsi allorché constatò che l'accusato doveva esser messo a morte proprio per quel delitto politico. I rappresentanti di quel popolo recalcitrante e ribelle manifestavano di agire per puro lealismo verso Roma, ma volevano liberarsi di un individuo diventato fastidioso e lui, il funzionario romano, doveva servire da strumento a questo scopo. Così la resistenza di Pilato alla pretesa giudaica diventa comprensibile. Certamente egli dovette confermare questo atteggiamento allorché nell'interrogatorio conobbe meglio Gesù e dovette constatare che non avesse nemmeno lontanamente a che fare con un mestatore politico. Se Pilato, infine, capitolò nonostante tutto, ciò non è affatto in contrasto con la durezza e l'ostinazione dipinte da Filone e da Giuseppe Flavio, perché già l'esito dell'episodio delle insegne militari ci dice che egli era capace di far marcia indietro non appena una resistenza ulteriore si dimostrasse inutile e

---

parte li uccise e altri li mise in fuga. Molti li prese schiavi, tra questi Pilato mise a morte i capi più autorevoli e coloro che erano stati i più influenti dei fuggitivi»

<sup>274</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. p. 235; cfr. Fabbrini, *I capi dei sacerdoti*, cit. pp. 190-191.

pericolosa. I tentativi di contrapporre il ritratto di Pilato fatto da Filone e da Giuseppe Flavio a quello dei racconti evangelici e di invalidare quest'ultimi sono quindi inammissibile <sup>275</sup>.

### 3.3 La delegazione di Caifa e del Sinedrio dinanzi a Pilato

Di centrale importanza, al fine di comprendere l'impostazione evangelica riguardo al processo, è il dialogo che si legge in Giovanni tra Pilato e la delegazione di Caifa e del Sinedrio che porta Gesù al cospetto del prefetto:

«Λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς, καὶ κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν κρίνατε αὐτόν»

Dinanzi a tale affermazione di Pilato i delegati del Sinedrio rispondono:

«Ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα»<sup>276</sup>.

I Vangeli, come già precisato, prescindendo dalle varianti dei singoli autori, sono concordi nell'affermare che Gesù sia stato sottoposto a un duplice giudizio, il primo dei quali avvenne dinanzi al Sinedrio per bestemmia, per essersi proclamato figlio di Dio e per aver proclamato di poter distruggere il Tempio di Gerusalemme e ricostruirlo in tre giorni, e l'altro dinanzi al prefetto romano per lesa maestà, autoproclamandosi re dei Giudei. Nella scena che si svolge all'interno del pretorio descritta dal racconto Giovanni, dall'interrogatorio di Pilato a Gesù, si può cogliere il nucleo giuridico del processo:

Εἰσηλθὲν οὖν πάλιν εἰς τὸ πραιτώριον ὁ Πιλάτος 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 Πιλάτος· Μήτι ἐγὼ Ἰουδαῖός εἰμι; τὸ ἔθνος τὸ σὸν καὶ οἱ ἀρχιερεῖς παρέδωκάν σε ἐμοί· τί

---

<sup>275</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. p. 235-236.

<sup>276</sup> Gv., 18, 31.

ἐποίησας; ἀπεκρίθη Ἰησοῦς: Ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου· εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ, οἱ ὑπηρέται οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο ἄν, ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις; νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν<sup>277</sup>.

Il tema del colloquio è affrontato fin dall'inizio. Si tratta della regalità di Gesù, dell'origine di essa e della sua natura. La prima domanda che il prefetto romano rivolge all'accusato verte sulla sua identità: «Sei tu il re dei Giudei?»; la seconda sulla sua azione: «Che cosa hai fatto?»; la terza è relativa al suo ruolo messianico regale: «Insomma tu sei re?». A livello storico, si deve presupporre che questo fosse il capo di accusa: essersi considerato re dei Giudei, cioè messia politico.<sup>278</sup> Il ruolo esercitato dal Sinedrio è, in questo caso, da assimilare alla funzione istruttoria, ossia legata alla raccolta delle prove a carico dell'imputato al fine di denunciare quest'ultimo per il crimine di *maiestas* alla cognizione del prefetto romano<sup>279</sup>. Solo l'Evangelista Luca riporta l'accusa di aizzare il popolo giudaico al non pagamento dei tributi a Cesare<sup>280</sup>. La tradizione evangelica è anche concorde nel sostenere che, se di fronte al Sinedrio Gesù è giudicato colpevole e meritevole di condanna a morte, nel processo romano Pilato dichiara l'infondatezza dell'accusa politica e pronuncia la condanna per questa stessa accusa solo al fine di compiacere la folla<sup>281</sup>. Per i Vangeli, dunque, il processo avviene su denuncia dei Giudei presso le autorità romane, nella fattispecie dinanzi a Pilato che, benché fosse contrario a condannare a morte Gesù, mette in pratica

---

<sup>277</sup> Gv., 18, 33-37: «Pilato allora rientrò nel pretorio, fece chiamare Gesù e gli disse: 'Sei tu il re dei Giudei?'. Gesù rispose: 'Dici questo da te, oppure altri ti hanno parlato di me?'. Pilato disse: 'Sono forse io Giudeo? La tua gente e i capi dei sacerdoti ti hanno consegnato a me. Che cosa hai fatto?'. Rispose Gesù: 'Il mio regno non è di questo mondo; se il mio regno fosse di questo mondo, i miei servitori avrebbero combattuto perché non fossi consegnato ai Giudei; ma il mio regno non è di quaggiù'. Allora Pilato gli disse: 'Dunque tu sei re?'. Rispose Gesù: 'Tu lo dici: io sono re. Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per dare testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce'». Trad. CEI 2008.

<sup>278</sup> Cfr. G. Segalla, *Giovanni 10*, in AA.VV., *Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali*, 36, Cinisello Balsamo 2003, p. 437.

<sup>279</sup> M. Miglietta, *I.N.R.I.*, cit. pp. 31-32, 52-53, 73, 96, 107-108 nt. 5, 138-140 ntt. 130 e 132, 223, 231, 236-237 e nt. 113.

<sup>280</sup> Luc., 23, 2.

<sup>281</sup> Sulla ricostruzione dei due processi cfr. J. Blinzer, *Il processo*, cit. p. 85 ss.; cfr. J.P. Lemonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée*, Paris 1981, pp. 173 ss.; cfr. F. Millar, *Riflessioni sul processo di Gesù*, in «*Gli Ebrei nell'impero romano*», Firenze 2001, pp. 77 ss.; cfr. M. Sordi, *I cristiani e l'Impero Romano*, cit. pp. 15 ss.

l'esecuzione. Il racconto dei Vangeli esalta a più riprese la resistenza di Pilato e la volontà di quest'ultimo di scagionare il nazareno.

A conferma, inoltre, dell'atteggiamento del prefetto di Giudea ci sarebbe un passo del manoscritto archetipo della versione paleoslava della Guerra Giudaica. Quest'ultimo è una traduzione russa del *Bellum Iudaicum* risalente al Medioevo, che Eisler vorrebbe far dipendere dalla perduta versione aramaica della medesima opera flaviana per l'intermediazione di una traduzione greca<sup>282</sup>. In tale passo si narra, infatti, della denuncia dei capi dei sacerdoti dei Giudei al prefetto Pilato e dell'interrogatorio svolto da quest'ultimo a Gesù, durante il quale poté riconoscere che costui non fosse un malfattore, né un sedizioso, né un procacciatore di dominio, bensì un taumaturgo benefattore<sup>283</sup>:

«Allora apparve un uomo, seppure è lecito chiamarlo uomo [...] faceva miracoli meravigliosi e possenti. [...] Molti del popolo lo seguivano e accoglievano i suoi insegnamenti. Molti animi poi si eccitavano pensando che grazie a lui le stirpi giudaiche si sarebbero liberate dal dominio dei Romani. [...] Vedendo la sua potenza e che faceva tutto ciò che voleva con la sua parola, lo esortavano ad entrare in città, sterminare i Romani e Pilato e a regnare su di loro. Ma questi non se ne curò. Successivamente però, avendo avuto notizia di ciò, i capi giudei si riunirono con i sommi sacerdoti e dissero: noi siamo impotenti e troppo deboli per opporci ai Romani [...] andiamo a riferire a Pilato quanto abbiamo inteso e così non avremo di che preoccuparci; qualora apprendesse ciò da altri saremmo privati dei nostri averi, noi stessi fatti a pezzi e i nostri figli sarebbero dispersi. E andarono ad informare Pilato. E questi mandò i propri soldati e fece uccidere molti del popolo e condurre da lui quel taumaturgo. Avendo indagato sul suo conto Pilato si convinse che quello era un benefattore e non un delinquente, né un facinoroso, né uno che ambisce al potere, e lo rilasciò»<sup>284</sup>.

---

<sup>282</sup> Cfr. R. Eisler, *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ*, 2 volumes, Heidelberg 1929-1930.

<sup>283</sup> *Vom Jüdischen Kriege*, vers. di A. Berendts, libro II, cap IX, pp. 269-270.

<sup>284</sup> La traduzione è tratta da R.E. Van Voorst, *Gesù nelle fonti extrabibliche*, Cinisello Balsamo 2004, pp. 104-105.

Tale episodio così narrato, benché non presenti riscontri in nessun'altra fonte, potrebbe colmare una lacuna evangelica. Difatti, in seguito alla narrazione del miracolo della moltiplicazione, che vede nella moltitudine la volontà dell'elezione di Gesù a re, Matteo e Marco omettono qualsiasi accenno al movimento politico popolare susseguito a quel miracolo; fanno poi passare Gesù ad una peregrinazione per la Fenicia senza darne una ragione. Il motivo risulta indicato dalla menzione della crisi di Cafarnaò fatta dal Vangelo di Giovanni. Quest'ultimo, poi, a sua volta, nel narrare le vicende di Gesù alla festa delle Capanne a Gerusalemme le tronca, salta improvvisamente a raccontare di Gesù alla festa della Dedicazione del Tempio che ebbe luogo nel successivo mese di dicembre<sup>285</sup>. Non è possibile cogliere il motivo di tale interruzione salvo considerare il fatto narrato nel suddetto manoscritto dell'interrogatorio svolto da Pilato, che il Vangelo di Giovanni tralascia, così come Matteo e Marco tralasciano il movimento politico popolare e la crisi di Cafarnaò susseguita al miracolo della moltiplicazione. È quindi importante tener presente la circostanza segnalata da Matteo, che vede la moglie di Pilato mandare a dire al marito, il quale era nel tribunale del pretorio per il giudizio su Gesù, di astenersi dall'aver a che fare con quel giusto<sup>286</sup> e l'episodio raccontato nel medesimo Vangelo in cui Pilato, al cospetto dei capi sacerdoti, dei farisei e di una moltitudine da loro sobillata che tumultuava per la crocifissione del nazareno, si lavò le mani ed esclamò: «Ἄθῶός εἰμι ἀπὸ τοῦ ῥαῖματος τούτου· ὑμεῖς ὄψεσθε»<sup>287</sup>.

Tali episodi evangelici denotano in via implicita che Gesù era già noto in senso favorevole a Pilato e alla moglie di lui. Ed essi conducono a ricordare a questo proposito la notizia del manoscritto paleoslavo, supponendo quindi che Pilato, su un'ostile denuncia del Sinedrio, già si era occupato una volta di Gesù e, con molta probabilità, subito dopo la festa delle Capanne.

Anche la circostanza riportata da Luca, dove Pilato rimette l'accusato per giurisdizione territoriale a Erode Antipa, tetrarca della Galilea, allora pellegrino a Gerusalemme per la Pasqua, denota chiaramente l'atteggiamento restio alla condanna da parte del prefetto

---

<sup>285</sup> Gv. 10, 21-22.

<sup>286</sup> Mt. 27, 19.

<sup>287</sup> Mt. 27, 24.

di Giudea. Pilato obietta a coloro che accusavano e volevano condannato a morte Gesù come ribelle e colpevole di lesa maestà, che il tetrarca Erode non lo aveva ritenuto passibile di pena capitale, e che quindi egli lo avrebbe punito e poi mandato libero<sup>288</sup>. Per la tradizione neotestamentaria, quindi, l'iniziativa del processo fu giudaica e la condanna e l'esecuzione avvennero per opera delle autorità romane. La spiegazione di un'apparente incongruenza proviene dal già citato passo di Giovanni, in cui i Giudei dichiarano, in conformità al diritto vigente nelle province, di non poter eseguire pene capitali. Dovettero, dunque, i capi del Sinedrio ricorrere al tribunale romano per una colpa che prevedeva la pena di morte. Tale impostazione dei Vangeli concorda anche pienamente con i discorsi riportati dagli Atti degli Apostoli che ci conservano una traccia della predicazione primitiva<sup>289</sup>: in tali discorsi è sempre presente il riferimento all'istigazione da parte giudaica e alla resistenza di Pilato.

### **3.4 Il comportamento del *praefectus Iudaeae* dinanzi all'autorità giudiziaria indigena.**

Il *ius gladii* spettava al magistrato romano come unico portatore dell'*imperium*<sup>290</sup>. Era un potere da esercitare tempestivamente per evitare che venissero compromessi gli interessi generali<sup>291</sup>. Se ai sinedriti premeva che il giudizio di morte pronunciato contro Gesù venisse applicato, essi dovevano, dunque, per forza rivolgersi al *praefectus Iudaeae*. A questo punto, sorgono diversi problemi che richiedono uno specifico chiarimento, ovvero quale fosse l'atteggiamento del magistrato romano in un caso del genere: se dovesse senz'altro avallare e far eseguire ogni sentenza di morte regolarmente emessa dal tribunale ebraico o potesse opporsi alla sentenza del sinedrio<sup>292</sup>. Evidentemente non si può ammettere l'idea che vede i legati di Cesare come passivi esecutori delle pene, poiché se i Romani concedevano alle autorità locali il

---

<sup>288</sup> Lc. 23, 5-16.

<sup>289</sup> Act. 2, 23 ss; 3, 13; 7, 52 ss; 13, 27-29.

<sup>290</sup> B. Santalucia, *Lo portarono via e lo consegnarono*, cit. pp. 89-90.

<sup>291</sup> M. Campolunghi, *Gli effetti sospensivi dell'appello in materia penale*, in *BIDR* 75 (1972), p. 210; A. Manfredini, *Ius gladii*, in *Annali Ferrara* 5 (1991), p. 119 ss.

<sup>292</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. pp. 217-218.



diritto di giudicare liberamente un violatore della legge, ciò non significa ancora che essi si prestassero anche a recitare la parte di esecutori ubbidienti ai giudici ebraici. Anche Pilato dice all'accusato che gli Ebrei ritengono colpevole di un delitto capitale secondo la loro legge, che egli possedeva il potere di farlo giustiziare o di rilasciarlo<sup>293</sup>. Senza dubbio, i Romani si riservavano il diritto di ratificare le condanne pronunciate dal tribunale ebraico, ma l'esercizio del diritto di ratifica non era possibile senza che il governatore si fosse, dapprima, orientato egli stesso sul caso in questione e in questa circostanza si doveva, dunque, svolgere un nuovo processo dinanzi al tribunale romano. Spesso si è sostenuto che fosse facoltà del magistrato romano scegliere se far prevalere il diritto indigeno o attenersi alle norme del diritto romano; nel caso del processo a Gesù, il magistrato si sarebbe basato sul diritto ebraico<sup>294</sup>. Ma è estremamente inverosimile che un magistrato romano si sia curato molto di tale diritto, che oltretutto si fondava su principi del tutto diversi da quelli del diritto romano e la cui applicazione corrente presupponeva una formazione erudita, della quale certo nessun prefetto di Giudea era in possesso. Quanto poco le autorità romane si interessassero alla legge giudaica si evince da tre incidenti, riferiti dagli Atti degli Apostoli: allorché Paolo fu denunciato dagli Ebrei di Corinto al proconsole Gallione, fratello del celebre filosofo Seneca, il romano respinse l'accusa, dichiarando: «Se si tratta di discussioni su dottrina e nomi e sulla vostra legge, vedetevela voi! Io mi rifiuto di esser giudice in queste cose»<sup>295</sup>; alcuni anni più tardi, il tribuno Claudio Lisias, a Gerusalemme, prese l'Apostolo sotto la sua protezione, allorché constatò che le accuse elevate dagli Ebrei contro quel cittadino romano si riferivano solo a contestazioni della legge ebraica, e non ad un delitto che meritasse la pena di morte o il carcere secondo il diritto romano<sup>296</sup>; nello stesso modo si comportò, a Cesarea, il governatore Festo, il quale si disinteressò del caso di Paolo quando si convinse che le accuse contro di lui riguardavano solo divergenze ebraiche e non un reato perseguibile dalla legge romana: Festo dichiarò laconicamente che di queste cose non si intendeva<sup>297</sup>.

---

<sup>293</sup> Gv. 19, 10.

<sup>294</sup>T. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899, p. 136.

<sup>295</sup> Act. 18, 15.

<sup>296</sup> Act. 23, 29.

<sup>297</sup> Act. 25, 18-20; cfr. J. Blinzler, *Il processo*, cit. pp. 217-218.

Di fronte a tutto ciò, ci si richiama, a volte, alla concessione fatta agli Ebrei dai Romani, di punire con la morte ogni pagano, anche cittadino romano, che varcasse le barriere del Tempio; ma si tratta manifestamente di una legge eccezionale, che proprio in quanto tale, prova che l'autorità romana non teneva fundamentalmente conto della legge ebraica. Inoltre, il culto ebraico godeva della protezione dello Stato romano, così che le azioni dirette contro tale culto erano punibili anche secondo il diritto romano. Così si spiega, ad esempio, che il procuratore Cumano fece giustiziare un soldato romano che in atto di scherno aveva strappato un rotolo della Thorà.<sup>298</sup>

### **3.5 Trasformazione dell'accusa da parte dei sinedriti: da bestemmia ad alto tradimento.**

Giunti davanti al pretorio, i sinedriti presentarono il prigioniero al prefetto non entrando all'interno dell'edificio, poiché con ciò si sarebbero attirati un'impurità che li avrebbe resi inidonei alla consumazione dell'agnello pasquale<sup>299</sup>; allora Pilato, cui queste particolarità rituali degli Ebrei erano certamente familiari, uscì per incontrarli. Tra lui ed i capi ebraici si svolse un breve dialogo riportato da Giovanni, in cui Pilato esorta i sinedriti a giudicare l'accusato secondo la loro legge, ma questi ultimi rispondono al prefetto: «Noi non possiamo dar morte ad alcuno»<sup>300</sup>.

Il procuratore, dunque, domanda, secondo la regola, in cosa consiste l'accusa contro Gesù. A ciò, gli Ebrei rispondono con asprezza sorprendente. All'inizio dell'interrogatorio di Gesù, Pilato si mostra perfettamente al corrente della ragione dell'accusa, benché l'Evangelista non dica che gli Ebrei avessero informato a riguardo il prefetto romano. Si può tranquillamente concludere che, all'atto della consegna di Gesù, quegli era già stato informato di che cosa lo si imputava. L'accusa riguardava la pretesa da parte dell'imputato di essere il re degli Ebrei; perciò, la domanda di Pilato ai sinedriti ha un senso particolare. Egli vuole indurli ad esprimersi più chiaramente sull'imputazione; si aspetta dunque che essi citino un reato definito di cui l'accusato si

---

<sup>298</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 20, 5, 4; *Bell.*, 2, 12, 2.

<sup>299</sup> Gv. 18, 28.

<sup>300</sup> Gv. 18, 29-31; cfr. B. Fabbrini, *I capi dei sacerdoti*, cit. p. 191.

fosse reso colpevole. Consegnando ai Romani Gesù come *rex Iudaeorum*, gli accusatori avevano formulato un'accusa chiara e che doveva essere colta a volo da qualunque magistrato romano. Che essi mirassero all'esecuzione di Gesù non è espressamente mostrato, per quanto si lasciasse intravedere col designare Gesù come reo di *maiestas*<sup>301</sup>. Pilato lascia intendere che non si tratti di delitto passibile di morte ed incita gli Ebrei, quindi, a giudicare l'accusato secondo la loro propria legge: essi potevano benissimo giudicare liberamente in processi non capitali. Se Pilato avesse sospettato che essi mirassero alla morte di Gesù, le sue parole avrebbero avuto naturalmente un senso del tutto vano: egli doveva sapere altrettanto bene quanto loro che gli Ebrei non possedevano più il *ius gladii*. Così i sinedriti, dopo l'invito di Pilato a giudicare l'accusato secondo la loro legge, sono costretti a rendere manifesta la volontà di giustiziare Gesù rimarcando di non essere autorizzati a farlo avendo perduto la pienezza della giurisdizione capitale. È a questo punto che Pilato acconsente ad entrare nel merito del caso e comincia ad interrogare il nazareno. Secondo la concorde testimonianza dei quattro evangelisti, la prima domanda che Pilato rivolse a Gesù fu: «Sei tu il re dei Giudei?»<sup>302</sup>. Questa domanda mostra che, già in anticipo, il magistrato romano era stato messo a conoscenza di un'accusa da parte degli Ebrei in questo senso; ciò deve essere accaduto, come si è detto, al momento dell'introduzione di Gesù nel pretorio.<sup>303</sup> Luca pone all'inizio del suo resoconto sul processo la presentazione dell'accusa da parte dei sinedriti e con ciò, senza dubbio, riproduce con maggior precisione il racconto degli altri Evangelisti, sia ch'egli attinga qui da una fonte particolare sia che chiarisca semplicemente il racconto più specifico di Marco. La versione di Luca è chiaramente la più incline a dare a quest'accusa un contenuto puramente politico: un'imputazione di questo genere viene presupposta anche dagli altri Evangelisti, allorché essi prestano a Pilato, nella sua domanda sulla pretesa di messianità, una formulazione politico-giuridica. L'espressione "re dei Giudei" è la forma secolarizzata, trasferita sul piano profano-politico, per Messia o per il titolo messianico di "re di Israele", già per suo conto rivestito di una tinta politica un po' più marcata. Il motivo che spinge i sinedriti

---

<sup>301</sup> A. Guarino, *Storia del diritto romano*, Napoli 2001, pp. 280, 422, 443.

<sup>302</sup> Mc. 15, 2; Mt. 27, 11; Lc. 23, 3; Gv. 18, 33.

<sup>303</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. p. 248.

a questa accusa è evidente: al delitto religioso della bestemmia il magistrato romano non si sarebbe interessato, mentre non poteva restare indifferente all'accusa che Gesù pretendesse di essere il re dei Giudei<sup>304</sup>. Considerando l'aspirazione del popolo ebraico alla libertà e all'indipendenza, aspirazione ben nota ai Romani, Pilato dovette vedere in tale rivendicazione un tentativo di rovesciamento del regime, dunque di alto tradimento. Non dovrebbe essere necessaria nessuna prova per dimostrare che con questa deformazione dell'accusa i sinedriti avessero coscientemente compiuto un falso grossolano: essi dovevano sapere che il titolo "re dei Giudei", specialmente nel concetto del funzionario romano, significava qualcosa di essenzialmente diverso dalla qualifica di Messia che Gesù aveva per sé professata. Proprio per tale motivo essi lo avevano bollato come bestemmiatore, perché la sua messianità sembrava carente di conferme provenienti da manifestazioni esteriori di potenza ed era, dunque, di natura interiore, apolitica, spirituale. Essi avevano condannato Gesù nel loro processo perché non corrispondeva alla loro idea messianica esteriore, colorita di nazionalismo. Volevano che fosse condannato dal tribunale pagano per le rivendicazioni che egli avrebbe sollevato proprio nel senso del loro ideale nazionale di Messia<sup>305</sup>.

Alla domanda di Pilato se mai avesse pronunciato di essere il re dei Giudei Gesù avrebbe risposto in modo affermativo e sicuro, poiché nulla era più lontano da lui che la rivendicazione di un regno terreno e secolare; non poteva, però, nemmeno affermare il contrario, poiché, grazie alla coscienza della propria messianità, egli si sapeva, in certo senso, veramente re dei Giudei. Perciò, rispose affermativamente, ma con una riserva che alludeva alla particolare sua concezione della regalità: «Σὺ λέγεις»<sup>306</sup>.

Se in questa formula vi fosse stata un'affermazione decisa, illimitata, Pilato avrebbe dichiarato chiusa l'inchiesta e pronunciato la sentenza<sup>307</sup>. Al contrario, con quella risposta, Pilato avrebbe dovuto dare la parola agli accusatori per potersi meglio orientare: i sommi sacerdoti colsero l'occasione per inasprire le loro accuse. Soltanto l'Evangelista Luca ci fornisce particolari al riguardo. I sinedriti, sin dall'inizio,

---

<sup>304</sup> D. Annunziata, *Il processo contro Gesù: Secondo il Diritto romano e la Bibbia*, cit. pp. 130 ss.

<sup>305</sup> Ibid.

<sup>306</sup> Mc. 15, 2.

<sup>307</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. pp. 248-249.

presentarono tre capi d'accusa: Gesù avrebbe sollevato il popolo, avrebbe trattenuto il popolo dal pagare la tassa imperiale, si sarebbe spacciato per il Messia-re. Allorché Pilato, dopo l'interrogatorio di Gesù, restava ancora indeciso, essi ritornarono sul primo punto d'accusa: egli istigava alla rivolta il popolo con il suo insegnamento, avendo incominciato dalla Galilea, sino a qui<sup>308</sup>. Dei tre punti, il secondo è una menzogna manifesta: dopo la prova della pericope del denaro dell'imposta Gesù si è allontanato chiaramente dagli ambienti nazionalistici che incitavano a rifiutare il tributo.<sup>309</sup> Secondo le diverse versioni del racconto, alcuni personaggi decisero di mettere in difficoltà Gesù chiedendogli se gli Ebrei dovessero o meno rifiutarsi di pagare le tasse agli occupanti Romani. Nel racconto di Luca si specifica che, evidentemente attendendosi che Gesù si sarebbe opposto al tributo, essi intendevano consegnarlo all'autorità e al potere del governatore. I Vangeli sinottici raccontano che gli interlocutori si rivolsero a Gesù lodandone l'integrità, l'imparzialità e l'amore per la verità, poi gli chiesero se fosse o meno giusto per gli Ebrei pagare le tasse richieste da Cesare. Gesù, dopo averli chiamati ipocriti, chiese loro di produrre una moneta buona per il pagamento<sup>310</sup> e poi di chi fossero nome e raffigurazione su di essa; alla risposta che si trattava di Cesare, rispose: «Ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ»<sup>311</sup>

Anche l'accusa di sobillazione del popolo è uno svisare i fatti, in quanto il movimento religioso provocato da Gesù non rivestiva alcun carattere politico<sup>312</sup>. Dopo aver sentito i sommi sacerdoti, Pilato invitò l'imputato a prendere posizione. Con sua meraviglia, costui rinunciò a pronunciarsi sulle accuse.

È cosa certa che Pilato, dopo l'interrogatorio di Gesù e l'esposizione d'accusa dei sinedriti, non credeva ad una colpa dell'imputato<sup>313</sup>. È pur vero che, per Marco, il procuratore aveva riconosciuto che i sommi sacerdoti agivano per invidia; si potrebbe anche pensare che l'antisemita Pilato volesse mostrare ai capi ebraici quanto poco gli

---

<sup>308</sup> Lc. 23, 5.

<sup>309</sup> Mc.12, 13-17.

<sup>310</sup> E. Bammel, C. F. D. Moule, *Jesus and the politics of his day*, Cambridge 1985, pp. 242-243.

<sup>311</sup> Mc. 12, 13-17; Mt. 22, 15-22; Lc. 20, 20-26.

<sup>312</sup> Gv, 6, 15.

<sup>313</sup> Lc. 23,4; Mc. 15, 5-9.

importasse della loro testimonianza; tuttavia, il comportamento del procuratore resta enigmatico. Gesù si era proclamato, se pure con una lieve restrizione, Messia-re; aveva rifiutato di giustificarsi quanto alle altre accuse. Stando così le cose, era difficile per Pilato poter contestare ostentatamente la colpa dell'imputato. Dal fatto che Gesù desse un senso circoscritto alla sua confessione, Pilato non poteva ancora dedurre che egli non pensasse ad un regno politico. Se, tuttavia, il prefetto romano alla fine esprime la convinzione che l'imputato non fosse reo di alto tradimento, ciò significa che egli deve aver appurato qualcosa della natura particolare delle rivendicazioni regali di Gesù. Infatti, secondo il brano giovanneo, Gesù, nel corso di un dialogo col proprio giudice all'interno del pretorio, gli avrebbe spiegato la natura spirituale-religiosa della sua regalità<sup>314</sup>, dialogo importante testualmente al fine di una maggior comprensione dei termini, pressoché vaghi, dell'accusa romana - se di accusa romana si possa già parlare - e di quelli della difesa.

Alla domanda se egli fosse il re dei Giudei, Gesù rispose: «Tu lo dici da te o altri te l'ha detto di me?». Ribatté Pilato: «Sono forse Giudeo? La tua gente ed i gran sacerdoti ti consegnarono a me. Che hai fatto?». Ed ora Gesù spiega la sua rivendicazione di regalità, sotto forma negativa: «Il regno mio non è di questo mondo. Se il mio regno fosse di questo mondo, certo i miei ministri avrebbero combattuto perché non fossi dato in potere dei Giudei; ma il mio regno non è di quaggiù».

Pilato riconosce giustamente che Gesù, indirettamente, risponde in modo affermativo alla sua domanda: «Dunque tu sei un re?». Gesù risponde confermando la sua regalità e in modo esplicito ne spiega la sua idea; dal lato positivo: «Tu lo dici, Io sono re. Io per questo sono nato e per questo son venuto nel mondo, a rendere testimonianza alla verità. Chi è dalla verità, ascolta la mia voce». La sua pretesa alla sovranità come re si perfeziona nel fatto che egli annuncia la rivelazione divina e conduce alla vittoria la causa di Dio. A questo punto, Pilato interrompe il colloquio con lo scettico interrogativo: «Che cosa è verità?». Ma, se anche non può capire l'idea di un regno della verità, Pilato è convinto che quest'uomo non sia un delinquente politico. Egli lo

---

<sup>314</sup> Gv. 18, 33-38; cfr. B. Fabbrini, *I capi dei sacerdoti*, cit. p. 191.

ritiene un sognatore innocuo e degno di compassione<sup>315</sup>. Dunque, dichiara ciò, subito dopo, agli Ebrei: «Io per me non trovo in Lui colpa alcuna»<sup>316</sup>.

### **3.6 Il deferimento al tetrarca di Galilea: una possibile *ratio*.**

Dopo essersi convinto dell'innocenza dell'accusato, Pilato avrebbe dovuto immediatamente rilasciarlo; non lo fece, e da ciò si origina la sua colpa. Egli, tuttavia, cercò di liberare Gesù, ma lo fece solo per vie traverse<sup>317</sup>. Evidentemente, considerata la caparbia mostrata dai sinedriti, egli ritenne arrischiato prenderli di petto con un reciso rigetto della loro denuncia. Sapeva, per esperienza, quanto spiacevole potesse divenire, anche per un uomo del suo rango, il fanatismo ebraico; probabilmente era anche chiaramente cosciente del fatto che la sua posizione, dopo le irregolarità già commesse, non era delle più solide. Comunque, gli mancavano le qualità essenziali di buon giudice: fedeltà alle proprie convinzioni, fermezza, inflessibilità. In tutto, egli fece tre tentativi più o meno decisi per strappare Gesù agli accusatori. Al primo tentativo fu indotto dalla dichiarazione degli Ebrei che Gesù portasse il popolo alla rivolta col suo insegnamento, incominciato in Galilea e continuato sino ad allora. Alla parola Galilea, Pilato s'informa se Gesù sia di lassù. Potrebbe a questo punto esservi una contraddizione con il Vangelo di Luca, secondo cui Gesù nacque a Betlemme<sup>318</sup>. La contraddizione, tuttavia, si attenua interpretando a buon diritto l'interrogativo di Pilato come riferimento al *domicilium* e non all'*origo*<sup>319</sup>. Dopo aver appreso che l'accusato è suddito del tetrarca Erode Antipa, che in occasione della Pasqua risiede proprio a Gerusalemme, decide di deferire l'accusato a quest'ultimo<sup>320</sup>. Di un viaggio a Gerusalemme di Erode in occasione di una festa ebraica parla anche Giuseppe Flavio<sup>321</sup>, ma che i motivi per cui il Tetrarca si recasse a Gerusalemme per la Pasqua dell'anno 30 fossero puramente religiosi è difficilmente credibile. È assai più ragionevole ritenere che le ragioni del viaggio fossero di tipo politico, poiché nell'ultima festa pasquale (29

---

<sup>315</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. pp. 251-252.

<sup>316</sup> Gv. 18, 38; Lc. 23, 4.

<sup>317</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. p. 253.

<sup>318</sup> Lc. 2, 1

<sup>319</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. p. 254.

<sup>320</sup> Lc. 23, 6-12.

<sup>321</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 18, 5, 3.

d.C.) i militari romani avevano attaccato i pellegrini galilei<sup>322</sup>. Il sovrano galileo, dunque, poteva avere ritenuta indispensabile la sua presenza personale a Gerusalemme. Pilato non era obbligato a compiere questo deferimento, ma vi si decise spontaneamente nella speranza di liberarsi di quello scomodo caso giudiziario. Di fatto la competenza di Antipa, principe di clientela romana, rivestito di alta autorità giudiziaria, concorreva con la sua, quanto ad istanza personale e, almeno in parte, anche in quanto *forum delicti commissi*<sup>323</sup>. Inoltre, sembra che egli si ripromettesse da quest'atto di cortesia diplomatica un buon effetto sui suoi rapporti con Antipa allora piuttosto tesi; difatti l'accaduto ebbe come risultato, almeno, una comunicazione di tipo politico da quel giorno tra il prefetto e il re indigeno<sup>324</sup>. Pilato probabilmente attendeva da Erode un'assunzione diretta del processo oppure solo un parere. Le opinioni sono discordi. Che Pilato si aspettasse solo un parere da parte del tetrarca territoriale di Gesù, potrebbe essere provato dal fatto che Erode difficilmente aveva il diritto di esercitare la giustizia in una città non appartenente al suo territorio. Se per principio era vietato ai governatori di esercitare qualsiasi funzione di tipo ufficiale fuori dai confini della loro provincia, secondo il giureconsulto Paolo *praeses provinciae in suae provinciae homines tantum imperium habet, et hoc dum in provincia est: nam si excesserit, privatus est*<sup>325</sup>. Si deve pensare che anche al tetrarca di Galilea non fosse permesso di esercitare la giustizia nell'ambito della provincia di Giudea. Ma si potrebbe anche pensare che eccezioni a questa regola fossero tollerate e che il sovrano di Galilea potesse giudicare nel suo palazzo di Gerusalemme gente del suo territorio, se il prefetto di Giudea gliene dava espressamente procura. Soprattutto, però, si può ammettere che Pilato contasse che Erode volesse giudicare l'accusato dopo il suo ritorno in patria. Comunque, sulla base dei Vangeli, sembra più sostenibile l'opinione che Pilato non volesse semplicemente un parere, ma sperasse in una liquidazione della faccenda da parte di Erode<sup>326</sup>. Il prefetto intendeva, come si è già affermato, liberarsi di quel fastidioso processo; quindi, un parere, quale che fosse, non avrebbe allontanato il suo impegno da quella vicenda

---

<sup>322</sup> Lc.13, 1.

<sup>323</sup> T. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, cit. p. 142.

<sup>324</sup> Cfr. J. Blinzler, *Il processo*, cit. p. 255; M. Miglietta, *I. N. R. I.*, cit. p. 143.

<sup>325</sup> *Dig.* 1, 18, 3.

<sup>326</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. p. 255.



giudiziaria. Appare decisiva, a questo proposito, una dichiarazione di Pilato alla fine dell'episodio: allorché più tardi Gesù gli fu ricondotto, egli dichiarò che Erode non aveva trovato in Lui alcuna colpa dal momento che aveva rimandato indietro l'accusato<sup>327</sup>. Dunque, dal rinvio di Gesù da parte di Erode, Pilato desume che questi lo considerasse innocente. Tale dichiarazione non avrebbe avuto ragion d'essere se Pilato avesse richiesto al tetrarca solo un parere, poiché, in questo caso, Gesù avrebbe dovuto essergli comunque rimandato. Le parole del procuratore significano, dunque, che se Erode avesse ritenuto l'accusato colpevole, non l'avrebbe rimandato indietro, ma trattenuto per fargli - allora o più tardi - il processo.

Se Pilato confidava nel potere giurisdizionale del tetrarca di Galilea affinché avocasse a sé il processo di Gesù, ci si deve chiedere ulteriormente quale sentenza il governatore romano avrebbe potuto aspettarsi da Erode. Sembra che egli contasse su di un'assoluzione: egli stesso non era stato convinto dalle accuse ed era prevedibile che ad Erode non si presentassero argomenti molto più solidi. Al contrario, una difficoltà non irrilevante è in contrasto con l'ipotesi che Pilato contasse su una condanna da parte di Erode: sarebbe stato insensato, da parte del prefetto di Giudea, passare ad altri un processo riguardante un preteso ribelle contro il proprio imperatore, per di più prevedendo, da parte del nuovo giudice, l'emissione di una sentenza di colpevolezza. Il Miglietta ritiene che si sia trattato di una richiesta, da parte di Pilato, di un parere sui fatti: Pilato intese, come giudice, venire a conoscenza degli elementi caratterizzanti la condotta di Gesù, in quanto l'accusa era di "sollevare il popolo, cominciando dalla Galilea", territorio rientrante nella *iurisdictio* di Erode; ed inoltre, come politico, riconciliarsi con il proprio vicino<sup>328</sup>. Egli non condivide l'opinione secondo cui Pilato abbia voluto scaricare definitivamente la risoluzione del caso al tetrarca di Galilea, poiché se si fosse trattato della richiesta di un parere definitivo, Pilato non avrebbe poi potuto procedere alla condanna di Gesù, ma avrebbe dovuto assolverlo dal momento che Erode non aveva trovato alcuna colpa a suo carico. In fin dei conti niente impediva a Pilato di inserire incidentalmente nel corso del processo la richiesta di un consulto ad

---

<sup>327</sup> Lc. 23, 15.

<sup>328</sup> M. Miglietta, *I. N. R. I.*, cit. p. 124.

Erode circa il fondamento delle imputazioni in capo all'accusato, giacché esistevano certo le norme procedurali, ma l'organo di applicazione e quello di controllo spesso coincidevano. Questo potrebbe essere il caso relativo al racconto di Luca<sup>329</sup> senza dover in esso necessariamente scorgere un concorso di competenze tra il foro della prefettura e quello della tetrarchia; ipotesi quest'ultima che risponderebbe ad eccessiva rigidità dogmatica. Dunque, nell'invio ad Erode può benissimo vedersi un atto di cortesia tra poteri, motivato dal tentativo di recuperare un'amicizia.<sup>330</sup>

Dunque, dal palazzo di Erode Gesù fu condotto da un drappello di guardie, cui si unirono anche membri del Sinedrio, al palazzo degli Asmonei, situato poco lontano, dove era solito abitare Erode Antipa quando si tratteneva a Gerusalemme. Contro Gesù, la cui attività, almeno agli inizi, si svolgeva nella regione del lago di Genesaret, in territorio dunque prevalentemente Galileo, Antipa non prese mai alcun provvedimento. A questo punto della vicenda, per la prima ed ultima volta, sovrano e suddito s'incontrano faccia a faccia: l'uno, uomo di potere, alla soglia della vecchiaia, indifferente dal punto di vista religioso, almeno da quando era stato educato nella capitale del mondo pagano, amante degli edifici sontuosi, dei banchetti opulenti e di ogni altra specie di godimento, diplomatico astuto e al tempo stesso devoto all'edonismo, l'altro, figlio di un artigiano della piccola Nazareth, giovane, apparentemente incolto ed inesperto, un suddito come tanti altri, indegno di qualsiasi particolare attenzione se non si raccontassero strane cose sui suoi fatti e detti. Ed ecco proprio la caratteristica di questo principe frivolo: egli s'interessa dapprima solo di quel fenomeno d'uomo che ha dinanzi e sembra dimenticarsi totalmente della ragione per cui Gesù gli è stato condotto. Con un profluvio di parole, egli lo incalza per sapere qualcosa di più sulle sue forze misteriose e per essere, se possibile, egli stesso testimone di un miracolo. Egli metteva Gesù sullo stesso piano dei saltimbanchi e giocolieri, che, allora, usavano rallegrare il pubblico di corte. Non ci si deve, dunque, immaginare questo principe come un sinistro inquisitore, ma piuttosto come un individuo capriccioso, vanaglorioso, leggero. Comunque, la sua fiumana di parole trovò orecchie

---

<sup>329</sup> Lc. 23, 6-12.

<sup>330</sup> M. Miglietta, *I. N. R. I.*, cit. pp. 144-145.

sorde: egli aveva certamente creduto che l'individuo implicato in un processo così preoccupante, sarebbe stato subito condiscendente al fine di guadagnare il suo favore. Gesù, invece, rimase freddo e in silenzio dinanzi al re. Il tetrarca offerse la possibilità ai sommi sacerdoti e agli scribi presenti di esporre le loro accuse; ciò che essi fecero abbondantemente e senza alcun dubbio nel senso ci è già noto dal processo avvenuto dinanzi al governatore. Ma su Antipa, maldisposto che fosse, tutto ciò non fece alcun effetto. Soltanto un capo d'accusa egli trovò degno d'attenzione: la pretesa di Gesù alla dignità regale<sup>331</sup>. Ciò di cui il cupo sospettoso Erode il Grande non fu capace riuscì al figlio, più agilmente vivace e dotato di una vena di ironia. Questi si divertì di quella pretesa, l'Evangelista racconta che Erode con i suoi soldati abbandonò Gesù al disprezzo ed allo scherno.

La scena termina con una parodia della pretesa alla regalità di Gesù: Erode fece rivestire Gesù di una veste pomposa e lo rinvio conciato da re a Pilato. Rinviando l'imputato, egli faceva intendere che rifiutasse di occuparsi dell'affare. Di fatto sembra che il tetrarca ritenesse l'uomo più ridicolo che pericoloso. Poiché l'episodio di Erode viene menzionato solo dall'Evangelista Luca, occorre comprendere se si sia trattato di un episodio effettivamente accaduto, quindi, di un episodio storico oppure di un inserimento tematico operato da Luca.<sup>332</sup> A ben vedere, la tesi della storicità dell'invio di Gesù al tetrarca di Galilea disposto da Pilato, parrebbe trovare un fondamento nell'ambito del diritto criminale romano: fondamentale a tale proposito è un responso del giurista Celso, operante nel secondo secolo d.C., il quale afferma: *Non est dubium, quin, cuiuscumque est provinciae homo, qui ex custodia producitur, conoscere debeat is, qui ei provinciae 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 is homo est: quod [ex causa] faciendum est*<sup>333</sup>.

Il testo inizia affermando la regola certa “*non est dubium, quin...*”, secondo cui è tenuto a giudicare di un *crimen*, a prescindere dalla residenza dell'imputato, il magistrato la cui competenza è data dal luogo nel quale il soggetto è stato catturato ed in cui si svolge

---

<sup>331</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. p. 258.

<sup>332</sup> M. Miglietta, *I. N. R. I.*, cit. pp. 115-121.

<sup>333</sup> *Dig.* 48, 3, 11.

il complesso degli atti di repressione criminale. L' "*agitur*" di Celso va correttamente interpretato nel senso di "si agisce"; "si procede processualmente alla repressione".

Nel frammento di Celso, alla regola di diritto segue la descrizione dell'eccezione, menzionandosi l'usanza di taluni magistrati (*a quibusdam observari solet*), dopo aver proceduto all'interrogatorio dell'imputato ed aver emesso la sentenza, di disporre il deferimento dell'accusato, al magistrato del luogo di provenienza di quest'ultimo, provvedendo ad allegare una relazione degli atti processuali. La remissione, probabilmente, avveniva per la pena oppure per l'esigenza di celebrare un nuovo processo per altri crimini commessi nel territorio d'origine o per l'esecuzione di disposizioni patrimoniali. Ciò nonostante, Miglietta ritiene comunque azzardato individuare nell'invio di Gesù ad Erode, un equivalente della "*remissio*" di cui parla Celso: gli elementi caratterizzanti la "*remissio*", ossia i requisiti tecnico-giuridici richiesti dal responso celsino, mancano del tutto nel racconto di Luca. Egli afferma che, innanzitutto, il passo di Celso richiede un'attività connessa al "*cognoscere et constituere*" da parte del magistrato, per poter attuare la remissione<sup>334</sup>. Nel racconto di Luca, invece, il prefetto Pilato dispone il rinvio di Gesù, non appena udito che questi appartiene alla "*potestas*" di Erode e, quand'anche si fosse iniziata la "*cognitio*", dal Vangelo appare fuori di dubbio che non vi è stata ancora alcun "*constituere*" da parte del magistrato romano: la sentenza sarà emessa dopo il ritorno di Gesù dal palazzo di Erode e dopo il tentativo di scambio con Barabba; in secondo luogo, Luca non fa alcuna menzione di un "*elogium*" (relazione del processo), da parte di Pilato; in terzo luogo, Luca afferma che Erode era presente anch'egli a Gerusalemme che era un luogo appartenente alla "*potestas*" di Pilato, per cui, in tale città, il tetrarca non avrebbe potuto esercitare alcuna forma di giurisdizione, né, tanto meno, di giudizio e di condanna. Sembrerebbe, allora, che Luca, affermando che Pilato inviò Gesù ad Erode perché anche quest'ultimo si trovava in quei giorni a Gerusalemme, abbia voluto dire che il rinvio non ci sarebbe stato se Erode fosse stato lontano, ossia nella terra di sua competenza. Inoltre Erode rimanda a sua volta Gesù a Pilato, e ciò non pare essere previsto nel responso di Celso; ancora, Miglietta rileva che se la *ratio* dell'invio fosse

---

<sup>334</sup> M. Miglietta, *I. N. R. I.*, cit. pp. 122-123.

stata da rinvenire nell'applicazione dell'istituto celsino della "remissio", Pilato avrebbe dovuto attenersi alle conclusioni del tetrarca, il quale, non riscontrando in Gesù alcuna colpa, lo rimandò nuovamente al prefetto della Giudea e, quindi, astenersi dal pronunciare una sentenza di condanna. Invece Pilato, che pur condivideva con Erode la convinzione circa l'innocenza di Gesù, condannò quest'ultimo a morte. Infine il diritto criminale romano vigente prima di Celso, riconosceva la competenza giudiziaria del governatore del luogo in cui era stato commesso il crimine e non del luogo d'origine del reo<sup>335</sup>, ciò si può dedurre da un passo del giurista Ulpiano, contenuto nel Digesto, in cui si riporta un rescritto dell'imperatore Antonino Pio, che recita in tal modo:

*Idem imperator rescripsit servos ibi puniendos, ubi deliquisse arguantur, dominumque eorum, si velit eos defendere, non posse revocare in provinciam suam, sedi ibi oportere defendere, ubi deliquerint*<sup>336</sup>.

In esso è stabilito che gli schiavi debbano esser processati nel luogo in cui siano stati accusati di aver commesso il crimine e che se il loro padrone, che risiede in un'altra provincia, intenda accollarsi l'onere della loro difesa, non potrà ottenere l'invio del colpevole nella provincia della propria residenza, ma dovrà difenderli recandosi nel luogo ove si svolge il processo, cioè ove essi hanno commesso il crimine.

Dunque i dubbi circa l'autenticità o meno del racconto di Luca permangono, benché Blinzler ritenga che il patrimonio personale di notizie del terzo Evangelista presenta una serie di brani la cui attendibilità storica è assolutamente fuori discussione<sup>337</sup>.

Invano si cercano tendenze apologetiche o antiggiudaiche nella pericope di Erode: il sostenere che con essa Luca intendesse far ricadere la colpa di Pilato su Erode, vale a dire sulla parte ebraica, è un grossolano travisamento dello stato reale dei fatti. Quanti ritengono inverosimile che l'Evangelista potesse aver avuto notizia di quanto era accaduto nel palazzo gerosolimitano del tetrarca devono tener presente che tra i primi cristiani v'era più di una persona vicina alla corte del sovrano di Galilea: tra le discepoli

---

<sup>335</sup> M. Miglietta, *I. N. R. I.*, cit. p. 126.

<sup>336</sup> *Dig.* 48, 2, 7, 4.

<sup>337</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. pp. 260-261.

di Galilea vi era una Giovanna, il cui marito, un certo Huza, era un impiegato di Antipa<sup>338</sup>; nella comunità cristiana d'Antiochia - ben nota a Luca poiché è probabile ch'egli fosse di questa città - un amico di gioventù del tetrarca Erode di nome Manaen, ebbe un certo rilievo<sup>339</sup>. Ancora, se si considera che l'Evangelista ha dedicato la sua opera ad un'alta personalità, dunque particolarmente interessata alle faccende di corte, si comprende perché, a differenza degli altri Evangelisti, egli abbia introdotto nel suo racconto della Passione l'episodio di Erode, benché questo non abbia alcun significato, in ordine al risultato finale del processo. Infine, lo stesso Luca dichiara all'inizio del suo Vangelo, di voler attuare un'indagine accurata e scientifica su ogni avvenimento in modo da fornire, sin dall'inizio, una conoscenza esatta degli eventi. Sarebbe, dunque, alquanto strano che l'autore del Vangelo, dopo aver dichiarato il suo intendimento di esporre la verità dei fatti, abbia poi inventato di sana pianta l'episodio dell'invio di Gesù ad Erode, col rischio di essere eventualmente poi smentito da qualche testimone oculare.<sup>340</sup>

### **3.7 Il rinvio a Pilato ed il *privilegium paschale*.**

Ricondottogli Gesù e intrapreso nuovamente il dibattimento, Pilato si mostra ancor meno disposto di prima a credere nella colpa dell'imputato e a cedere alle insistenze degli accusatori del Sinedrio<sup>341</sup>, ma, anziché decidere risolutamente per la liberazione, egli cercò di nuovo di raggiungere il suo scopo per vie traverse<sup>342</sup>.

Secondo gli evangelisti, i Giudei avevano il diritto di richiedere, in occasione della Pasqua, la liberazione di un prigioniero<sup>343</sup>. L'origine e l'aspetto giuridico di quest'ammnistia vengono variamente analizzate: per Mommsen e Husband si doveva trattare unicamente del diritto spettante al magistrato di lasciar cadere il procedimento<sup>344</sup>. Dal fatto che i giuristi romani del terzo secolo, parlano solo di un

---

<sup>338</sup> Lc. 8, 3.

<sup>339</sup> Act. 13, 1.

<sup>340</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. p. 260.

<sup>341</sup> Lc. 23, 13-15.

<sup>342</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. pp. 273-275.

<sup>343</sup> Mc.15, 6; Gv. 18, 39.

<sup>344</sup> T. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, cit. p. 453; R.W. Husband, *The prosecution of Jesus*, cit. p. 270.

diritto di grazia dell'imperatore e del senato<sup>345</sup>, ma tacciono di un simile diritto del governatore, potrebbe dedursi che il diritto d'amnistia del procuratore doveva basarsi su una speciale facoltà trasferitagli dall'imperatore. Ma si potrebbe, al contrario, anche pensare che la situazione giuridica del III secolo rappresenti il risultato di un processo di sviluppo collegato con l'espandersi della potenza imperiale e che, al tempo di Gesù, il governatore di Giudea possedesse ancora il pieno potere di decisione nei confronti dei sudditi provinciali passibili di pena capitale, così da poterli a suo giudizio far giustiziare o liberare.

Molto spesso la storicità di questo costume citato negli evangelisti è stata messa in discussione, soprattutto richiamandosi al fatto che Giuseppe Flavio non riferisca nulla di un uso del genere. L'esegesi conservatrice ha cercato, però, basandosi su certi paralleli giuridici, di dimostrare almeno la possibilità di quell'uso, innanzitutto ricordando il costume romano di togliere ai prigionieri le catene e di metterli in libertà, in occasione della festa dei *lectisternia*<sup>346</sup>. In realtà, nel caso evocato da Livio sembra trattarsi di grazia collettiva, mentre nel caso in questione ci troviamo in presenza della liberazione di un singolo condannato. Anche per questo si è addotto un parallelo nel sistema giuridico romano, precisamente sull'uso di graziare e liberare singoli prigionieri quando il popolo lo richiedeva a gran voce. Tale prassi è ben illustrata da un papiro pubblicato per la prima volta nel 1906, contenente il protocollo di un procedimento giudiziario svoltosi dinanzi a Settimio Vegeto, governatore d'Egitto nell'86 della nostra era. Allora Vegeto dichiarò all'imputato Fibione, che aveva fatto arrestare il suo preteso debitore e le donne della famiglia di costui: «Tu avresti meritato la frusta, poiché di testa tua hai imprigionato un uomo dabbene e donne. Ma io ti abbandonerò alla folla e così ti tratterò umanamente»<sup>347</sup>. Se si prescinde dal fatto che qui non si tratta di una regolare amnistia festiva, il caso è del tutto analogo a quello biblico: il governatore libera un malfattore per desiderio del popolo. Le parole “io voglio abbandonarti alla folla” indicano che il governatore libererebbe l'imputato se il

---

<sup>345</sup> Dig. 48, 19, 31: *Ad bestias damnatos favore populi praeses dimittere non debet: sed si eius roboris vel artificii sint, ut digne populo Romano exhiberi possint, principem consulere debet.*

<sup>346</sup> Liv. 5, 13, 8.

<sup>347</sup> Pap. Flor. 61, 59.

popolo lo richiedesse. Se questo esempio dimostra almeno come si sia potuto arrivare facilmente all'usanza narrata nei Vangeli, un passo sinora poco notato nel trattato *Pesachim* della Mishnà, ci dà la prova del fatto che in Gerusalemme dev'esserci effettivamente stata l'usanza di liberare uno o più detenuti, in occasione della Pasqua<sup>348</sup>. Si tratta del trattato mishnaico *Pesachim* VIII 6a; la situazione supposta nella Mishnà è la seguente: un israelita, il quale si trovi detenuto in un carcere romano di Gerusalemme, ha fondati motivi di sperare, ma non di esser certo, di venir rilasciato poco prima della sera di Pasqua. Questo caso, essendo affiancato nel trattato *Pesachim* da casi d'altro genere periodicamente ricorrenti, deve essere stato normale, tale da ripetersi regolarmente ogni anno prima del 15 Nisan. Se noi riteniamo, accanto a ciò, quanto i Vangeli riferiscono e permettono di dedurre, ne risulta una situazione perfettamente corrispondente: Barabba, un israelita detenuto dai Romani a Gerusalemme, spera di essere rilasciato ancor prima della sera di Pasqua, poiché può contare che il popolo lo reclami a causa dell'amnistia di Pasqua<sup>349</sup>. La liberazione tuttavia non è ancora sicura, poiché non dipende semplicemente dalle suppliche del popolo, ma anche dalla volontà del governatore. Da *Pesachim* VIII 6a viene, dunque, effettivamente confermata l'usanza menzionata dai Vangeli.

Ciò che Pilato aveva in programma nel caso di Gesù e che accordò alla fine a Barabba, corrispondeva evidentemente all'*abolitio*<sup>350</sup>: in quello stadio del processo Gesù non era ancora stato condannato dal tribunale romano e lo stesso sembra dovesse essere per Barabba, il quale viene indicato non come condannato, ma semplicemente come prigioniero<sup>351</sup>. È dubbio se Pilato abbia o meno precisato il carattere giuridico dell'amnistia che intendeva concedere a Gesù allorché egli fece la sua proposta; forse lasciò appositamente in sospeso la questione. Ciò che ai suoi occhi era una *abolitio*, dagli Ebrei poteva essere considerata una *indulgentia*<sup>352</sup>, vale a dire un indiretto riconoscimento del giudizio da essi pronunciato contro Gesù; ciò spiegherebbe

---

<sup>348</sup> L. Bove, "Chi volete che vi liberi, Barabba o Gesù?" (Mt. 27,17): il privilegium paschale, in F. Amarelli, F. Lucrezi (cur.), *Il processo contro Gesù*, cit. pp. 205-206.

<sup>349</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. p. 276.

<sup>350</sup> C. I. 9, 42; Dig. 48, 16.

<sup>351</sup> Mc.15, 7; Mt. 27,16; Lc. 23, 19-25.

<sup>352</sup> C.I. 9, 42.



particolarmente bene la speranza del prefetto romano di giungere, per tale via, al proprio scopo<sup>353</sup>.

Se sino a quel momento, accanto al magistrato romano ed all'accusato, protagonisti dell'affare erano i sinedriti, d'ora in poi, si fa sentire sempre più l'influenza della massa<sup>354</sup>. All'iniziativa di Pilato volta al tentativo di salvare Gesù pronunciando queste parole: «Volete che io vi dia libero il re dei Giudei?»<sup>355</sup>, i sommi sacerdoti risposero con l'indirizzare immediatamente la folla contro il Nazareno ed in favore di Barabba. Quest'ultimo si era reso colpevole di omicidio durante una rivolta ed era stato arrestato dai Romani insieme ai suoi complici. Su questa rivolta, della quale Marco parla come di un fatto noto, non abbiamo maggiori particolari. Alcuni esegeti pongono l'avvenimento in relazione con Lc. 13,1 e lo identificano con lo scontro, riferito da Giuseppe Flavio<sup>356</sup>, che ebbe origine dall'affare del tesoro del Tempio; ma si tratta di induzioni del tutto arbitrarie.

Sicuramente il brigante Barabba era, nonostante il suo delitto, un personaggio popolare<sup>357</sup>, una specie di eroe della libertà, altrimenti gli astuti sinedriti non se ne sarebbero serviti nel loro gioco contro Gesù<sup>358</sup>. Ad ogni modo, Barabba non doveva avanzare pretese di messianità, altrimenti il procuratore, nella sua proposta, non avrebbe chiamato Gesù semplicemente "il re dei Giudei". Grazie alla loro consapevole e previdente mobilitazione della folla, i sinedriti riuscirono nel loro scopo: la moltitudine si decise contro Gesù e richiese, a Pilato, Barabba.

Il brusco mutamento nella disposizione d'animo del popolo è considerato spesso un problema psicologico, come trattato anche da Zagrebelsky, nella sua opera sul tema in esame<sup>359</sup>. Come accade che quelle persone, le quali appena la domenica precedente avevano acclamato Gesù come Messia durante il processo siano d'un tratto divenute i suoi nemici dichiarati? L'attività dei membri del Sinedrio e la popolarità di Barabba spiegano molte cose, ma non tutte. La folla avrebbe potuto reclamare Barabba e poi

---

<sup>353</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. pp. 275-276.

<sup>354</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. pp. 278-279.

<sup>355</sup> Mc. 15, 9.

<sup>356</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 18, 3, 2.

<sup>357</sup> Gv. 18, 40.

<sup>358</sup> L. Bove, *Chi volete che vi liberi*, cit. p. 206.

<sup>359</sup> G. Zagrebelsky, *Il «crucifige!» e la democrazia*, Torino 1995.

disinteressarsi a Gesù. L'invocazione "Dacci Barabba!", non significa ancora "Crocifiggi Gesù!". Da varie parti si ritiene che gli osannanti della Domenica delle Palme non fossero né gli stessi uomini né gli stessi gruppi che il Venerdì Santo gridarono "*Crucifige!*". Allora si sarebbe trattato soprattutto di pellegrini Galilei giunti per la festa e della plebe indifferente della metropoli. Questa distinzione potrebbe essere essenzialmente esatta, ma poiché i pellegrini Galilei, immediatamente prima della festa principale, si trovavano ovviamente ancora in città e poiché non potevano ignorare tutti il processo pubblico condotto contro il compatriota da essi festeggiato, resta il problema di sapere perché non vi sia notizia di alcuna presa di posizione favorevole a Gesù da parte di un gruppo del popolo<sup>360</sup>. Anche questo fattore può entrare in gioco, ma non è del tutto credibile che questa delusione possa aver tramutato di colpo l'entusiasmo precedente in avversione mortale.

In conclusione riteniamo che il raffreddamento radicale dell'animo popolare, sopravvenuto durante la notte, ha la sua origine principale nel fatto della condanna di Gesù da parte dei sinedriti: nel cuore del popolo il rispetto per la legge santa data da Dio era troppo radicato affinché esso potesse dare la propria simpatia ad un uomo sul quale questa legge, tramite i suoi legittimi custodi ed interpreti, aveva gettato l'anatema. Così, per i sinedriti fu facile guadagnare le folle alla loro parola d'ordine spietata<sup>361</sup>. Assecondando la volontà popolare che richiedeva Barabba, Pilato rivolge la domanda fiacca ed imbecille: «Che devo dunque fare di colui che chiamate il re dei Giudei?»<sup>362</sup>. Si evince la speranza del prefetto che la massa, contrariamente alla casta dirigente, non avrebbe insistito a reclamare la morte di Gesù, La sua imprudente domanda ebbe subito in risposta un assordante: «Crocifiggilo!»<sup>363</sup>.

Gesù dev'essere dichiarato colpevole di alto tradimento e punito con tutto il rigore della legge contro i trasgressori della *lex Iulia maiestatis*. Il reato di alto tradimento fu riconosciuto con ogni probabilità essenzialmente nella rivendicazione della dignità regale da parte di Gesù<sup>364</sup>.

---

<sup>360</sup> B. Fabbrini, *I capi dei sacerdoti*, cit. p. 172.

<sup>361</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. p. 280.

<sup>362</sup> Mc. 15, 12.

<sup>363</sup> Mc. 15, 13.

<sup>364</sup> L. Bove, *Chi volete che vi liberi*, cit. pp. 206-207.

Dei molti delitti che nelle raccolte giuridiche di Giustiniano vengono calcolati come *crimen laesae maiestatis*, nessuno corrisponde in modo formalmente esatto a quello che si rimproverò a Gesù, ma quanto fosse facile fabbricare un delitto di lesa maestà da una rivendicazione del titolo regale, è dimostrato dai tre esempi che seguono:

*Maiestatis autem crimen illud est, quod adversus populum Romanum, vel adversus securitatem eius committitur*<sup>365</sup>;

*Quive privatus pro potestate magistrature quid sciens dolo malo gesserit*<sup>366</sup>;

*[...] Iutve ex amicis hostes populi romani fiant*<sup>367</sup>.

L'alto tradimento era delitto capitale e veniva punito, secondo la condizione del reo, con la crocifissione, con l'abbandono alle belve del circo o con la deportazione su un'isola<sup>368</sup>. Per i provinciali privi di cittadinanza romana, si era soliti scegliere il primo tipo di supplizio; proprio nella provincia della Giudea, le esecuzioni sulla croce erano abituali<sup>369</sup>. L'ultima grande tragedia del genere, prima della morte di Gesù, ebbe luogo dopo la scomparsa di Erode il vecchio (4 a.C.); essa fu repressa senza pietà dal legato di Siria, Quintilio Varo, il quale fece crocifiggere duemila Ebrei<sup>370</sup>.

In definitiva, a Pilato non restava nient'altro che capitolare dinanzi alla volontà decisa della moltitudine fanatica, così come aveva già capitolato un tempo, nell'ippodromo di Cesarea<sup>371</sup>. Così il *praefectus* per accontentare la plebaglia infervorata dai sinedrini liberò Barabba e dispose la flagellazione di Gesù<sup>372</sup>.

Sicuramente sono entrati in gioco interessi politici e il timore di compromettere il prestigio e la stabilità della carica per un fatto per lui di scarso interesse ma complicato dal rischio di possibili rivolte o ricorsi a Roma, cose esiziali per la carriera e la sua stessa persona. Certo processo e condanna sono improntati a correttezza formale, ma

---

<sup>365</sup> *Dig.* 48, 4, 1; cfr. J. Blinzler, *Il processo*, cit. pp. 281-282.

<sup>366</sup> *Dig.* 48, 4, 3.

<sup>367</sup> *Dig.* 48, 4, 4.

<sup>368</sup> *Dig.* 48, 19, 38, 2.

<sup>369</sup> E. Cantarella, *Fatto flagellare Gesù, lo diede nelle loro mani, affinché fosse crocifisso (Mt. 27,26): il supplizio*, in F. Amarelli, F. Lucrezi (cur.), *Il processo contro Gesù*, cit. p. 204.

<sup>370</sup> *Ios. Flav., Ant.*, 17, 10, 10.

<sup>371</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. pp. 282-283; cfr. L. Bove, *Chi volete che vi liberi*, cit. pp. 208-210.

<sup>372</sup> *Mc.* 15, 15; *Gv.* 19, 1.

altrettanto certamente mostrano un comportamento moralmente discutibile: è percepibile la sua dimostrazione di viltà al sentirsi accusare di non essere amico di Cesare ed il piegarsi agli accusatori.

### **3.8 La pronuncia formale della sentenza e la condanna alla croce.**

Il *crimen laesae maiestatis* veniva punito con la morte e, nelle province, di regola, con la croce. È vero che i Vangeli non riportano espressamente che Pilato abbia pronunciato una sentenza di morte formale; da ciò, molti studiosi hanno dedotto che la sua decisione non fosse un'emissione di sentenza in senso proprio, ma un ordine di esecuzione, in riconoscimento della sentenza sinedriale, o magari un abbandono dell'accusato agli Ebrei, fuori da ogni formalità<sup>373</sup>. Quest'ultima opinione non è condivisibile, poiché si fonda sul presupposto che nei Vangeli fossero esattamente riportati tutti i fatti giuridici essenziali del processo, ma con ciò si misconosce totalmente il carattere proprio di essi, che non dovevano essere una registrazione protocollare, ma, in primo luogo, dovevano fornire la prova del significato che quegli avvenimenti rivestono nell'economia della salvezza<sup>374</sup>. Nemmeno Giuseppe Flavio nelle sue opere riporta una sola volta i termini letterali delle sentenze di condanna, e neppure il fatto della proclamazione formale di esse. Come sarebbe erroneo dedurre da ciò che si trattasse, in tali casi, di esecuzioni senza sentenza, altrettanto ingiustificato è trarre una conclusione del genere dal fatto che nei resoconti evangelici manca una menzione espressa della sentenza di morte nel processo dinanzi a Pilato. Dunque, se veramente, come sostiene il Rosadi, le ultime parole di Pilato fossero consistite nella domanda "Ho io da crocifiggere il vostro re?"<sup>375</sup>, sia l'esecuzione della crocifissione da parte di militari romani, sia la notifica del capo d'accusa nel cartello sopra la croce, il *titulus*, sarebbero incomprensibili; da entrambe queste considerazioni, si deve per forza dedurre che Pilato condusse la cosa sino alla fine. Insostenibile è anche l'opinione che il procuratore abbia esaminato la precedente sentenza ebraica e ne abbia, infine, semplicemente ordinato l'esecuzione: a prima vista

---

<sup>373</sup> G. Rosadi, *Il processo di Gesù*, cit. p. 220.

<sup>374</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. pp. 312-313.

<sup>375</sup> G. Rosadi, *Il processo di Gesù*, cit. p. 220.

è vero, a sostegno di essa si potrebbe invocare l'espressione usata da tutti gli Evangelisti nel riferire la decisione finale di Pilato: "Egli consegnò Gesù, perché fosse crocifisso". Giovanni aggiunge alla parola "consegnò", anche il dativo di termine "loro" (agli Ebrei), mentre Luca dice "in loro balia"<sup>376</sup>. Come dimostra il seguito della Passione, non gli Ebrei, ma soldati romani diedero effetto all'esecuzione: il "consegnare" non è, dunque, inteso in senso concreto, ma traslato; ciò che Luca lascia comprendere già con la sua aggiunta. L'espressione "Egli consegnò" sottolinea il fatto che Pilato, con la sua decisione, seguì il volere degli accusatori ebraici; se tale decisione fosse poi la convalida di un giudizio ebraico oppure una sentenza indipendente, da quell'espressione non è chiarito. Forse gli Evangelisti l'hanno scelta apposta perché viene usata nel testo di Isaia a proposito delle sofferenze mortali del servo di Dio: per la tradizione cristiana primitiva, la prova che, in questa decisione, si era compiuta la profezia dell'Antico Testamento<sup>377</sup>, era assai più importante che non lo stabilire se la decisione del procuratore fosse una condanna a morte formale o meno. Tutto ciò premesso, non mancano, però, indizi per affermare che Pilato pronunciò effettivamente una sentenza giudiziaria. Già le notizie riferite da Giuseppe Flavio e da Tacito, e l'allusione alla condanna a morte romana nel passo di Luca<sup>378</sup>, sono da intendersi piuttosto in questo senso, sebbene esse non giungano per se stesse a risolvere la questione. Un solido sostegno ci è offerto da quanto riferisce l'Evangelista Giovanni, secondo cui Pilato emise la sua decisione dall'alto di una tribuna (*ἐπὶ βήματος*)<sup>379</sup>. Difatti, sembra certo che i dibattimenti dinanzi al tribunale romano costituivano un nuovo processo capitale indipendente. In questo caso, però, la condanna a morte doveva venir proclamata dall'alto della tribuna, mentre tutte le altre sentenze e disposizioni potevano venir emanate *de plano*<sup>380</sup>. È impensabile che Pilato si sarebbe installato sul seggio curule se avesse dovuto soltanto convalidare il giudizio ebraico ed ordinarne l'esecuzione. Tutti gli Evangelisti mostrano chiaramente che egli pronunciò la propria sentenza solo dopo un'aspra lotta con gli accusatori ebraici, secondo Giovanni fu la

---

<sup>376</sup> Mc. 15, 15; Mt. 27, 26; Gv. 19, 16; Lc. 23, 25.

<sup>377</sup> Is. 53, 6-12.

<sup>378</sup> Lc. 24, 20.

<sup>379</sup> Gv. 19, 13.

<sup>380</sup> Cfr. T. Mommsen, *Romisches Strafrecht*, cit. p. 447; J. Blinzler, *Il processo*, cit. p. 314.

minaccia ebraica di una denuncia all'imperatore<sup>381</sup>. In uno stato d'animo simile, nulla dovette essere più lontano dal Romano che l'intenzione di proclamare, con particolare solennità, una decisione che gli era stata imposta. Se egli salì sulla sedia curule, lo fece, dunque, perché ciò era parte essenziale della procedura; in altre parole, perché doveva pronunciare una condanna a morte. Che effettivamente egli vi sia salito è attestato, oltre che dalla chiara indicazione di Giovanni, anche da una notazione in Matteo: se qui viene, infatti, riferito che già durante il processo il procuratore si era installato sul tribunale<sup>382</sup>, resta escluso che egli abbia emanato la sentenza finale *de plano*. Certo, il Vangelo di Giovanni tradisce a sua volta lo sforzo di sminuire la parte di responsabilità dei Romani nell'esecuzione di Gesù, ma proprio per questo egli merita fede quando, nonostante tutto, riferisce che dall'alto della tribuna, vale a dire in perfetta forma legale, Pilato decise che Gesù fosse messo in croce come re dei Giudei. A ciò si aggiunge che il capo d'accusa con cui il procedimento termina dinanzi a Pilato, è diverso da quello su cui era basata la sentenza ebraica: nel processo sinedriale, Gesù era stato dichiarato colpevole del reato di bestemmia; il delitto che formò l'oggetto dell'interrogatorio davanti al tribunale romano e di cui, infine, Gesù fu anche dichiarato colpevole e condannato a morte, era il reato politico di alto tradimento<sup>383</sup>.

### 3.9 La risalita al Golgotha

Gli avvenimenti intercorsi tra la condanna e la morte di Gesù, nella misura in cui sono rilevanti ai fini di un giudizio sul processo, si presentano, in base ai racconti evangelici ed a testimonianze unanimi extrabibliche, come segue: dal pretorio, cioè dal palazzo di Erode, Gesù, insieme a due altri condannati, fu condotto dal drappello di esecuzione, al luogo del supplizio.

Secondo il costume ebraico e romano, le esecuzioni avevano luogo fuori dall'abitato<sup>384</sup>; il posto in cui Gesù fu crocifisso si trovava oltre le mura, ma vicino ad esse e si

---

<sup>381</sup> Gv. 19, 12.

<sup>382</sup> Mt. 27, 19; J. Blinzler, *Il processo*, cit. p. 314.

<sup>383</sup> Cfr. L. Bove, *Chi volete che vi liberi*, cit. p. 206; B. Fabbrini, *I capi dei sacerdoti e tutto il Sinedrio*, cit. p. 193.

<sup>384</sup> Lev. 24, 14; Num. 15,35; Bell. 4, 6; Plaut., *Miles glor.* II 4; cfr. E. Cantarella, *Fatto flagellare Gesù*, cit. p. 215.

chiamava Golgotha<sup>385</sup>. Sin laggiù, dunque, Gesù doveva trasportare la sua croce, cioè la trave trasversale, il *patibulum*<sup>386</sup>; e lo fece per un tratto effettivamente, ma ben presto i soldati costrinsero un uomo che sopraggiungeva dalla campagna, un certo Simone di Cirene, a togliere a Gesù quel carico e a portarlo sino al luogo dell'esecuzione<sup>387</sup>. Se ne deduce che Gesù era già troppo indebolito dalla flagellazione patita per poter trascinare da solo il legno. Sulla via del patibolo il condannato recava appeso alle spalle un *titulus* che indicava la *causa poenae*, la motivazione della condanna<sup>388</sup>. Nel caso di Gesù il cartello recante la causa della pena, fissato sulla croce al termine dell'esecuzione, portava, in lettere nere o rosse su un fondo bianco, l'iscrizione: "Gesù di Nazareth, re degli Ebrei"<sup>389</sup>. Affinché fosse intesa dal maggior numero possibile di persone, quest'iscrizione era redatta in tre lingue: aramaico, latino e greco<sup>390</sup>. Il testo di quest'ultima era opera di Pilato, il quale voleva con molta probabilità irritare gli Ebrei mediante la maligna redazione dei motivi di condanna. Essi, infatti, ne furono immediatamente urtati: i sommi sacerdoti si presentarono al prefetto per ottenere che al posto di "Re degli Ebrei", si facesse scrivere "Egli ha detto: Io sono il re degli Ebrei". Ma questa volta Pilato fu inflessibile: con un laconico "quel che ho scritto, ho scritto", egli congedò i postulanti<sup>391</sup>.

E così, con la carne a brandelli, il *patibulum* sulle spalle ed il *titulus* al collo, il condannato compiva la passeggiata ignominiosa che lo conduceva al luogo dell'esecuzione<sup>392</sup>. Una parte della folla presente all'esecuzione, tra cui soprattutto membri del Sinedrio, si diffuse in sarcasmi spietati sul Messia, appeso impotente in croce; si alluse anche ironicamente alla frase di Gesù sul Tempio, di cui si era discusso nel processo ebraico: "Eh! Tu che distruggi il Tempio di Dio, ed in tre giorni lo riedifichi, salva te stesso e scendi dalla croce!"<sup>393</sup>. Secondo la tradizione talmudica, donne rispettate di Gerusalemme usavano dare ai condannati a morte, prima

---

<sup>385</sup> Gv. 19, 20.

<sup>386</sup> E. Cantarella, *Fatto flagellare Gesù*, cit. p. 217.

<sup>387</sup> Mc. 15, 21.

<sup>388</sup> E. Cantarella, *Fatto flagellare Gesù*, cit. pp. 217-218.

<sup>389</sup> Gv. 19, 19.

<sup>390</sup> Gv. 19, 20.

<sup>391</sup> Gv. 19, 21.

<sup>392</sup> E. Cantarella, *Fatto flagellare Gesù*, cit. p. 218.

<sup>393</sup> Mc. 15, 29.

dell'esecuzione, una bevanda stupefacente per renderli meno sensibili alle sofferenze<sup>394</sup>. Anche a Gesù, giunto sul Golgotha, venne offerto - probabilmente da donne ebrae e non dai soldati romani, trattandosi di costume ebraico - un narcotico, nella fattispecie, vino misto a mirra<sup>395</sup>, ma egli lo rifiutò: voleva soffrire in piena coscienza i tormenti che lo attendevano

---

<sup>394</sup> Sanh. 43a.

<sup>395</sup> Mc. 15, 23.



## Capitolo IV

### Pilato, *praefectus Iudaeae*.

#### 4.1 La figura di Pilato all'atto del processo a Gesù

Risulta fondamentale incentrare una parte del discorso sulla figura di Pilato in occasione della vicenda processuale di Gesù. Alcuni episodi restano in verità ancora non del tutto chiariti nei loro plurimi aspetti e relativi significati e, forse, potrebbero assumere un profilo più limpido confrontando sia i racconti di Giuseppe Flavio quanto quelli dei vangeli, anche quelli apocrifi<sup>396</sup>, benché si debba tener conto che la loro redazione rispondesse maggiormente a esigenze religiose e apologetiche più che rigorosamente storiografiche.

Potrebbe essere utile prendere le mosse dal dato archeologico proveniente dalla nota epigrafe, scoperta nel 1961 durante lo scavo del teatro romano di Cesarea, in Palestina, all'epoca reimpiegata come gradino di una scala dell'orchestra<sup>397</sup>. Essa dà uno spunto per ricostruire e interpretare i motivi del comportamento di Pilato durante il processo ed i suoi rapporti con i capi del Sinedrio. Secondo l'iscrizione, infatti, il titolo di Pilato non era quello di *procurator*, come riporta Tacito<sup>398</sup>, ma di *praefectus* della Giudea<sup>399</sup>. Il titolo di *praefectus* veniva spesso alternato a quello di *procurator*, in riferimento alle incombenze finanziarie che spettavano ai funzionari chiamati a governare quelle particolari province imperiali; dalle fonti si rileva che quello di prefetto fu il titolo più in uso fino ai primi anni dell'impero di Claudio, poi si impose quello di *procurator*<sup>400</sup>.

---

<sup>396</sup> Cfr. M. Miglietta, *Rapporti tra autorità nella Palestina d'epoca tiberiana: particolarità e conferme relative al processo di Gesù in fonti apocrife*, in *Cultura giuridica e diritto vivente* (2014), pp. 1 ss.

<sup>397</sup> A. Frova, *Sull'iscrizione di Pilato a Cesarea*, cit. pp. 49 ss., v. ora C. Gatti, *A proposito di una rilettura dell'epigrafe di Ponzio Pilato*, in *Aevum* (1981), pp. 13 e ss.; J.P. Lemonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée*, cit. pp. 23 ss.; L. Prandi, *Una nuova ipotesi sull'iscrizione di Ponzio Pilato*, in *Civiltà classica e cristiana* 2 (1981), pp. 25 ss.

<sup>398</sup> Tac., *Ann.* 15, 44, 3.

<sup>399</sup> G. Alföldy, *L'iscrizione di Ponzio Pilato: una discussione senza fine?*, in G. Urso (cur.), *Iudaea socia - Iudaea capta*. Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli, 22-24 settembre 2011, Pisa 2012, p. 139.

<sup>400</sup> Cfr. M. Debuissou, *Le «procurateur» de Judée, RBPh* 77 (1999) pp. 130-136, in cui si dimostra che il termine *procurator* non esprime in Tacito il titolo ufficiale di Pilato, bensì il ruolo di uomo di fiducia dell'imperatore in Giudea.

L'iscrizione, risalente al I secolo d.C., fu rinvenuta dalla Missione Archeologica Italiana, diretta da Antonio Frova, nel corso degli scavi del teatro romano di Cesarea Marittima in Palestina, databile verosimilmente al IV d.C. Leggibile nella sezione anteriore di un blocco calcareo di 82 x 68 x 21 cm ed in parte erasa e mutila nel lato sinistro, l'epigrafe era stata reimpiegata, come già detto, come scalino di una gradinata 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]

L'interesse storico di tale documento epigrafico è rilevante, in primis come riscontro della presenza tangibile in Giudea nel I d.C., sotto il principato di Tiberio, di un *praefectus* di nome Ponzio Pilato; in secondo luogo, il suo ritrovamento come materiale di reimpiego edilizio, presumibilmente in situ, conferma il ruolo svolto dalla città di Cesarea Marittima quale sede del governatore romano e della guarnigione di stanza in provincia<sup>401</sup>; riveste, poi, una singolare importanza inerente alla presenza di edifici dedicati al culto imperiale nelle province il non meglio identificato *Tiberieum*<sup>402</sup>. Va aggiunto, inoltre, che l'iscrizione attenua l'incertezza storica circa l'esatta definizione del titolo di governatore della Giudea negli anni che precedono l'impero di Claudio. Le fonti letterarie a noi note, nella designazione del titolo magistratuale di Pilato come funzionario provinciale equestre di nomina imperiale, presentano una certa eterogeneità e confusione, che ha spesso creato non pochi dubbi su quale fosse l'esatta titolatura

---

<sup>401</sup> Ios. Flav., *Bell.*, 2, 9, 2; 12, 5; 169-174; 332 e 3, 9, 1; *Ant.*, 13, 3, 1; 55-69. *At.* 23, 23-24; 35; 25, 1-13; Tac., *Hist.*, 2, 78. Cfr. G. Felten, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento. Giudaismo e Paganesimo al tempo di N.S. Gesù Cristo e degli Apostoli. I. La storia politica degli Ebrei dal 63 a. Cristo al 135 d. Cristo*, Torino 1932, pp. 70-71 e 200; Cf. H.K. Bond, *Pontius Pilate in history and interpretation*, Cambridge 1998, 2002; trad. it., *Ponzio Pilato. Storia e interpretazione*, in *Studi biblici* 158, Brescia 2008, pp. 11-22.

<sup>402</sup> G. Alföldy, *L'iscrizione di Ponzio Pilato*, cit. pp. 139-144.

della carica. Esiste un'alternanza letteraria fra tre titoli greci e i loro corrispettivi latini: ἑπαρχος/*praefectus*, ἐπίτροπος/*procurator*, ἡγεμών/*praeses*<sup>403</sup>.

Storicamente sappiamo che intorno al 46 d.C. l'imperatore Claudio riformò l'assetto dei titoli e delle funzioni dei governatori provinciali equestri, denominandoli indistintamente *procuratores*, titolo civile e finanziario, implementato dell'antica funzione esclusivamente militare degli antichi *praefecti*.

Filone Alessandrino, che scrive sotto Claudio, nella *Legatio ad Gaium* 38,299-304 definisce Pilato «Uno dei prefetti nominato procuratore della Giudea» (ἓν τῶν ὑπάρχων ἐπίτροπος ἀποδεδεγμένος της Ιουδαίας), mantenendo un'ambiguità lessicale fra ἑπαρχος/*praefectus* e ἐπίτροπος/*procurator*. Flavio Giuseppe, in *Bellum Iudaicum*<sup>404</sup> e *Antiquitates Iudaicae*<sup>405</sup>, definisce variamente Pilato ed altri suoi predecessori al governo della Giudea come ἑπαρχος, ἐπίτροπος, ἡγεμών.

Tacito, intorno al 120 d.C., in *Annales* 15,44 narra di un tale Cristo condannato a morte per *procuratorem Pontium Pilatum*. I Vangeli e gli Atti, là onde premettono un titolo al romano *cognomen Pilatus*, lo designano come ἡγεμών/*praeses*, genericamente reso in traduzione italiana con il termine governatore<sup>406</sup>. Storicamente è noto che, sotto Augusto e Tiberio, prefetti e procuratori ricoprissero cariche distinte e, come è nota la confusione dei due titoli si può spiegare col fatto che i prefetti, investiti in genere di funzioni militari, assumevano nelle province equestri anche poteri finanziari<sup>407</sup>. Dal 44-46 d.C. in poi è ad ogni modo accertato per via documentale che il titolo di *procurator* per i governatori di ceto equestre, affidatari di un ufficio provinciale in territori soggetti al diretto controllo dell'imperatore, avesse soppiantato ogni altro titolo precedente. L'iscrizione di Cesarea fornisce dunque una chiarificazione, in tal senso, circa l'assegnazione esatta della carica di Pilato in Giudea nel I d.C., dimostrando come anacronistico o generico l'uso di ἐπίτροπος/*procurator*, ἡγεμών/*praeses* nelle fonti giudaiche, neotestamentarie e in Tacito.

---

<sup>403</sup> J.P. Lemonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée*, cit. p. 45-48.

<sup>404</sup> Ios. Flav., *Bell.*, 2, 8, 1, 169-177; 6, 5, 3; 9, 2; 20, 9.

<sup>405</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 18, 3, 1; 55 e 177; 20, 6, 2.

<sup>406</sup> Mt. 27,2; Lc. 3,1; 20,20.

<sup>407</sup> A. Degrassi, *Sull'iscrizione di Ponzio Pilato*, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche* XIX (marzo-aprile 1964) fasc. 3-4, pp. 59-65.

Nella tradizione giudaica Pilato appare come uomo malvagio e protervo, un vero persecutore<sup>408</sup> e il motivo è riconducibile ad avvenimenti ben documentati. Nondimeno, il fatto che sia rimasto in Giudea un decennio o poco più<sup>409</sup> dimostra che il suo modo di governare ricevette l'approvazione di Roma, e che i tumulti che si ebbero sotto di lui vennero giudicati fatti di normale amministrazione in una provincia nota per la sua turbolenza. Con ciò non si intende rimarcare un'eccellenza del suo governatorato, anzi, il disprezzo in cui tenne i costumi giudaici rivela una chiara intolleranza; era, però, un funzionario leale. Pilato, proveniente dal rango equestre, probabilmente ottiene l'incarico di *praefectus* di Giudea proprio grazie ai suoi rapporti con Tiberio e così potrebbe forse spiegarsi la ragione del suo essere fortemente leale verso l'imperatore Tiberio<sup>410</sup>. Fu proprio la lealtà nei confronti dell'imperatore o, meglio, il timore di cadere in disgrazia a indurlo a uno scontro con le autorità giudaiche e con il popolo della Palestina. Le *praefecturae*, del resto, come quella di Pilato in Giudea, erano distretti militari di rango inferiore rispetto a quelli di rango superiore affidati ai *legati*, che a loro volta erano direttamente mandatarî dell'imperatore: a maggior ragione la posizione dei *praefecti* era ancora più debole rispetto al potere dell'imperatore.<sup>411</sup>

Le incomprensioni iniziarono l'anno stesso in cui cominciò il suo mandato, quando, nel trasferire nel tardo autunno l'esercito da Cesarea ai quartieri invernali di Gerusalemme, fece entrare in città gli stendardi militari. Giuseppe Flavio narra che le insegne furono velate e introdotte nottetempo<sup>412</sup>, un particolare che cancella del tutto la possibilità di sostenere che Pilato agisse in buona fede, vale a dire che ignorasse che, essendo considerate dai soldati come veri e propri *numina*, ossia divinità protettrici a cui si sacrificava in caso di vittoria, quelle insegne costituivano un'ingiuria nei confronti della religione ebraica. Giuseppe lo accusa di aver deliberatamente introdotto nella città i busti di Cesare con l'intenzione di dissolvere le tradizioni legali dei Giudei<sup>413</sup>. Ciò

---

<sup>408</sup> Philo, *Leg.*, 301.

<sup>409</sup> La durata del governatorato è materia di discussione. Cfr. E. M. Smallwood, *The date of the Dismissal of Pontius Pilatus from Judea*, in *JJS* 5, 1954, 12ss.; D. Schwartz, *Pontius Pilate's Appointment to office and the Chronology of Josephus' Antiquities*, Books 18-20, in *Zion* 48, 1982-83, pp. 325-45.

<sup>410</sup> G. Alföldy, *L'iscrizione di Ponzio Pilato: una discussione senza fine?*, cit. p. 146

<sup>411</sup> B. Santalucia, *Lo portarono via e lo consegnarono*, cit. p. 90.

<sup>412</sup> Ios. Flav., *Bell.*, 2, 169; cfr. Eus., *Hist. Eccl.*, 2,6.

<sup>413</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 18,55-56.

riconduce alla consuetudine di collocare sulle insegne medaglioni con l'effigie dell'imperatore, i quali, probabilmente, fecero nascere il sospetto di una subdola introduzione del culto imperiale, di qui la reazione immediata e violenta. I giudei marciarono su Cesarea per ottenere la rimozione delle insegne, ma alla loro richiesta Pilato oppose un netto rifiuto, e non tanto per puntiglio quanto per timore di offendere l'imperatore. Dopo una protesta silenziosa, durata, a quanto si dice, cinque giorni e cinque notti, Pilato si decise a metter fine a quella resistenza passiva facendo accerchiare la folla mentre stava rinnovando la supplica. Ma la prova di forza che intendeva dare si risolse a suo completo svantaggio, poiché i giudei si dichiararono pronti a morire piuttosto che violare la legge mosaica. Pilato non ritenne vantaggioso spingersi oltre, e così si vide costretto a impartire l'ordine di trasferire le insegne a Cesarea.

L'atteggiamento condiscendente di Pilato verso i delegati del Sinedrio, dunque, durante il processo a Gesù, se inquadrato nell'assetto globale del suo governatorato in Giudea, si rivela essere in assoluta controtendenza. Infatti, ben diverso, se non opposto, era stato il suo contegno in occasione dei precedenti episodi caratterizzati da prese di posizione apertamente antiebraiche. Anche i racconti dei vangeli riducono la parte avuta da Pilato nella morte di Gesù al suo cedimento, contro voglia, alle sollecitazioni dei grandi sacerdoti e della folla. Questa impostazione dei racconti evangelici è presente, come si è già evinto, anche nel Vangelo di Giovanni, scritto in un'epoca in cui i Cristiani avevano già conosciuto la persecuzione dello stato romano. Ciò dimostra indubbiamente che nel tempo le cose erano mutate e che la libertà di azione dimostrata in precedenza sembrava essersi fortemente attenuata, come dimostra l'episodio della festa di alcuni scudi dorati, che Pilato aveva dedicato nel palazzo di Erode in onore dell'imperatore e che Tiberio stesso gli ordinò di ritirare nell'osservanza delle tradizioni giudaiche<sup>414</sup>. Tiberio, infatti, dal quale Pilato dipendeva come dipendeva anche Vitellio, interviene su richiesta diretta dei provinciali, ordinandogli di mettere gli scudi nel tempio di Augusto a Cesarea. Al momento del processo la situazione generale è molto

---

<sup>414</sup> Phil., *Leg.*, 299 ss.; cfr. Lemonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée*, cit. pp. 205 ss.; che colloca l'episodio dopo il 31 (anno della caduta di Seiano); su questo e altri interventi di Pilato, cfr. G. Firpo, *Erennio Capitone e Ponzio Pilato*, in *Studi offerti a C. Vona*, Chieti 1987, pp. 237 ss.

intricata e delicata. Tutto ciò condiziona Pilato all'atto della denuncia dei notabili del Tempio. Tiberio, infatti, ha già dimostrato con la condanna a morte di Seiano, ritenuto peraltro fautore di una politica antiebraica<sup>415</sup>, di essere saldo al potere e in quel momento storico, probabilmente intorno al 33, mettersi contro Tiberio poteva essere estremamente poco prudente da parte del prefetto. Il tradimento di Seiano aveva reso Tiberio, notoriamente cauto e attento a risolvere le controversie esterne *consiliis et astu*<sup>416</sup>, più cupo e sospettoso e la posizione personale di Pilato, che, come già descritto, era debole, probabilmente veniva ulteriormente indebolita dal sospetto di una comune presunta attività antiebraica con il potente prefetto del pretorio. In queste condizioni, specie in seguito alla caduta dell'antigiudaico Seiano, Pilato poteva pensare che un ricorso del Sinedrio a Roma avrebbe avuto la probabilità di essere ascoltato, essendo notorio che Tiberio voleva innanzitutto la pace in una provincia complessa come quella di Giudea. E, a dimostrazione di una possibilità di successo di un ricorso a Tiberio contro un governatore accusato di violazioni vere o presunte contro la Legge Giudaica e la realtà del timore che Giovanni attribuisce a Pilato, v'è il già citato provvedimento di Tiberio che ordina di ritirare gli scudi dorati per rispettare le tradizioni del popolo giudaico<sup>417</sup>. Proprio per questo l'accusa montata dai sommi sacerdoti contro Gesù era in effetti estremamente abile perché, utilizzando l'ambiguità insita nelle attese messianiche, ben note ai Romani, e da essi paventate, combinava l'accusa di violazione della Legge Giudaica, quella di essersi proclamato figlio di Dio, con l'accusa politica di lesa maestà per essersi proclamato re dei giudei.

#### **4.2 Fonti apocrife e non cristiane.**

Nel Vangelo di Nicodemo<sup>418</sup>, che proviene a quanto sembra da ambienti giudaico-cristiani dell'Egitto ed è pervenuto in lingua copta, anche il gesto di Pilato della lavanda delle mani diviene simbolo della sua innocenza: «Vedete dunque - dice Giuseppe di Arimatea - che colui che non è circonciso nelle sue carni, ma nel suo cuore, prese

---

<sup>415</sup> L'attacco di Seiano al giudaismo è ricordato da Filone (*Leg.*, 159/61); *In Flaccum*, 1; Cfr. C. Gatti, *A proposito di una rilettura dell'epigrafe di Ponzio Pilato*, cit. p. 17.

<sup>416</sup> *Tac. Ann.* 6, 32, 1.

<sup>417</sup> M. Sordi, *I cristiani e l'Impero Romano*, cit. pp. 22-23.

<sup>418</sup> IX, 125 (Trad. Orlandi, Milano 1966).

dell'acqua al cospetto del sole, lavò le sue mani dicendo: “Sono innocente del sangue di questo giusto”».

La testimonianza che Pilato è circonciso nel suo cuore fa riferimento alla notizia, già diffusa nel II secolo e tramandata da Tertulliano<sup>419</sup>, della conversione di Pilato, che circola in tutta la chiesa antica e che è ragione del suo riconoscimento come martire nella tradizione copta e alla iscrizione del suo nome nel calendario dei santi presso la chiesa etiopica. Solo nel IV secolo prende piede la leggenda della punizione e del suicidio di Pilato, che conobbe una grande fortuna nel Medioevo e nell'età moderna<sup>420</sup>.

L'uniformità delle posizioni che troviamo, dal I secolo al IV d.C., nella chiesa cristiana primitiva nel riconoscere una minore responsabilità di Pilato o, addirittura, una sua piena innocenza nel mettere a morte Gesù, richiede una motivazione che non può ridursi a quella vaga e semplice del terrore da parte dei cristiani verso i Romani: gli apologisti del II secolo e degli inizi del III proveranno che si poteva pur attaccare anche duramente un governatore provinciale per la spietatezza di alcuni atti persecutori senza attaccare, anzi discolpando, l'impero romano; alla stessa tecnica ebbero fatto ricorso, proprio nei confronti di Pilato, gli scrittori ebraici del I secolo da Filone a Flavio Giuseppe. Bisogna ricordare anche che Pilato terminò nel 37 il suo governatorato in Giudea con una destituzione dalla quale, a quanto pare, non fu mai riabilitato.<sup>421</sup> L'atteggiamento, dunque, che la tradizione cristiana, senza mai smentirsi o ricadere in contraddizioni, attribuisce a Pilato, non si giustifica affatto con un falso derivante dal timore della persecuzione. È, invece, doveroso ricercare se tale atteggiamento non si possa motivare semplicemente con l'aderenza alla realtà storica e con l'effettiva estraneità dei Romani all'iniziativa del processo. A tal proposito occorre anche far riferimento alle fonti non di natura cristiana al fine di comprendere in che modo vengano riportati i fatti, escludendo per esse un'influenza derivante dal timore dell'Impero.

Per quanto riguarda le notizie non cristiane sul processo a Gesù risalenti al I secolo o agli inizi del II, esse si riducono a tre: il passo di Tacito in cui si fa riferimento alla

---

<sup>419</sup> Tert. *Apol.* 21, 24., *Pilatus et ipse iam pro sua conscientia Christianus.*

<sup>420</sup> M. Sordi, *I cristiani e l'Impero Romano*, cit. p. 18.

<sup>421</sup> Lemonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée*, cit. pp. 217 ss., 245.

condanna di Cristo per mano di Ponzio Pilato. Riportando la decisione dell'imperatore Nerone di riversare sui Cristiani la colpa dell'incendio che distrusse Roma nel 64 d.C., lo storico Cornelio Tacito scrive:

*[...]jergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis adfecit, quos per flagitia invisos vulgus Chrestianos appellabat. auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat.*<sup>422</sup>

Da questo antico riferimento a Gesù e ai primi Cristiani notiamo, innanzitutto, che Tacito riporta che il titolo di Cristiani deriva da una persona realmente esistita, chiamata Christus, il nome latino per Cristo. Di lui si dice che durante il regno di Tiberio e per decisione di Ponzio Pilato abbia subito il supplizio.

C'è poi il già citato *Testimonium Flavianum*<sup>423</sup>, che, epurato dalle interpolazioni legate all'inserimento di glosse marginali di origine cristiana, si tende ormai a definire autentico<sup>424</sup> e dal quale si può apprendere che «su denuncia dei nostri notabili, Pilato lo condannò alla croce»; la lettera dello storico siriano Mara Bar Serapion di Samosata al figlio studente in Edessa, che si può datare tra il 60 e il 73 d.C., ove si può leggere di «un saggio re giustiziato dagli Ebrei»<sup>425</sup>. Le apparenti contraddizioni che risultano dal confronto fra queste notizie autonome rispetto al racconto dei vangeli, e, in modo particolare tra la testimonianza di Tacito e quanto si legge nella lettera di Mara Bar Serapion, dove da un lato leggiamo che Pilato sia autore della condanna e dell'esecuzione di Gesù, dall'altro troviamo che la condanna e l'esecuzione provengano da parte giudaica, si superano soltanto presupponendo il più ampio e dettagliato racconto dei vangeli, con cui coincide, peraltro, quello sintetico di Flavio Giuseppe: esecuzione avvenuta per mano di Ponzio Pilato su denuncia dei notabili del Tempio.

---

<sup>422</sup> Tac., *Ann.*, 15,44,5.

<sup>423</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 18,64.

<sup>424</sup> Cfr. Lemonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée*, cit. pp. 174 ss.; I. Ramelli, *Alcune osservazioni circa il Testimonium Flavianum*, in "Sileno", 24, 1988, pp. 21 ss.

<sup>425</sup> Cfr. I. Ramelli, *La lettera di Mara Bar Serapion*, in *Context, Università di Utrecht* 2009, pp. 92-106.



Dal punto di vista delle fonti, dunque, l'impostazione dei vangeli non mostra alternative criticamente preferibili.

### 4.3 Il *Testimonium Flavianum*, sull'autenticità del passo di Flavio Giuseppe.

Parlando di Pilato, Giuseppe inserisce una digressione su Gesù di Nazareth, nota come *Testimonium Flavianum*, che qui di seguito è riportata:

Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς σοφὸς ἀνὴρ, εἶγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή: ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῆ τάληθῆ δεχομένων, καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο: ὁ χριστὸς οὗτος ἦν. καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῶ 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 φύλον.<sup>426</sup>

Il passo pone non pochi problemi, e non solo perché Giuseppe, per i motivi che conosciamo, omette di riportare le speranze messianiche del suo popolo, ma anche perché contiene dichiarazioni che risuonano come una schietta professione di fede, laddove Origene afferma che Giuseppe non credette che Gesù fosse il messia<sup>427</sup>.

La critica dell'ultimo ventennio si è attestata, a maggioranza, su una posizione intermedia fra quella che considera il *Testimonium Flavianum* come autentico e quella che, con diversi ragionamenti, lo ritiene interpolato; si pensa, cioè, che Giuseppe abbia

---

<sup>426</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 18, 63-64. Il passo ci è giunto attraverso copie in greco, di cui le più antiche datano ai secoli X (*Codex Parisinus Gr. 1425*) e XI (*Codex Ambrosianus, D sup. 50*). «Allo stesso tempo, circa, visse Gesù, uomo saggio, se pure uno lo può chiamare uomo; poiché egli compì opere sorprendenti, e fu maestro di persone che accoglievano con piacere la verità. Egli conquistò molti Giudei e molti Greci. Egli era il Cristo. Quando Pilato udì che dai principali nostri uomini era accusato, lo condannò alla croce. Coloro che fin da principio lo avevano amato non cessarono di aderire a lui. Nel terzo giorno, apparve loro nuovamente vivo: perché i profeti di Dio avevano profetato queste e innumeri altre cose meravigliose su di lui. E fino ad oggi non è venuta meno la tribù di coloro che da lui sono detti Cristiani». Traduzione italiana di L. Moraldi in *Antichità giudaiche*, vol. 2, Torino 2006, pp. 1116-1117.

<sup>427</sup> Orig., *Matth.* 10, 17; c. *Cels.* 1,47. Il primo autore cristiano a riportare il *Testimonium* è Eusebio di Cesarea in *Hist. eccl.* 1,11. Cfr. J. P. Meier, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, cit. p. 80.

effettivamente parlato di Gesù ma che il suo testo abbia subito alterazioni ad opera di copisti cristiani<sup>428</sup>.

A partire dalla fine del XVIII secolo, da quando, cioè, si cominciò a dubitare in ambito cristiano riformato della genuinità del passo, è iniziato tra gli studiosi un acceso dibattito che ancora oggi, a giudicare dal numero dei saggi pubblicati, riveste grande interesse. L'idea che il *Testimonium* sia autentico ha prevalso quasi fino alla fine del XVII sec. A partire grosso modo dall'Illuminismo essa diviene minoritaria e si inizia a registrare una forte inversione di tendenza nel ritenere che il passo sia del tutto spurio o interpolato. Fra quanti condividono quest'ultima posizione sussistono significative differenze nell'interpretazione del testo. Alcuni studiosi ritrovano nel *Testimonium* un'inclinazione nettamente filocristiana, che motivano da un lato considerando Flavio Giuseppe un seguace del cristianesimo, come fa W. Whiston<sup>429</sup>, oppure attribuendo allo storico ebreo l'intento di blandire un pubblico cristiano per ragioni di opportunismo, come ipotizza R. Laqueur<sup>430</sup>. Secondo la proposta di quest'ultimo, Flavio Giuseppe, caduto in disgrazia presso Domiziano ed emarginato nella comunità dei connazionali a motivo della sua dubbia condotta durante la rivolta contro Roma e dell'uso della Bibbia greca dei Settanta, avrebbe cercato di guadagnare le simpatie dei cristiani per vendere loro copie della sua opera. Si tratta in realtà di ipotesi piuttosto deboli. A parte i rapidi e controversi accenni a Gesù e Giacomo, nell'intera produzione letteraria di Flavio Giuseppe non c'è nulla che rifletta un interesse specifico per il cristianesimo. Lo stesso passo su Giovanni il Battista è significativamente privo di qualsiasi elemento che colleghi esplicitamente questa figura profetica a Gesù o al cristianesimo<sup>431</sup>.

---

<sup>428</sup> *Status quaestionis* in A. Whealey, *The Testimonium Flavianum Controversy from Late Antiquity to Modern Times*, New York 2003. Cfr. anche LH. Feldman, *The Testimonium Flavianum: The State of Ouestion*, in R. F. Berkey, S. A. Edwards (edd.), *Christological Perspectives: Essays in Honor of Harvey K. McArthur*, New York 1982, pp. 179-199; 283-289. Tra gli studiosi italiani a giudicare il testo come interamente interpolato è F. Parente, *Sulla doppia trasmissione, filologica ed ecclesiastica, del testo di Flavio Giuseppe. Un contributo alla recezione della sua opera nel mondo cristiano*, in *RSLR* 36 (2000), pp. 3-51. Mentre G. Jossa, in *Jews, Romans and Christians: From the Bellum Judaicum to the Antiquitates*, in J. Sievers, G. Lembi (edd.), *Josephus and Jewish History*, Leiden-Boston 2005, pp. 331-342, considera il passo genuino, anche se interpolato. A suo parere, il richiamo a Gesù ha unicamente lo scopo di enfatizzare il malgoverno di Pilato.

<sup>429</sup> W. Whiston, *Six Dissertations*, I-II, London 1734.

<sup>430</sup> R. Laqueur, *Der jüdische Historiker Flavius Josephus. Ein biographischer Versuch aufneuer quellenkritischer Grundlage*, Giessen 1920, pp. 274 ss.

<sup>431</sup> *Ios. Flav., Ant.* 18, 109-119.

La tesi, invece, secondo cui il passo è completamente interpolato, dominante soprattutto nei secoli XVIII-XIX, e che ha anche oggi i suoi sostenitori, si basa principalmente sull'incompatibilità fra il carattere cristiano del testo e la sicura fedeltà al giudaismo dello storico ebreo. Sarebbero imputabili le espressioni «*se pure lo si deve dire uomo*», «*costui era il Cristo*», «*apparve loro il terzo giorno di nuovo vivo avendo i divini profeti detto tali cose e innumerevoli altre meraviglie sul suo conto*», che rappresentano indiscutibilmente professioni di fede cristiana impossibili da ricondurre alla penna di Flavio Giuseppe. Un secondo argomento consiste nell'osservazione che il passo su Gesù non si integra bene nel contesto narrativo in cui è attualmente collocato. Secondo Whealey l'autore ebreo, seguendo un modello compositivo proprio dell'annalistica, presenta il governo di Pilato come una successione di sommosse, mentre il passaggio su Gesù fa eccezione da questo punto di vista<sup>432</sup>. Un terzo argomento osserva l'assenza di testimonianze esterne fino ad Eusebio di Cesarea (IV secolo)<sup>433</sup>, che per primo riporta il passo. Ciò assume rilievo soprattutto se si tiene conto del fatto che gli antichi manoscritti a noi pervenuti delle *Antiquitates Iudaicae*, tutti recanti il *Testimonium*, datano a partire dall'XI secolo<sup>434</sup>. È curioso, si osserva, che nessuno scrittore cristiano prima di Eusebio citi il passo in questione, compresi quanti, come Tertulliano, Ireneo e Origene, mostrano di conoscere gli scritti di Flavio Giuseppe e avrebbero avuto motivo di richiamare la sua testimonianza su Gesù. Anzi, come si è già affermato, Origene per due volte dichiara esplicitamente che lo storico giudeo non credeva che Gesù fosse il Cristo. E anche dopo Eusebio ci sono autori cristiani, come Basilio, Ambrogio, Giovanni Crisostomo, Orosio, Teodoro di Mopsuestia, Agostino, che utilizzano Flavio Giuseppe ma sembrano stranamente ignorare il *Testimonium*. Un silenzio che, osserva L. Feldman, è tanto più strano poiché il *Dialogo col Giudeo Trifone* di Giustino attesta come nel II secolo, negli ambienti giudaici ostili al cristianesimo, venisse messa in dubbio l'esistenza stessa di Gesù; dunque, il richiamo a una testimonianza esterna limpida ed autorevole come quella di Flavio Giuseppe sarebbe stata certamente

---

<sup>432</sup> A. Whealey, *Josephus on Jesus. The Testimonium Flavianum Controversy from Late Antiquity to Modern Times*, New York 2003, pp. 101-102.

<sup>433</sup> Eus. Caes., *Hist. eccl.* 1, 11.

<sup>434</sup> Le traduzioni a noi note delle *Antiquitates* comprendono tutte il passo su Gesù, ma la più antica, in latino, non risale oltre il VI secolo.

preziosa<sup>435</sup>. Altro silenzio, come osserva Feldman, è quello riferibile a un'antica tavola dei contenuti del libro XVIII delle *Antiquitates* che non rimanda in alcun modo al passo su Gesù<sup>436</sup>.

Contrariamente a queste posizioni B. Ehrman, studioso che ha discusso in una attenta monografia la teoria 'miticista' della 'non-esistenza' di Gesù, dichiara in modo tassativo che qualsiasi fonte menzioni Gesù prima del XVIII secolo dà per scontato che sia esistito. Se si leggono infatti gli scritti degli apologeti cristiani, dall'anonimo autore della Lettera a Diogneto ai più noti Giustino Martire, Tertulliano e Origene (vissuti tra il II secolo e gli inizi del III), che difendono Gesù da una grande quantità di accuse, molte delle quali corrotte dall'odio verso i cristiani, nessuno fa riferimento al fatto che sia stata messa in discussione la sua esistenza<sup>437</sup>. È che probabile che Feldman interpreti in modo parziale *Dialogo con Trifone* 8,4, dove al giudeo Trifone si assegnano queste parole: «Quanto al Cristo, se mai è nato ed esiste da qualche parte, è ignoto e non ha coscienza di sé né potenza alcuna fino che non venga Elia ad ungerlo e a manifestarlo a tutti. Voi invece, raccogliendo una vuota diceria vi siete fatti un vostro Cristo e a causa sua ora state andando ciecamente alla rovina». Ma è certo che in questa sede non si vuole mettere in discussione l'esistenza storica di Gesù. Non per nulla nella parte successiva del dialogo Giustino non si cura affatto di dimostrarla. Qui si mette in discussione semmai l'identificazione cristiana di Gesù col messia, in quanto il messia, sostiene Trifone, ancora non si è manifestato e forse non è ancora nato.

L' *argumentum ex silentio* della letteratura patristica che precede Eusebio è reso debole altresì dalla perdita di parte non marginale di questa produzione letteraria. Il silenzio della tavola dei contenuti del libro XVIII è altrettanto poco significativo. Per rimanere al libro XVIII il silenzio riguarda una serie di altri episodi, come quello di Paolina e Mundo narrato immediatamente dopo il *Testimonium* o il racconto su Giovanni il

---

<sup>435</sup> L.H. Feldman, *On the Authenticity of the Testimonium Flavianum attributed to Josephus*, in E. Carlebach, E.E. Schacter (edd.), *New Perspectives on Jewish-Christian Relations. In Honor of David Berger*, Leiden 2012, 13-30

<sup>436</sup> L.H. Feldman, *On the Authenticity of the Testimonium Flavianum Attributed to Josephus*, cit. pp. 19-29; cfr. anche J. Sievers, *The Ancient Lists of Contents of Josephus' Antiquities*, in S.J.D. Cohen, J.J. Schwartz (edd.), *Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism. Louis H. Feldman Jubilee Volume*, Leiden 2007, pp. 271-292.

<sup>437</sup> B. Ehrman, *Gesù è davvero esistito? Un'inchiesta storica*, Milano 2013, p. 212.

Battista<sup>438</sup>. Un silenzio analogo lo si ritrova anche nell'*argumentum* del libro XX quando si racconta della morte di Giacomo, la cui autenticità è generalmente accolta. Per quanto concerne poi il problema della difficile integrazione del brano nel contesto, esso si può risolvere ipotizzando che lo stesso Flavio Giuseppe abbia inserito il passo in un momento successivo all'interno di una sezione dell'opera già ben strutturata; ipotesi che, d'altro canto, non implicherebbe necessariamente di aderire alla tesi che vede possibile una seconda edizione delle *Antiquitates*. Si può pensare che Flavio Giuseppe, volendo inserire un passo su Gesù nelle *Antiquitates*, abbia riconosciuto nel racconto relativo al governatorato di Pilato un contesto adatto, sostanzialmente a ragione del ruolo centrale che il *praefectus* romano svolge nella condanna a morte di Gesù.

Un'altra ipotesi da discutere è quella del noto studioso cattolico statunitense J.P. Meier, il quale affronta il problema espungendo semplicemente le tre espressioni del *Testimonium* aventi una maggiore adesione con il credo cristiano: «se pure lo si deve chiamare uomo», «questi era il Messia», «infatti apparve loro il terzo giorno nuovamente vivo, avendo detto i divini profeti su di lui queste e altre innumerevoli cose prodigiose». Tali espressioni, infatti, sono sospette dal punto di vista sia del contenuto sia della lingua, e inoltre interrompono il lineare andamento della narrazione. La loro eliminazione restituisce al testo scorrevolezza e coerenza, mostrando forse ciò che veramente Flavio Giuseppe scrisse su Gesù:

Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς σοφὸς ἀνὴρ, ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τάληθῆ δεχομένων, καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο· καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῶ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον ἀγαπήσαντες· εἰς ἔτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὀνομασμένον οὐκ ἐπέλιπε τὸ φύλον.<sup>439</sup>

---

<sup>438</sup> É. Nodet, *Jésus et Jean-Baptiste selon Joseph*, in *Revue Biblique* 92, 1985, pp. 321-348, 497-524.

<sup>439</sup> J. P. Meier, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico, vol I: Le radici del problema e della persona*, Brescia 2001, pp. 57-85.

Tale proposta presenta numerosi vantaggi. Primo, risponde al criterio della semplicità di spiegazione. Secondo, spiega bene il silenzio degli autori cristiani fino al IV secolo: in un'epoca in cui ancora non era stato posto il problema dell'esistenza storica di Gesù, un breve passo dal tenore neutrale su di lui da parte di un autore ebreo non presentava ragioni di particolare interesse; esso non offriva alcun *testimonium* utile alla causa cristiana né esigeva una confutazione. Terzo, il testo ricostruito da Meier si accorda meglio con la prassi consueta degli scribi cristiani, che solitamente intervenivano con interpolazioni e tagli anziché praticare la riscrittura. Quarto, tale ricostruzione è coerente con l'atteggiamento non ostile che Flavio Giuseppe manifesta verso Giacomo e Giovanni il Battista. Quinto, appare nell'insieme plausibile sotto il profilo linguistico e stilistico. Sesto, funziona complessivamente bene anche sul piano della coerenza e della fluidità narrativa. Settimo, la ricostruzione di Meier, benché in maniera diversa rispetto alla ricostruzione in chiave negativa, per certi versi si adatta comunque al contesto del racconto: l'episodio della condanna di Gesù rappresenterebbe un ulteriore esempio dell'iniqua amministrazione di Ponzio Pilato; in tal senso esso può anche essere inteso come un caso terribile che turbò i giudei, come implica l'incipit dell'episodio immediatamente successivo.

Anche questa proposta, tuttavia, solleva alcuni problemi coi quali occorre confrontarsi. Innanzitutto le espunzioni proposte da Meier non trovano appiglio nella tradizione manoscritta. I manoscritti greci delle *Antiquitates* riportano tutti il passo nella forma integrale inclusiva delle affermazioni cristiane. Lo stesso accade con le antiche traduzioni dell'opera. Un'altra difficoltà della ricostruzione di Meier consiste nel fatto che, al netto delle presunte interpolazioni, il testo su Gesù risulta troppo breve e reticente, se si considera l'importanza storica del personaggio e si pone mente allo spazio più ampio che l'autore giudeo dedica a figure assai meno rilevanti. Di fatto manca una descrizione sia pur sommaria dell'insegnamento e dei miracoli di Gesù, come invece si osserva per altri personaggi, e manca una menzione esplicita delle cause della condanna a morte, che dunque rimarrebbe inesplicita, quest'ultima assenza grava anche sul *textus receptus*. C'è poi il problema che, senza l'affermazione «egli era il

Cristo», risulta poco perspicua la perifrasi con cui sono indicati i seguaci di Gesù «coloro che da lui sono detti cristiani», e anche l'identificazione di Giacomo come il fratello di «Gesù detto il Cristo»<sup>440</sup>, appare meno giustificata. Infine rimane da spiegare come un fariseo di nobili origini, di rango sacerdotale e sentimenti filoromani potesse esprimersi in termini neutrali se non benevoli nei confronti di un personaggio osteggiato dai farisei e dai sommi sacerdoti, condannato a morte per crocifissione, fondatore di un movimento religioso perseguitato, seppur occasionalmente, dalle autorità giudaiche e romane e oggetto di un diffuso sentimento di ostilità. Queste difficoltà, benché non siano insormontabili, indubbiamente evidenziano il carattere incerto anche di questa ricostruzione e suonano come un invito alla prudenza. L'assenza di precisi riscontri nella tradizione testuale a conferma delle interpolazioni ipotizzate si può spiegare considerando, accanto al carattere tardivo dei manoscritti a noi pervenuti, il fatto che il testo delle *Antiquitates* è stato trasmesso dai cristiani e che la versione interpolata, sia per la maggiore conformità alla sensibilità cristiana sia per l'autorità di Eusebio, che la recepì, può essersi imposta soppiantando l'originale. Per quanto riguarda il problema connesso all'eliminazione della frase «questi era il Cristo», A. Pelletier ha mostrato come Flavio Giuseppe ed altri autori antichi talora omettano di menzionare il nome della persona dalla quale altre persone o luoghi prendono a loro volta il nome, presupponendone la conoscenza nel lettore<sup>441</sup>. E nel caso specifico tale conoscenza è plausibile, dal momento che le *Antiquitates Iudaicae* furono composte a Roma negli anni 90, dove il cristianesimo era una realtà non certo ignota, come provano l'episodio della persecuzione anticristiana scatenata da Nerone circa trent'anni prima e gli scritti di Tacito<sup>442</sup> e Plinio il Giovane<sup>443</sup>, di poco posteriori alle *Antiquitates*, dai quali si evince chiaramente che la classe dirigente romana era sufficientemente informata della derivazione del nome «cristiani» da «Cristo», inteso essenzialmente come nome proprio. Inoltre, come si è già anticipato, la ben nota riluttanza di Flavio Giuseppe a trattare il tema messianico, unita a una disposizione moderatamente favorevole, o

---

<sup>440</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 20, 200.

<sup>441</sup> A. Pelletier, 'Ce que Josèphe a dit de Jésus (*Ant. XVIII 63-64*)', in *Revue des Études Juives* 124 (1965) pp. 9-21.

<sup>442</sup> Tac., *Ann.* 15, 44, 2-3.

<sup>443</sup> Plin., *Ep.* 10, 96.

quanto meno non ostile, verso il cristianesimo e il suo fondatore, nonché l'intento di presentare criticamente Pilato possono spiegare adeguatamente il silenzio sui motivi dell'esecuzione di Gesù. Tra l'altro è evidente che il testo invita il lettore ad individuare la ragione dell'arresto e della condanna di Gesù nel numero cospicuo dei suoi seguaci, di cui - una volta eliminato «questi era il Cristo» - si parla subito prima della frase sulla denuncia e la condanna capitale. E in effetti, in altri episodi riportati da Flavio Giuseppe, la capacità di figure profetiche di mobilitare folle appare come un motivo sufficiente per interventi repressivi da parte delle autorità<sup>444</sup>. Dunque una spiegazione, ancorché implicita, della morte di Gesù non mancherebbe nel passo. Rimane che l'espressione «Gesù detto Cristo» di *Ant.* 20,200 si spiega meglio ammettendo un riferimento a Gesù come 'Cristo' già nel *Testimonium*.

Nel 1971 Pines pubblica una monografia sulla cronaca medievale araba del X secolo, redatta da Agapio<sup>445</sup>, ponendola a confronto con la cronaca siriana di Michele il Siro poiché tutte e due le opere conservano una versione del *Testimonium*. Il *Testimonium* di Agapio, a ben vedere, differisce dal *textus receptus* in greco, in particolar modo per la menzione: *فعله هو المسيح / e forse lui è il Cristo*", presentando, secondo Pines, pochi 'tratti cristiani' che, al contrario, contraddistinguono il testo greco<sup>446</sup>. La versione del *Testimonium* di Michele sembrerebbe invece molto più vicina a quella greca, ma anche in essa, come esplicitato prima, vi si legge "si pensava che egli fosse il Cristo", che la accosterebbe notevolmente al pensiero di Flavio Giuseppe, riguardo a Gesù e al suo status, rispetto al *Testimonium* di Agapio<sup>447</sup>.

Secondo Pines il *Testimonium* di Michele sarebbe stato composto utilizzando parti della *Historia Ecclesiastica* di Eusebio e parti della versione del *Testimonium* preso dalla fonte siriana di Agapio<sup>448</sup>; invece è plausibile che i *Testimonia* di Agapio e Michele derivino da una stessa fonte comune siriana che è stata riportata *verbatim* da Michele, mentre Agapio ha ritenuto opportuno ricorrere ad una parafrasi abbreviata, ma

---

<sup>444</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 18, 109-119; 20, 97-98.

<sup>445</sup> S. Pines, *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and Its Implications*, Jerusalem 1971.

<sup>446</sup> S. Pines, *An Arabic Version*, cit. p. 33.

<sup>447</sup> A. Whealey, *The Testimonium Flavianum in Syriac and Arabic*, in *New Testament Studies* 54 (2008), pp. 587-588.

<sup>448</sup> S. Pines, *An Arabic Version*, cit. p. 27.



entrambi gli autori hanno estratto parti dalla *Historia Ecclesiastica* per coprire il periodo che va dalla Creazione al 780 d.C.<sup>449</sup>

Se la fonte originaria greca riportava realmente una frase simile, con il verbo ἐνομίζετο “si pensava”<sup>450</sup>, allora ciò rafforzerebbe l’affermazione di Origene secondo la quale Flavio Giuseppe non credeva in Gesù come messia.

Una buon approccio sarebbe allora quello di rileggere il testo greco e condurre un’analisi filologica, confrontando il lessico ivi impiegato con quello dei testi in arabo e in siriano. Astraendo da considerazioni più propriamente dottrinali o più semplicemente correlate con visioni religiose, potremmo forse aggiungere qualche dato ulteriore per comprendere la reale natura di questa controversa testimonianza.

In questo senso una soluzione alternativa che riscuote un certo consenso è quella di Lucio Troiani, il quale ha proposto una traduzione più fedele all’originale e una nuova lettura che consente di accogliere il *Testimonium* come autentico e di giustificarne la collocazione nel contesto:

«Vive in questo periodo Gesù, uomo preparato, sempre che si debba definirlo uomo adulto. Fu infatti autore di azioni contrarie all’opinione comune, maestro di quegli uomini che accolgono le cose vere con piacere; e attirò molti Giudei, molti anche della grecità. Questi era Cristo. Avendogli Pilato inflitto, come pena, la croce mediante azione legale avviata dai primi tra di noi, quelli che sulle prime lo amarono non cessarono. Apparve loro infatti il terzo giorno di nuovo in vita, i profeti divini avendo detto questi e infiniti altri prodigi su di lui. Fino ad ora e attualmente il gruppo dei cristiani, che da lui ha preso il nome, non è scomparso.»

Parlare di Gesù come di autore di opere paradossali, avrebbe contribuito a consolidare quell’atmosfera di scompiglio e tumulto interno all’ebraismo che Giuseppe vede come

---

<sup>449</sup> A. Whealey, *The Testimonium Flavianum*, in H.H. Chapman, Z. Rodgers (edd.), *A Companion to Josephus*, Hoboken 2016, p. 352; A. Whealey, *The Testimonium Flavianum in Syriac and Arabic*, cit. p. 581.

<sup>450</sup> Cfr. Lc. 3, 23

causa scatenante del conflitto e che rappresenta il *leit-motiv* di questa parte del libro XVIII<sup>451</sup>.

In linea di massima risulta plausibile e abbastanza persuasiva la proposta di quanti si limitano ad espungere dal testo le frasi maggiormente consonanti con la fede cristiana («se pure bisogna dirlo uomo»; «questi era il Cristo»; «infatti apparve loro di nuovo in vita il terzo giorno, avendo i divini profeti detto queste e altre innumerevoli cose meravigliose di lui»), ma è anche possibile che, per identificare meglio Gesù distinguendolo da personaggi omonimi, il brano contenesse la precisazione «costui era quello detto Cristo».

#### **4.4 Pilato e il Sinedrio: problemi di competenza in materia di condanna capitale.**

Della somma autorità governativa e dell'influenza nient'affatto trascurabile del Sinedrio è piena dimostrazione il procedimento composito raccontato dai vangeli che presume una considerevole autonomia giudiziaria da parte del Sinedrio nell'istituire e nel condurre il processo a Gesù, ma che assegna al solo governatore romano il potere capitale<sup>452</sup>.

Non mancano posizioni diverse, a cominciare dalla più antica interpretazione di Agostino d'Ipbona, il quale afferma che Giovanni avrebbe riferito che solo per quel giorno non era possibile ai capi del Sinedrio praticare la pena di morte.<sup>453</sup> Essendo, infatti, ormai iniziate le celebrazioni della Pasqua, essi non avrebbero potuto contaminarsi. La competenza del Sinedrio, quindi, di eseguire condanne capitali sarebbe stata negata solo per quell'occasione di festa.

Il Commentario di Agostino alla passione di Gesù, tuttavia, non si rivela attendibile. Sfugge, infatti, al vescovo di Ipbona un'effettiva conoscenza della situazione istituzionale della provincia di Giudea. Per di più il racconto di Agostino della passione, muovendo da premesse fortemente colpevoliste, non risparmia affatto ai Giudei tutte le responsabilità della crocifissione di Gesù.

---

<sup>451</sup> L. Troiani, *Il Gesù di Flavio Giuseppe*, in A. Pitta (cur.), *Il Gesù nelle fonti storiche di I-II secolo. Atti del X Convegno di Studi Neotestamentari (Foligno, 11-13 Settembre 2003)*, Bologna 2005, pp. 137-147.

<sup>452</sup> Cfr. M. Sordi, *I cristiani e l'Impero Romano*, cit. p. 20.

<sup>453</sup> Aug., *Iohan. Evang. Tract.*, 114, 4.

Affine alle posizioni del padre della chiesa è anche il filone di pensiero, prevalso in particolar modo negli studi del secolo scorso sull'argomento, che ritiene immutate le prerogative del Sinedrio di Gerusalemme durante il dominio romano in Palestina persino in materia di pena capitale. Si è quindi negata ogni attendibilità alle testimonianze dei racconti evangelici<sup>454</sup>, in quanto concepiti in funzione di una loro finalità esclusivamente apologetica. Essi, in tale contesto, rimarrebbero separati da un intento di tipo storiografico, soprattutto per ciò che attiene agli eventi della passione, ricostruiti contraddittoriamente attraverso due processi a carico dello stesso imputato. Queste argomentazioni, che affermano una competenza in materia di pena capitale dei capi del Sinedrio, sono inconciliabili con il racconto di Giovanni e inattendibili per se stesse. L'intransigenza delle autorità del Tempio non avrebbe consentito che esse rinunciassero ad un proprio diritto in favore dei Romani. Né il Sinedrio avrebbe rischiato, senza esservi costretto, che il governatore giudicasse l'imputato innocente, atteso che, seppure colpevole per la loro legge, nessun illecito gli era contestabile sulla base del diritto romano.

In definitiva nessuna postilla va aggiunta alle parole dell'evangelista Giovanni, le quali devono essere interpretate nella forma più asciutta del loro significato letterale. Tale visione concorda perfettamente con la prassi politica e giuridica adottata dai Romani nelle province: negli editti di Cirene, che segnano una svolta nella conoscenza del funzionamento del processo criminale e dell'amministrazione provinciale all'inizio del principato<sup>455</sup>, in un'epoca, quella di Augusto, assai vicina a quelle del processo di Cristo, la capacità delle autorità locali di condurre in maniera autonoma i processi è confermata con la sola esclusione della possibilità di emettere pene capitali. E questo, non solo, come è ovvio, per i cittadini Romani, ma anche per i sudditi della provincia.<sup>456</sup>

---

<sup>454</sup> Su queste premesse si fondano gli scritti di J. Juster, *Les juifs dans l'Empire romain*, cit. pp. 130 ss.

<sup>455</sup> Cfr. V. Arangio-Ruiz, *Epigrafia cirenaica e il diritto pubblico dell'Antichità*, Atti del Primo Congresso di Studi Coloniali, Firenze 1931, 1, ora in *Studi Epigrafici e Papirologici*, Napoli 1974, p. 44.

<sup>456</sup> Nel IV editto di Cirene leggiamo: «[...] Per quanto concerne i processi tra i Greci abitanti la provincia di Cirenaica - ad eccezione degli accusati di un crimine capitale riguardo ai quali il governatore della provincia è tenuto a conoscere e deliberare o a nominare una giuria - in tutti gli altri processi conviene assegnare giudici greci, a meno che un convenuto o un accusato non voglia avere come giudici cittadini romani. Per coloro ai quali in base al mio presente editto (epikrīma) saranno assegnati giudici greci, non potrà essere dato alcun giudice originario della città alla quale appartiene sia l'attore o l'accusatore, sia il convenuto o l'accusato». Cfr. G. Purpura, *Gli 'Edicta Augusti ad Cyrenenses' e la genesi del SC Calvisiano*, in *AUPA* 55 (2013), p. 503.

La stessa prassi è attestata per la provincia d'Asia da un rescritto di Adriano a Minucio Fundano<sup>457</sup>, dove l'imperatore indirizza il governatore qualora costoro fossero accusati di atti illeciti, e da un editto di Antonino Pio. attraverso questo atto normativo, si imponevano nuove direttive sul modo di condurre le indagini preliminari sui *latrones*, prevedendo che si facesse riferimento, nelle fasi preliminari del processo, a un *caput mandatorum*, che si procedesse successivamente all'interrogatorio degli arrestati, investigando sui loro complici e sui loro covi, e che si redigesse solo in una fase finale un rapporto circostanziato da inviare al proconsole<sup>458</sup>. Ancora da Ulpiano, in età severiana<sup>459</sup>, si può rilevare che il potere di comminare condanne capitali, così come quello di inviare i condannati alle miniere spettava, nelle province, unicamente al governatore. Nel racconto che Giovanni riporta, i delegati del Sinedrio pronunciano di fronte alle perplessità del Governatore, circa il fatto che essi stessi non volessero definire il caso, la frase «A noi non è lecito mettere a morte nessuno»:

εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Πιλάτος· Λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς, καὶ κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν κρίνατε αὐτόν. Ἔειπον αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι· Ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα<sup>460</sup>.

Il passo è dunque perfettamente conforme alla pratica impiegata nelle province romane, com'era appunto la Giudea, in cui la privazione sotto i Romani del diritto di eseguire condanne a morte da parte delle autorità locali risulta del resto anche dalla tradizione rabbinica.<sup>461</sup> In *Megillat Ta'anit* 16 si legge che “*il 17 del mese i romani lasciarono Gerusalemme. Il 22 del mese si ricomincia a quarantare uccidere coloro che istigano all'apostasia*”<sup>462</sup>.

Non appena, dunque, i romani abbandonarono la Giudea, in seguito allo scoppio della guerra (66 d. C.), il Sinedrio riprese ad eseguire condanne capitali. Ciò vuol dire che

<sup>457</sup> Eus., *Hist. Eccl.*, 5, 1, 4-7.

<sup>458</sup> *Cod. Theod.* 8, 7, 21; *Cod. Theod.* 10, 1, 17; *Cod. Theod.* 11, 24, 6, 7; *Cod. Theod.* 11, 14, 1; *Dig.* 50, 4, 18, 7; *Cod. Iust.* 10, 75.

<sup>459</sup> *Dig.* 1, 18.

<sup>460</sup> Gv. 18, 31.

<sup>461</sup> Cfr. Lemonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée*, cit. pp. 81 ss.

<sup>462</sup> 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.

tale potere gli era stato vietato durante tutto il tempo della dominazione straniera. Come osserva Jeremias<sup>463</sup> 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 coloro che incitavano all'apostasia. 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.

Così anche nella Mekhilta di Rabbi Ishmaël<sup>464</sup> e quella di Rabbi Siméon Ben Yohai<sup>465</sup>. Le due Mekhiltot derivano l'incompetenza del Sinedrio dal fatto che il Consiglio non si riuniva più presso il Santuario; per la tradizione rabbinica, infatti, le esecuzioni dovevano avere luogo vicino all'altare<sup>466</sup>. Più particolarmente la seconda Mekhilta riferisce che il Sinedrio fu spogliato della giustizia capitale quarant'anni prima della distruzione del Tempio, avvenuta nel 70 d. C.

La notizia dei quarant'anni è riportata anche nei Talmud (J. Sanhédrin, I, 18 a, 43; J. Sanhédrin, VII, 2, 24 b, 48). I due testi riferiscono la situazione giudiziaria conosciuta dal Sinedrio all'epoca del II Tempio. Per Sanhédrin I, 18 a, 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 sec. d. C.), il quale, al contrario, si sentì sollevato dal fatto di non dovere emettere sentenze di morte".

Sanhédrin VII. 2, 24, b espone con maggiore coerenza una progressione storica di dati sui poteri del Sinedrio: le competenze del Gran Consiglio furono sempre più ridotte: prima gli fu sottratta la giurisdizione capitale poi la capacità di conoscere le liti finanziarie e fiscali.

---

<sup>463</sup> 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. 149-150.

<sup>464</sup> *Mishpatim* 7.

<sup>465</sup> *Mishpatim* s/Ex. 2.

<sup>466</sup> Cfr. J. Juster, *Les juifs dans l'empire Romain*, cit. p. 133.

I Talmud confermano dunque una tradizione rabbinica che in più riprese ha riferito l'incapacità del Sinedrio di giudicare i delitti di sangue durante tutto il tempo della prefettura romana.

Non rimarrebbe spiegato come mai la sottrazione dei poteri giurisdizionali del Collegio sia avvenuto solo nel 30 d. C., dopo ben ventiquattro anni dall'avvento romano ed in perfetta concomitanza con il governo di Pilato.

In verità la menzione così precisa e rimarcata della data, ovvero quarant'anni prima della distruzione del Tempio, proverebbe senza esitazione dall'intento apologetico dei Rabbini di allontanare dagli Ebrei l'ombra del deicidio<sup>467</sup>.

Anche Winter 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<sup>468</sup>. È poco probabile che la giustizia capitale sia stata tolta al Consiglio al tempo di Gesù, 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.

Lasciando ora da parte alcune distinzioni troppo sottili, come quella tra il metodo clandestino dello strangolamento e quello pubblico della lapidazione, che sarebbe stato in uso fino al 70<sup>469</sup> e tralasciando l'eccezione costituita dal diritto di condannare a morte nel tempio lo straniero che fosse stato sorpreso in esso, che è attestato da Flavio Giuseppe<sup>470</sup> e da un'iscrizione nella quale si afferma tra l'altro che colui che sarà preso dentro il tempio «sarà causa a se stesso della propria morte»<sup>471</sup>, ma che risulta non essere la legittimazione di una regolare condanna a morte, ma la tolleranza da parte romana in alcune situazioni di un linciaggio popolare, l'unico caso da considerarsi

---

<sup>467</sup> Cfr. F. Lucrezi, *A proposito del processo di Gesù: deicidio, colpa, espiazione*, in *Labeo* 36 (1991), p. 128; S. Jona, *Gli ebrei non hanno ucciso Gesù (Il deicidio)*, Firenze 1963, p. 10 ss; G. Caprile, *Un'ultima parola sulla responsabilità del popolo ebreo nella morte di Gesù*, in "Palestra del Clero" 24 (1960), p. 1313 ss.

<sup>468</sup> P. Winter, *On the Trial of Jesus*, Berlin 1974, p. 191.

<sup>469</sup> P. Winter, *Marginal notes on the Trial of Jesus*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 50 (1959), pp. 22 ss.

<sup>470</sup> Ios. Flav. *Bell.*, 6, 126; *Ant.*, 15, 417.

<sup>471</sup> L'iscrizione è pubblicata in *Rev. Arch.* 23 (1872), p. 220.

veramente degno di discussione è l'evento della lapidazione di Stefano, avvenuta anch'essa sotto lo stesso Pilato quasi certamente databile negli anni intorno al 34<sup>472</sup>.

Per coloro che sostengono la competenza del sinedrio in materia capitale, la lapidazione di Stefano è la prova che attesta che gli Ebrei avevano ancora la piena giurisdizione penale. Stando al racconto degli Atti, tratto dinanzi al Sinedrio, Stefano, di fronte all'accusa di non "... cessar mai di parlare contro il luogo santo e la legge ..." <sup>473</sup>, pronuncia un lungo discorso che genera l'indignazione del Collegio. Gli Ebrei nell'ascoltare le parole dell'apostolo reagirono trascinandolo fuori dal Sinedrio e lapidandolo. L'episodio dimostrerebbe una prova incontestabile della competenza capitale ebraica, in quanto è descritto un normale processo davanti al Sinedrio, che riconosciuto l'imputato colpevole di bestemmia lo condanna alla pena prevista dalla legge giudaica<sup>474</sup> per tale reato. E se il processo avesse sofferto di qualche patologia, il Governatore in carica sarebbe intervenuto a sedare l'ira degli accusatori. Parzialmente differente è però la realtà dei fatti giacché, pur attestando una sostanziale regolarità della procedura, non manca l'ipotesi dell'essersi trattato di abusi da parte del Sinedrio che portarono all'esecuzione. Non bastano a legittimare un'ordinaria giustizia capitale del Sinedrio il provvedimento immediato della lapidazione e l'inerzia del governatore. Il testo degli Atti è, tra l'altro, chiaro e non lascia spazio a dubbi. Il procedimento fu interrotto da un atto impetuoso della folla ebraica che lapidò Stefano prima che il Collegio, presieduto dal Sommo Sacerdote Caifa, avesse pronunciato la sentenza. Non vi è dunque l'esecuzione di alcun dispositivo, ma solo la vendetta sommaria di una folla infuriata<sup>475</sup>, 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.

L'esecuzione di Stefano fu, dunque, un vero e proprio linciaggio, uno di quegli atti di brutale giustizia popolare, a cui gli Ebrei non erano autorizzati, ma che le autorità

---

<sup>472</sup> La data può derivare da *Gal.* 1, 15-24, che colloca nel 36 l'incontro di Paolo con gli Apostoli a Gerusalemme, incontro che avviene tre anni dopo la conversione di Paolo e la morte di Stefano; cfr. M. Sordi, in *Studi Romani*, 8, 1960, pp. 393 ss. Per S. Dockx, *Date de la morte d'Etienne*, in *Biblica* 55 (1974), pp. 65 ss., la morte di Stefano risale al 36.

<sup>473</sup> *Att.* 6, 6-15; 7, 1-60.

<sup>474</sup> *Deut.* 17, 7.

<sup>475</sup> Cfr. C. Nardi, *Il Processo di Gesù*, cit. pp. 102-103.

romane non sempre potevano impedire. 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 in maniera privata<sup>476</sup>. L'impressione di una certa regolarità, dal punto di vista giudaico, di tale processo viene anche da un altro passo degli Atti<sup>477</sup>, in cui Paolo, rievocando la parte da lui avuta nella lapidazione di Stefano e dei Cristiani, ricorda di aver dato il suo voto per mettere a morte i santi. Probabilmente regolare dal punto di vista giudaico, dunque, il comportamento del Sinedrio nel 34 fu però certamente un abuso dal punto di vista romano, come fu un abuso, anche per ammissione di coloro che ritengono la lapidazione di Stefano un semplice linciaggio, la lapidazione di Giacomo Minore e di altri Cristiani di Gerusalemme, avvenuta nel 62 per ordine del sommo sacerdote Ananos e del Sinedrio:

ἄτε 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, καὶ τινὰς ἑτέρους, ὡς παρανομησάντων κατηγορίαν ποιησάμενος παρέδωκε λευσθησομένους. ὅσοι δὲ ἐδόκουν ἐπιεικέστατοι τῶν κατὰ τὴν πόλιν εἶναι καὶ περὶ τοὺς νόμους ἀκριβεῖς βαρέως ἤνεγκαν ἐπὶ τούτῳ καὶ πέμπουσιν πρὸς τὸν βασιλέα κρύφα παρακαλοῦντες αὐτὸν ἐπιστεῖλαι τῷ Ἀνάνω μηκέτι τοιαῦτα πράσσειν: μηδὲ γὰρ τὸ πρῶτον ὀρθῶς αὐτὸν πεποιθέναι. τινὲς δ' αὐτῶν καὶ τὸν Ἀλβῖνον ὑπαντιάζουσιν ἀπὸ τῆς Ἀλεξανδρείας ὁδοιποροῦντα καὶ διδάσκουσιν, ὡς οὐκ ἐξὸν ἦν Ἀνάνω χωρὶς τῆς ἐκείνου γνώμης καθίσει συνέδριον. Ἀλβῖνος δὲ πεισθεὶς τοῖς λεγομένοις γράφει μετ' ὀργῆς τῷ Ἀνάνω λήψεσθαι παρ' αὐτοῦ δίκας ἀπειλῶν. καὶ ὁ βασιλεὺς Ἀγρίππας διὰ τοῦτο τὴν Ἀρχιερωσύνην ἀφελόμενος αὐτὸν ἄρξαντα μῆνας τρεῖς Ἰησοῦν τὸν τοῦ Δαμναίου κατέστησεν.<sup>478</sup>

---

<sup>476</sup> In Att.5,26, il comandante del Tempio e i suoi uomini temono di essere lapidati dal popolo e in 9,29 alcuni circoli giudaici progettano di assassinare Paolo. Altri tentativi ritornano in 22, 22-24; 23, 12; 52, 2 ss.

<sup>477</sup> Att., 16, 10.

<sup>478</sup> Jos.Flav., Ant. 20, 201-204: "Ma le persone più equanimi della città, considerate le più strette osservanti della Legge si sentirono offese da questo fatto. Perciò inviarono segretamente (legati) dal re Agrippa supplicandolo di scrivere una lettera ad Anano che il suo primo passo non era corretto, e ordinandogli di desistere da ogni ulteriore azione. Alcuni di loro andarono a incontrare 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, Albino inviò una lettera sdegnata ad Anano minacciandolo che ne avrebbe portato la pena dovuta. E il re Agrippa, a motivo



Il passo narra di Ananos, uomo ardimentoso e coraggioso di temperamento, forse ancora troppo giovane ed impulsivo<sup>479</sup>, appartenente alla setta dei Sadducei e nominato alla sua alta carica di sommo sacerdote nel momento di passaggio tra il precedente governatore della Palestina Festo ed il successore Albino. Approfittando proprio del fatto che il governatore fosse morto e il nuovo non avesse ancora preso possesso della sua carica, Ananos aveva riunito il Sinedrio e condotto davanti ad esso Giacomo con altri membri della prima comunità giudeo-cristiana affinché fossero mandati a morte per lapidazione, avendo mosso contro costoro l'accusa di atti contrari alla legge. Allora, ci viene riferito dal passo di Flavio Giuseppe che quanti erano tra le persone più assennate ed osservanti della legge, non trovando negli imputati alcuna ragione di rimprovero, si erano profondamente indignati per questa vicenda ed avevano fatto segretamente ricorso al re Erode Agrippa II affinché impedisse ad Ananos di tenere per il futuro un simile comportamento. Altri ambasciatori andarono incontro ad Albino, che era in cammino da Alessandria, informandolo che Ananos senza il suo assenso e in deroga alla sua autorità, aveva convocato autonomamente il Sinedrio. Convinto da queste parole, il governatore di Giudea inviò una lettera sdegnata al sommo sacerdote ed il re Agrippa non poté che provvedere a rimuovere costui dalla carica di sommo sacerdote nominando al suo posto un altro che si chiamava anch'egli Gesù, figlio di Damnaeo<sup>480</sup>. Orbene, se è vero che questo Giacomo di cui si parla era effettivamente il capo della comunità cristiana di Gerusalemme, dal 44 d.C.<sup>481</sup>, pare verosimile che qui si avesse a che fare con un processo intentato, appunto, contro alcuni seguaci di Gesù, ed è interessante constatare che costoro erano stati mandati a morte dal Sinedrio, anche se contro questa condanna alcuni avevano protestato, al punto da provocare la deposizione del sommo sacerdote. Dalla fonte in esame emerge chiaramente che, mentre alcuni si erano rivolti al re, lamentando un'irregolarità, altri si erano rivolti al

---

della sua azione depose Anano dal sommo pontificato che aveva da tre mesi, sostituendolo con Gesù, figlio di Damneo. Quando Albino giunse nella città di Gerusalemme, rivolse tutti gli sforzi e fece ogni preparativo per assicurare la pace alla regione sterminando la maggior parte dei sicari". Cfr. G. Jossa, *Il processo di Gesù*, cit. pp. 131-140.

<sup>479</sup> I tratti del carattere del giovane Ananos si comprendono meglio dalla lettura di *Bell.* 4, 160 ss.

<sup>480</sup> *Ios. Flav., Ant.*, 20, 91, 199-203.

<sup>481</sup> C. Cohn, *Processo e morte di Gesù; Un punto di vista ebraico*, Torino 2000, p. 300.

governatore, adducendo un motivo preciso, ossia l'illegittimità della riunione del Sinedrio senza il suo consenso, motivo la cui fondatezza sembrerebbe oltretutto confermata dalla circostanza che il sommo sacerdote avrebbe, in effetti, approfittato del fatto che ancora non fosse arrivato il nuovo governatore e che quello precedente fosse morto, per procedere direttamente contro Giacomo e gli altri seguaci.

Dalla prima parte del racconto di Flavio Giuseppe si deduce con estrema chiarezza che dopo la morte di Porzio Festo, il Sommo Sacerdote Ananos, presiedendo il Sinedrio, abusò della vacanza della carica romana, per giudicare e far lapidare Giacomo con alcuni altri cristiani. Quando una lettera del nuovo Procuratore Albino gliene chiese ragione, il re Agrippa II che aveva la sorveglianza del Tempio ed il diritto di nominare il Sommo Sacerdote lo fece deporre. Dal testo si può ancora evincere una duplice iniziativa, mossa da motivi differenti: gli ambasciatori che si recano presso il re denunciano l'ingiustizia del comportamento del sommo sacerdote, il quale ha messo a morte uomini non meritevoli di condanna, 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 di fondamentale importanza.

Per quanto a prima vista potrebbe ricavarsene la capacità dei giudei di comminare ed eseguire pene capitali, una più attenta lettura ne dimostra l'assoluta infondatezza.<sup>482</sup> Flavio Giuseppe introduce l'episodio rimarcando la circostanza favorevole dell'assenza romana. È chiaro che se il Sinedrio avesse potuto condannare a morte egli non avrebbe sottolineato così fortemente che il Sommo Sacerdote aveva avuto un'occasione propizia in quel tempo di vacanza. Il passo dunque non giustifica l'opinione di quanti sostengono la giurisdizione capitale degli Ebrei durante l'assenza del Procuratore da Gerusalemme<sup>483</sup>. Flavio Giuseppe 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. Nulla prova, inoltre, che il Collegio riunitosi con

---

<sup>482</sup> Cfr. M. Sordi, *i cristiani e l'Impero Romano*, cit. pp. 18-22; In senso contrario J. Juster, *Les juifs dans l'Empire romain*, cit. il quale, anche sulla base della versione fornita da Origine (*C. Cels.* 1. 47; 2.13; 11.18) ritiene autentica solo la prima parte del passo (197-200) di Giuseppe Flavio. Le parti successive sarebbero state interpolate da un cristiano.

il consenso del governatore avesse per ciò stesso il potere di mettere a morte. Emerge invece con certezza che Ananos venne destituito per avere infranto le regole imposte nella provincia ai giudei. Nella lapidazione di Giacomo come in quella di Stefano non può constatarsi che un evidente eccesso di potere da parte del Sinedrio. L'episodio del 62, se, da una parte, è la migliore e più sicura conferma dei limiti dei poteri del Sinedrio, affermata esplicitamente da Giovanni e risultante implicitamente dal resto della tradizione evangelica, dall'altra è anche la conferma, particolarmente autorevole, perché derivata da una fonte giudaica, della realtà dell'atteggiamento attribuito dalla stessa tradizione dei vangeli ai Romani e della continuità fino al 62 di questo atteggiamento. Se nel 62 il sommo sacerdote e il Sinedrio giudicarono occasione propizia l'assenza del governatore romano per procedere contro i seguaci di Cristo, ciò significa probabilmente che negli anni precedenti al 62 i Romani avevano fatto capire chiaramente di essere decisi a non cedere più, come al tempo del processo di Cristo, alle pressioni dell'autorità giudaica contro i seguaci del Cristianesimo e di non voler essere il braccio secolare del Sinedrio in una controversia che, per loro, era e doveva rimanere strettamente religiosa e che non aveva implicazioni di tipo politico. Lo dimostra chiaramente anche un altro interessante racconto di Flavio Giuseppe, risalente a trent'anni più tardi e precedente rispetto alla lapidazione di Giacomo, quando gli Ebrei non ebbero difficoltà a portare davanti al governatore Albino, senza nemmeno averlo processato per proprio conto, un altro Gesù, figlio di Anania, il quale aveva procurato loro fastidi molto minori, ripetendo il grido profetico «Povera Gerusalemme»:

Ἰησοῦς γάρ τις υἱὸς Ἀνανίου τῶν ιδιωτῶν ἄγροικος [...] κατὰ τὸ ἱερὸν ἐξαπίνης ἀναβοᾷν ἤρξατο “φωνὴ ἀπὸ ἀνατολῆς, φωνὴ ἀπὸ δύσεως, φωνὴ ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, φωνὴ ἐπὶ Ἱεροσόλυμα καὶ τὸν ναόν, φωνὴ ἐπὶ νυμφίους καὶ νύμφας, φωνὴ ἐπὶ τὸν λαὸν πάντα.” τοῦτο μεθ’ ἡμέραν καὶ νύκτωρ κατὰ πάντας τοὺς στενωποὺς περιήει κεκραγώς. τῶν δὲ ἐπισήμων τινὲς δημοτῶν ἀγανακτήσαντες πρὸς τὸ κακόφημον συλλαμβάνουσι τὸν ἄνθρωπον καὶ πολλαῖς αἰκίζονται πληγαῖς. ὁ δὲ οὐθ’ ὑπὲρ αὐτοῦ φθεγξάμενος οὔτε ἰδίᾳ πρὸς τοὺς παίοντας, ἄς κ

αὶ πρότερον φωνὰς βοῶν διετέλει. νομίσαντες δὲ οἱ ἄρχοντες, ὅπερ ἦν, δαιμονι  
ώτερον τὸ κίνημα τὰνδρὸς ἀνάγουσιν αὐτὸν ἐπὶ τὸν παρὰ Ῥωμαίοις ἑπαρχον. ἔ  
νθα μάλιστα μέχρι ὀστέων ξαινόμενος οὐθ' ἰκέτευσεν οὔτ' ἐδάκρυσεν, ἀλλ' ὡς  
ἐνῆν μάλιστα τὴν φωνὴν ὀλοφυρτικῶς παρεγκλίνων πρὸς ἐκάστην ἀπεκρίνατο  
πληγὴν “αἰαὶ Ἱεροσολύμοις.” τοῦ δ' Ἀλβίνου διερωτῶντος, οὗτος γὰρ ἑπαρχος  
ἦν, τίς εἶη καὶ πόθεν, καὶ διὰ τί ταῦτα φθέγγοιτο, πρὸς ταῦτα μὲν οὐδ' ὀτιοῦν ἀ  
πεκρίνατο, τὸν δὲ ἐπὶ τῇ πόλει θρῆνον εἴρων οὐ διέλειπεν, μέχρι καταγνοῦς μαν  
ίαν ὁ Ἀλβῖνος ἀπέλυσεν αὐτόν.<sup>484</sup>

In tale vicenda, il governatore, senza subire evidentemente alcuna pressione da parte sia del popolo ebraico, sia del Sinedrio, chiuse tutta la faccenda liberando il profeta di sventura.

---

<sup>484</sup> Jos. Flav. *Bell.*, 6, 300-305: «Quattro anni prima che scoppiasse la guerra, quando la città era al culmine della pace e della prosperità, un tale Gesù figlio di Anania, un rozzo contadino, si recò alla festa in cui è uso che tutti costruiscano tabernacoli per il Dio e all'improvviso cominciò a gridare nel tempio: “Una voce da oriente, una voce da occidente, una voce dai quattro venti, una voce contro Gerusalemme e il tempio, una voce contro sposi e spose, una voce contro il popolo intero”. Giorno e notte si aggirava per tutti i vicoli gridando queste parole, e alla fine alcuni dei capi della cittadinanza, tediati di quel malaugurio, lo fecero prendere e gli inflissero molte battiture. Ma quello, senza né aprir bocca in sua difesa né muovere una specifica accusa contro chi lo aveva flagellato, continuò a ripetere il suo ritornello. Allora i capi, ritenendo - com'era in realtà - che quell'uomo agisse per effetto di una forza sovrumana, lo trascinarono dinanzi al governatore romano. Quivi, sebbene fosse flagellato fino a mettere allo scoperto le ossa, non ebbe un'implorazione né un gemito, ma dando alla sua voce il tono più lugubre che poteva, a ogni battitura rispondeva: “Povera Gerusalemme!”. Quando Albino, che era il governatore, gli fece domandare chi fosse, donde provenisse e perché lanciasse quella lamentazione, egli non rispose, ma continuò a compiangere il destino della città finché Albino sentenziò che si trattava di pazzia e lo lasciò andare».

## Capitolo V

### La violazione del sepolcro da parte dei discepoli e il διάταγμα Καίσαρος

#### 5.1 Deposizione di Gesù dalla croce e la sua inumazione

Gesù dunque morì nel primo pomeriggio del venerdì di Pasqua secondo Marco alle tre<sup>485</sup>.

Con l'ora fornita dal Vangelo di Marco coincide il racconto di Giovanni, il quale fornisce un'importante testimonianza:

Οἱ οὖν Ἰουδαῖοι, ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν, ἵνα μὴ μείνη ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὰ σώματα ἐν τῷ σαββάτῳ, ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου, ἠρώτησαν τὸν Πιλάτον ἵνα κατεαγῶσιν αὐτῶν τὰ σκέλη καὶ ἀρθῶσιν<sup>486</sup>.

L'Evangelista dà notizia dell'allontanamento dei tre crocifissi dal Golgotha da parte giudaica sottolineando l'urgenza di tale misura, accennando che il sabato (dunque, il primo giorno della festa di Pasqua, che al calar del sole stava per iniziare), era un grande sabato. Egli vuol dire che, secondo Deut. 21,23, si temeva una contaminazione del paese per i cadaveri lasciati esposti la notte<sup>487</sup>; ciò dunque avrebbe escluso parecchi Ebrei dalla partecipazione alla festa rituale. Gli Ebrei, verosimilmente alcuni membri del Sinedrio, presentarono, perciò, richiesta al procuratore di far eseguire sui tre condannati, Gesù e i due ladroni, il *crurifragium*<sup>488</sup>, affinché le tre salme potessero poi essere asportate. Pilato non aveva alcun motivo per respingere la domanda, perciò i soldati romani andarono ed uccisero entrambi i ladroni, crocifissi insieme a Gesù, fracassando loro, con clave di ferro, le ossa delle gambe. Ma, per Gesù, essi vi rinunciarono, avendo constatato che era già spirato. Tuttavia, per essere più sicuri che egli non venisse, eventualmente, deposto dalla croce, avendo in sé ancora una scintilla di vita, uno di essi

---

<sup>485</sup> Cfr. Mc. 15, 34.

<sup>486</sup> Gv. 19, 31: «I Giudei, perché i corpi non rimanessero sulla croce durante il sabato - era infatti un giorno solenne quel sabato -, chiesero a Pilato che fossero spezzate loro le gambe e fossero portati via».

<sup>487</sup> Cfr. Deut. 21,23: «[...] il suo cadavere non dovrà rimanere tutta la notte sull'albero, ma lo 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».

<sup>488</sup> T. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, cit. p. 920.

lo trafisse vicino al cuore, con una lancia. La fuoriuscita di sangue ed acqua gli dimostrò che la morte era davvero sopraggiunta<sup>489</sup>.

Secondo la concorde testimonianza dei quattro evangelisti, la deposizione di Gesù dalla croce e la sua inumazione furono intraprese da un certo Giuseppe d'Arimatea<sup>490</sup>. Quest'operazione spettava ai parenti, ma, all'infuori di sua madre, si trovavano allora in Gerusalemme al massimo i discepoli che, ad eccezione di Giovanni, si tennero nascosti per paura<sup>491</sup>. Giuseppe d'Arimatea era membro del Sinedrio e richiese al procuratore romano il cadavere di Gesù, per potergli rendere gli estremi onori<sup>492</sup>. Questa richiesta costituiva un rischio, perché sarebbe stata per forza considerata come un'adesione alle idee del condannato-giustiziato; ma Pilato la accolse egualmente di buon grado, mostrandosi solo sorpreso della morte relativamente rapida di Gesù, facendo poi mettere a disposizione la salma<sup>493</sup>.

Giuseppe non agiva da solo, infatti, viene menzionata espressamente la partecipazione di un altro membro del Consiglio, Nicodemo, il quale portò una mistura di mirra ed aloe di circa cento libbre<sup>494</sup>. Dopo che il corpo di Gesù fu avvolto in panni di lino freschi, lo si portò nel sepolcro, che, come i Sinottici ci riferiscono, era scavato in una roccia. Il morto venne disposto su di un banco di pietra o in un'arca di pietra e l'entrata, per metterlo al sicuro dagli animali, fu chiusa con un grosso masso. La tomba di Gesù era nuova e non aveva, sino ad allora, accolto alcun cadavere. La ristrettezza di tempo spiega anche perché gli Ebrei non sollevarono obiezioni contro la deposizione di Gesù in una tomba di tutto rispetto. Poiché, secondo le leggi del tempo, la consegna del cadavere di un giustiziato per lesa maestà e la sua dignitosa sepoltura non erano affatto la regola, specialmente allorché la richiesta non proveniva da un parente, questa circostanza parrebbe confermare in pieno il quadro che di Pilato ci danno gli Evangelisti: soltanto se è esatto che Pilato non considerava Gesù un delinquente politico e che ne aveva pronunciato la condanna a malincuore, si spiega che egli abbia consentito

---

<sup>489</sup> Gv. 19, 32-34.

<sup>490</sup> Mc. 15, 42-46; Mt. 27, 57-60; Lc. 23,50-53; Gv. 19, 38-42.

<sup>491</sup> Mc. 14, 50.

<sup>492</sup> E. Cantarella, *Fatto flagellare Gesù*, cit. p. 227.

<sup>493</sup> Gv. 19, 38.

<sup>494</sup> Gv. 19, 38, 42.

alla riconsegna del cadavere, senza porre alcuna condizione o imposizione<sup>495</sup>. Finisce così la storia del processo e condanna a morte di Gesù ed inizia quella delle conseguenze di essi e delle relative ripercussioni giuridiche, politiche e sociali.

## 5.2 Sull'accusa giudaica di profanazione della tomba

Nei Vangeli l'evento della scoperta del sepolcro vuoto è trattato con elementi differenti, anche se la trama appare più o meno confermata da tutte le narrazioni<sup>496</sup>. Le donne recatesi alla tomba di Gesù scoprono che la tomba era aperta e vuota; un messaggero rivela loro la resurrezione del Cristo:

οἱ δὲ πορευθέντες ἠσφαλίσαντο τὸν τάφον σφραγίσαντες τὸν λίθον μετὰ τῆς κουστωδίας<sup>497</sup>.

καὶ ἀγοράσας σινδόνα καθελὼν αὐτὸν ἐνείλησεν τῇ σινδόνι καὶ ἔθηκεν αὐτὸν ἐν μνημείῳ ὃ ἦν λελατομημένον ἐκ πέτρας, καὶ προσεκύλισεν λίθον ἐπὶ τὴν θύραν τοῦ μνημείου<sup>498</sup>.

καὶ ἀναβλέψασαι θεωροῦσιν ὅτι ἀποκεκύλισται ὁ λίθος, ἦν γὰρ μέγας σφόδρα. αἱ εἰσελθοῦσαι εἰς τὸ μνημεῖον εἶδον νεανίσκον καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς περιβεβλημένον στολὴν λευκὴν, καὶ ἐξεθαμβήθησαν<sup>499</sup>.

εὔρον δὲ τὸν λίθον ἀποκεκυλισμένον ἀπὸ τοῦ μνημείου, εἰσελθοῦσαι δὲ οὐχ εὔρον τὸ σῶμα<sup>500</sup>.

Anche Giovanni ricorda la visita di Maria Maddalena al sepolcro:

---

<sup>495</sup> J. Blinzler, *Il processo*, cit. p. 359.

<sup>496</sup> Cfr. Mc. 16, 1-8; Mt. 28, 1-10; Lc 24, 1-12; Gv. 20, 1-18.

<sup>497</sup> Mt. 27, 66: «Essi andarono e, per rendere sicura la tomba, sigillarono la pietra e vi lasciarono le guardie». Trad. CEI 2008.

<sup>498</sup> Mc. 15, 46: «Egli allora, comprato un lenzuolo, lo depose dalla croce, lo avvolse con il lenzuolo e lo mise in un sepolcro scavato nella roccia. Poi fece rotolare una pietra all'entrata del sepolcro». Trad. CEI 2008.

<sup>499</sup> Mc. 16, 3-4: « Alzando lo sguardo, osservarono che la pietra era già stata fatta rotolare, benché fosse molto grande. Entrate nel sepolcro, videro un giovane, seduto sulla destra, vestito d'una veste bianca, ed ebbero paura».

<sup>500</sup> Lc. 24, 2-3: «Trovarono che la pietra era stata rimossa dal sepolcro<sup>3</sup>e, entrate, non trovarono il corpo del Signore Gesù».

Τῆ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ ἔρχεται πρῶτ̃ σκοτίας ἔτι οὔσης εἰς τὸ μνημεῖον, καὶ βλέπει τὸν λίθον ἡρμένον ἐκ τοῦ μνημείου<sup>501</sup>.

Matteo è il solo fra gli evangelisti a menzionare le precauzioni prese dai Farisei nei riguardi del sepolcro di Cristo nel timore che i discepoli ne rubassero il corpo per simularne la resurrezione<sup>502</sup>. Lo stesso Matteo è anche il solo a ricordare che, quando i soldati messi a custodia riferirono ai sacerdoti del sepolcro vuoto, questi consigliarono loro di dire che mentre dormivano, di notte, erano venuti i discepoli e conclude:

Καὶ διεφημίσθη ὁ λόγος οὗτος παρὰ Ἰουδαίους μέχρι τῆς σήμερον ἡμέρας<sup>503</sup>.

L'accusa ai discepoli di Cristo di averne sottratto il corpo dalla tomba era dunque ancora presente presso i Giudei all'epoca in cui Matteo scriveva il suo Vangelo, cioè secondo Eusebio all'epoca neroniana<sup>504</sup>, quando Pietro e Paolo divulgavano il messaggio cristiano a Roma. Il fatto che solo Matteo che scriveva in Palestina ricordi l'accusa giudaica come ancora viva al suo tempo, rivela l'attualità che tale accusa poteva avere in Palestina al tempo di Nerone.

### **5.3 Il διάταγμα Καίσαρος: problematiche di autenticità e di contenuto**

Di grande importanza è in questo contesto una lastra di marmo recante un'iscrizione in greco acquisita a Nazareth nel 1878 ed entrata a far parte della collezione di antichità di un giovane archeologo ed epigrafista di Baden, Wilhelm Froehner<sup>505</sup>. L'epigrafe riporta un διάταγμα Καίσαρος il cui testo, consistente in 22 linee, benché sia facilmente decifrabile nella scrittura, si è rivelato contemporaneamente controverso nell'interpretazione e destinato ad accendere un lungo dibattito<sup>506</sup>. Wilhelm Frhoener,

---

<sup>501</sup> Gv. 20, 1: «Il primo giorno della settimana, Maria di Màgdala si recò al sepolcro di mattino, quando era ancora buio, e vide che la pietra era stata tolta dal sepolcro».

<sup>502</sup> Mt. 27, 62-66.

<sup>503</sup> Mt. 28, 15: «Così questo racconto si è divulgato fra i Giudei fino ad oggi».

<sup>504</sup> Eus., *Hist. Eccl.* 5, 8, 2.

<sup>505</sup> F. Cumont, *Un rescrit impérial sur la violation de sépulture*, in *Revue Historique* 163 (1930), pp. 241-242.

<sup>506</sup> G. Purpura, *L'editto di Nazareth de violatione sepulchrorum*, in *Iuris Antiqui Historia. An International journal on ancient law* 4 (2012), p. 133 [Testo ripubblicato in G. Purpura (cur.), *Revisione ed integrazione dei Fontes Iuris Romani Anteiusiniani (FIRA). Studi preparatori* 1, Torino 2012, p. 535].



redasse nel 1897 il suo testamento lasciando in eredità al Cabinet des médailles de la Bibliothèque nationale de Paris la sua collezione personale di antiche iscrizioni e oggetti inventariati in quaderni<sup>507</sup>, ma conservò per sé la suddetta lastra, ragion per cui la pubblicazione della stessa avvenne solo dopo la sua morte, avvenuta nel 1927, quando la parte restante della sua collezione di antichità si unì a quella già ceduta al Cabinet des Médailles. A studiarla e pubblicarla per la prima volta nel 1930 fu Franz Cumont. Lo storico fu informato dell'esistenza della lastra da Michael Rostovtzeff che per caso la notò nel Gabinetto di Médailles in Parigi, dove fu esposta come parte della collezione di Froehner. A parte un brevissimo appunto riportato da Froehner nel suo inventario, «Dalle de marbre envoyée de Nazareth en 1878», non si sa nulla delle circostanze in cui la lastra è stata reperita<sup>508</sup>. Non si può escludere che la stele sia pervenuta a Nazareth da un luogo diverso e con probabilità anche in epoca moderna, quando, negli anni settanta dell'Ottocento, la città era sede di un mercato di reperti antiquari<sup>509</sup>.

Le 22 linee del testo riportano la prescrizione della pena capitale per chi avesse asportato cadaveri dai sepolcri:

διάταγμα Καίσαρος,  
ἀρέσκει μοι τάφους τύνβους  
τε οἴτινες εἰς θρησκεῖαν προγόνων  
ἐποίησαν ἢ τέκνων ἢ οἰκείων,  
τούτους μένειν ἀμετακινήτους  
τὸν αἰῶνα· ἐὰν δέ τις ἐπιδίξῃ τι-  
νὰ ἢ καταλελυκότα ἢ ἄλλω τινὶ  
τρόπῳ τοὺς κεκηδευμένους  
ἐξερριφώτα ἢ εἰς ἑτέρους  
τόπους δώλῳ [sic] πονηρῶ με-  
ταθεϊκότα ἐπ' ἀδικία τῆ τῶν  
κεκηδευμένων ἢ κατόχους ἢ λί-

---

<sup>507</sup> M. C. Hellmann, *La Collection Froehner au cabinet des Médailles de Paris*, in *Dossiers d'archéologie* 312 (2006), pp. 30-37.

<sup>508</sup> E. Tsalampouni, *The Nazareth inscription: a controversial piece of Palestinian epigraphy*, (1930-1999), in *Tekmeria* 6 (2001), p. 70.

<sup>509</sup> B. Metzger, *New Testament Studies: Philological, Versional, and Patristic*, Leiden 1980, p. 76.

θους μετατεθεικότα, κατὰ τοῦ  
τοιούτου κριτήριον ἐγὼ κελεύω  
γενέσθαι, καθάπερ περὶ θεῶν  
εἰς τὰς τῶν ἀνθρώπων θρησκ-  
κείας· πολὺ γὰρ μᾶλλον δεήσει  
τοὺς κεκηδευμένους τειμᾶν·  
καθόλου μηδενὶ ἐξέστω μετα-  
κεινῆσαι· εἰ δὲ μή, τοῦτον ἐγὼ κε-  
φαλῆς κατάκριτον ὄνοματι  
τυμβωρυχίας θέλω γενέσθαι<sup>510</sup>.

Tanta cautela nella divulgazione è stata determinata verosimilmente dal fatto che il contenuto dell'epigrafe avrebbe potuto perseguire la condotta dei discepoli dopo la crocifissione di Gesù, ai quali era rivolta l'accusa della sparizione del corpo del maestro dal sepolcro<sup>511</sup>, come giustamente segnalava Franz Cumont, autore della magistrale *editio princeps*, che, benché escludesse categoricamente tale ipotesi, propendeva per un'origine di età tiberiana dell'iscrizione<sup>512</sup>.

Come si evince dal testo epigrafico, con un severo monito un imperatore, non meglio determinato della prima metà del I sec. d.C., prescriveva in Palestina la pena capitale a chi avesse violato i sepolcri trafugando i cadaveri, ma al tempo stesso trascurava del tutto l'illecito proveniente dall'immissione di un *extraneus* in una tomba<sup>513</sup>.

---

<sup>510</sup> *Supplementum Epigraphicum Graecum*, 8,13: «Editto di Cesare Mi piace che i sepolcri e le tombe, dedicati per il culto degli avi o dei figli o dei familiari, rimangano indisturbati in perpetuo. Se qualcuno denuncia che un tale ha distrutto, o ha, in qualsiasi modo, sottratto i defunti, o li ha, con dolo malvagio, trasferiti in altri luoghi, con offesa dei morti, o ha spostato i cunei o le pietre sepolcrali, contro costui io ordino che venga instaurato un giudizio. Come (se si trattasse) di dei, nel caso di onoranze di uomini, sarà veramente ancor più necessario venerare i sepolti. Che non sia assolutamente permesso spostare i defunti. Ma se (qualcuno lo facesse), voglio che subisca la pena capitale con l'imputazione di violazione di sepolcro». Traduzione di G. Purpura, *L'editto di Nazareth de violatione sepulchrorum*, in *Iuris Antiqui Historia* 4 (2012), p. 153; cfr. anche A.M. Ferrero, *Sulla violazioni dei sepolcri*, in L. De Biasi, A. M. Ferrero (cur.), *Gli atti compiuti e i frammenti delle opere di Cesare Augusto Imperatore*, Torino 2003, pp. 414-421.

<sup>511</sup> Mt. 28, 15.

<sup>512</sup> Cfr. B. Metzger, *New Testament Studies*, cit. p. 89; F. Cumont, *Un rescrit impérial*, cit. p. 266.

<sup>513</sup> G. Purpura, *L'editto di Nazareth*, cit. p. 133. Per la questione della la violazione sepolcrale per l'immissione di *extranei* cfr. S. Lazzarini, *Sepulchra familiaria. Un'indagine epigrafico-giuridica*, Padova 1991, pp. 30 ss.

Come aveva già osservato il primo editore, il testo è sostanzialmente diviso in due parti<sup>514</sup>. In una prima si stabilisce che debba instaurarsi un *iudicium*, secondo uno dei significati attestati del vocabolo κριτήριο, contro quanti hanno violato i sepolcri distruggendoli, dissotterrando i defunti in essi sepolti, rimuovendo tali corpi *dolo malo*, al fine di oltraggiare i morti, asportato i cunei o le pietre sepolcrali. Di seguito, poi, dopo aver rimarcato la maggiore necessità di venerare coloro che sono stati sepolti, vi è sancito il divieto di rimuovere e dislocare i loro cadaveri, con la prescrizione della pena capitale per coloro che contravvenissero a tale ordine<sup>515</sup>.

L'incertezza del testo è tale, tra l'altro, da dividere immediatamente gli studiosi tra fautori di una esegesi 'laica' e sostenitori di un'interpretazione 'cristiana', i quali attribuiscono all'epigrafe un significato annesso alla condotta dei discepoli immediatamente successiva agli eventi del Golgota. Difatti per il suo contenuto l'iscrizione suscita una naturale tendenza a essere considerata una possibile reazione all'accusa che gravava sui discepoli di Cristo di aver profanato il sepolcro del maestro per simularne la resurrezione. Soprattutto i dubbi sulle circostanze relative al suo ritrovamento a Nazareth e la complessità della scrittura avrebbe potuto facilmente indurre a valutazioni distorte. L'attenzione, tuttavia, di accorti studiosi ha raggiunto nel tempo alcuni risultati importanti, benché l'incertezza del reperto e l'assenza di nuovi dati, non permetta tuttora di approdare a un'interpretazione definitiva e maggiormente condivisa<sup>516</sup>.

Tra gli studiosi non v'è ipotesi unanime sulla reale natura del documento, sia esso da considerarsi un rescritto, o invece un editto imperiale. A quest'ultimo potrebbe ricondurre il significato associato generalmente al termine in greco διάταγμα, in latino sinonimo di *edictum*<sup>517</sup>, e solitamente utilizzato, insieme a πρόσταγμα, ἔκθημα, πρόγραμμα, κρίσις, per indicare un editto<sup>518</sup>. Il termine è generalmente accompagnato da altri elementi tipici del formulario amministrativo che in questo caso sono assenti, come l'espressione iniziale "λέγει", le indicazioni di tempo e di luogo, o possibili lettere

---

<sup>514</sup> F. Cumont, *Un rescrit impérial*, cit. pp. 255 ss.

<sup>515</sup> L. Wenger, *Eine Inschrift aus Nazareth*, in *ZSS* 51 (1931), p. 369.

<sup>516</sup> G. Purpura, *L'editto di Nazareth*, cit. pp. 133-134.

<sup>517</sup> H. J. Mason, *Greek terms for Roman Institutions: a Lexicon and Analysis*, Toronto 1974, p. 127.

<sup>518</sup> Cfr. A. Skalec, *The edicts of the Prefect of Egypt*, in *BRGO* 2 (2013), p. 554.

di accompagnamento, di pubblicazione; dati che possono essere stati omessi per il carattere estremamente sintetico del testo<sup>519</sup>. Tuttavia la successione delle ll. 2-14 (ἀρέσκει μοι... κελεύω) può essere accostata a un'analogia espressione presente nel primo editto di Augusto a Cirene<sup>520</sup>.

Benché non vi sia alcuna traccia di un problema di svolgimento della prassi giuridica sottoposto all'imperatore, vi sono studiosi che hanno ipotizzato che si tratti invece di un rescritto per la perentorietà del testo e per la sua forma breve e concisa e che assegnano al termine stesso διάταγμα il significato di *rescriptum*<sup>521</sup>. Altri ancora hanno inteso come plausibile l'idea di un *iussum Caesaris*, di un *mandatum* che avesse un indirizzo istruttorio nella sfera morale e religiosa<sup>522</sup>.

Valida è la tesi di Boffo, il quale rileva giustamente che l'imprecisione del formulario e del lessico assai evidenti nell'iscrizione, nell'ambito di una supposta ma non indubbia diffusione ufficiale del testo, potrebbero servire a retrodatare il documento ad una età nella quale ancora le corrispondenze giuridiche e lessicali fra il latino della cancelleria ed il greco non erano ancora ben omologate<sup>523</sup>.

Il documento, comunque, rimasto per mezzo secolo nascosto a Parigi, rischia di modificare sensibilmente le idee che sono state espresse sullo sviluppo del diritto penale in materia di tutela delle tombe<sup>524</sup> e sotto questo profilo viene qui particolarmente preso in considerazione. La prima questione di rilevante importanza riguarda l'autenticità dell'epigrafe, soprattutto per l'assenza di indicazioni sulle circostanze e sulla data del ritrovamento, per l'assoluto silenzio sul luogo del rinvenimento, che, nonostante ulteriori ricerche effettuate, non si è potuto in alcun modo identificare<sup>525</sup>. La possibilità della falsificazione è stata ampiamente respinta<sup>526</sup>, non solo perché ritenuta la più

---

<sup>519</sup> Cfr. M. Sordi, *I Cristiani*, cit. p.61; G. I. Luzzatto, *Rassegna epigrafica*, in *Iura* 8 (1956-1957), p. 399.

<sup>520</sup> G.I. Luzzatto, *Epigrafia giuridica greca e romana*, Milano 1942, p. 234. Per tutta la questione cfr. L. Boffo, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia. L'ordine imperiale di Nazareth (?) sulla violazione dei sepolcri*, Brescia 1994, p. 321.

<sup>521</sup> Cfr. F. Cumont, *Un rescrit impérial*, cit. pp. 266 ss.; J. Schmitt, *Nazareth (Inscription dite de)*, in *DBS* 6 (1960), pp. 333-363; E. Gabba, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Milano 1958, pp. 92-99; A.M. Ferrero, *Sulla violazioni dei sepolcri*, cit. pp. 414-421.

<sup>522</sup> J. H. Oliver, *A roman interdict from Palestine*, in *Class. Phil.* 49 (1954), pp. 180-181.

<sup>523</sup> L. Boffo, *Iscrizioni greche e latine*, cit. p. 322.

<sup>524</sup> F. Cumont, *Un rescrit impérial*, cit. p. 257.

<sup>525</sup> G. Purpura, *L'editto di Nazareth*, cit. p. 134.

<sup>526</sup> E. Cuq, *Un rescrit d'Auguste sur la protection des res religiosae dans les provinces*, in *RHDFE* 11 (1932), pp. 125 ss.

semplice soluzione per sgombrare i numerosi dubbi che l'epigrafe suscita<sup>527</sup>, ma in particolar modo per oggettive circostanze relative sia al contenuto sia alla forma. Una seppur debole garanzia di antichità potrebbe provenire prima di tutto dal rinvenimento di tracce di una giuntura avvenuta attraverso l'*adplumbatio* con la cornice di un monumento, ma si evince anche dalla stessa nettezza ed irregolarità dell'incisione di caratteri risalenti al I sec. d.C. con una ortografia che sottende espressioni o categorie tecnico-giuridiche latine tradotte in greco da chi conosceva entrambe le lingue<sup>528</sup>. Vediamo infatti ἀρέσκει corrispondere a *placet mihi*; alle linee 3-4 si fa forse riferimento alla differenziazione tra le due categorie di sepolcri, i *sepulchra hereditaria* e i *sepulchra familiaria*<sup>529</sup>; alla linea 10 δόλω πονηρῶ sta per *dolo malo*; alla linea 11 ἐπ' ἀδικία sta per *propter iniuriam*; alle linee 14-15 κριτήριον ἐγὼ κελεύω γενέσθαι sta per *iudicium iubeo fieri*; alle linee 20-21 κεφαλῆς κατάκριτον sta per *capitis damnatum*; alle linee 21-22 ὀνόματι τυμβωρυχίας sta per *nomine violati sepulchro*<sup>530</sup>.

Insomma l'autenticità del reperto è oggi, con buon fondamento, unanimemente accettata dalla comunità di studiosi e riguardo alle obiezioni relative problematiche provenienti dal testo epigrafico non si ritiene più che depongano a favore di una contraffazione in antico, e ancor meno in età contemporanea, come l'ipotesi di una falsificazione antica o, viceversa, ottocentesca, finalizzata in questo caso alla creazione di una prova della resurrezione<sup>531</sup>. La stessa incertezza sulla provenienza sembra essersi ora attenuata alla luce della considerazione che Nazareth non fosse un porto di mare, dove un'iscrizione possa essere giunta come zavorra di una nave, né un centro di commercio antiquario. L'epigrafe deve essere stata trovata, se non a Nazareth, certamente in qualche zona vicina<sup>532</sup>.

Sul problema della datazione alcuni ritengono che l'iscrizione risalirebbe ai tempi del passaggio di Ottaviano in Siria nell'autunno del 30 a.C, durante la campagna

<sup>527</sup> F. De Visscher, *Le droit des tombeaux romains*, Milano 1963, p. 188.

<sup>528</sup> G. Purpura, *L'editto di Nazareth*, cit. p. 134.

<sup>529</sup> M. Talamanca, *Elementi di diritto privato romano*, Milano 2001, p. 361.

<sup>530</sup> Cfr. G. Purpura, *L'editto di Nazareth*, cit. p. 134.

<sup>531</sup> Cfr. L. Boffo, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, cit. p. 321; L. Zancan, *Sull'iscrizione di Nazareth*, in *Atti del Reale istituto veneto di scienze, lettere ed arti* 96, 2 (1931/32), pp. 51-64.

<sup>532</sup> Cfr. E. Grzybek, M. Sordi, *L'edit de Nazareth et la politique de Neron à l'égard des chrétiens*, in *ZPE* 120 (1998), p. 289.

d'Egitto<sup>533</sup>, poiché l'espressione utilizzata alle linee 21/22 dell'iscrizione (ὀνόματι τυμβωρυχίας), che unisce un latinismo a un istituto non romano, tenderebbe in realtà a preservare il sovrano amico Erode dall'accusa di aver profanato il sepolcro in cui erano custoditi i corpi di Davide e di Salomone depredandone i tesori per ricostruire il tempio di Gerusalemme<sup>534</sup>, sollecitando così un'accusa criminale contro i calunniatori sotto la finzione del reato di profanazione di tombe<sup>535</sup>.

Tale ipotesi, tuttavia, è da escludere in quanto la probabile regione d'origine dell'epigrafe non era ancora sotto l'amministrazione romana<sup>536</sup>. Inoltre, tale interpretazione, come è stato rilevato, è senza dubbio priva di qualsiasi fondamento, in quanto il *nomen* designa qui il capo d'imputazione<sup>537</sup>.

Altrettanto difficile da accreditare è l'ipotesi avanzata da Cuq, secondo cui l'occasione del provvedimento si collega ai fatti avvenuti tra il 6 e il 9 d.C.<sup>538</sup>, allorché i Samaritani, in polemica con i Farisei ed nel loro santuario sul monte Garizim, per rappresaglia di notte entrarono nel tempio, alla vigilia della Pasqua, e vi gettarono delle ossa umane prelevate da sepolcri<sup>539</sup>. In questo caso si rileva la formale estraneità, a quel tempo, della regione alla giurisdizione dell'Impero e soprattutto l'assoluta e protratta indifferenza romana verso le pratiche religiose e funerarie province, come sembra dimostrare il disinteresse romano per l'antico costume giudaico della circoncisione o delle osteoteche, che custodivano le ossa dei defunti già decomposti, pratica diffusa dal II-I sec. a.C. agli inizi del III d.C., che l'ortodossia giudaica, maggiormente ancorata ai vecchi riti, certamente non approvava<sup>540</sup>. Tale pratica contrastava senza dubbio con gli ordini contenuti nell'iscrizione, ma certamente non deve aver rappresentato la ragione della sua emanazione.

---

<sup>533</sup> Cfr. Suet. *Aug.* 17; H. Markowski, *Diatagma Kaisaros, De Caesare manium iurum vindice*, in *Poznankie towarzystwo przyjaciel nauk* 8, 2 (1937), pp. 69-70.

<sup>534</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 15, 380; 16, 179 ss.

<sup>535</sup> O. Eger, *Rec. a H. Markowski, Diatagma Kaisaros*, in *ZSS* 58 (1938), pp. 274-275, cit. in G. Purpura, *L'editto di Nazareth*, cit. p. 139.

<sup>536</sup> G. I. Luzzatto, *L'editto di Nazareth*, cit. p. 232; L. Boffo, *Iscrizioni greche e latine*, cit. p. 324, cit. in G. Purpura, *L'editto di Nazareth*, cit. p. 139.

<sup>537</sup> O. Eger, *Rec. a H. Markowski, Diatagma Kaisaros*, cit. pp. 274-275.

<sup>538</sup> Ios. Flav., *Ant.*, 18, 29-30.

<sup>539</sup> Ios. Flav., 18, 1, 3; cfr. E. Cuq, *Le rescrit d'Auguste sur les violations de sepultures*, cit. p.123.

<sup>540</sup> Cfr. G. Purpura, *L'editto di Nazareth*, cit. p. 139; F. Cumont, *Les ossuaires juifs et le Diatagma Caisaros, Syria*, in *Revue d'Art Oriental et d'Archéologie* 14 (1933), p. 224.

Altri studiosi, postdatando l'iscrizione (la Galilea, infatti, sarebbe passata sotto il governo romano solo nel 44 d.C.) hanno pensato che l'ordine fosse stato emesso dall'imperatore Claudio ai provvedimenti presi per reprimere i problemi generati dai pressanti tumulti fra Ebrei e Cristiani a Roma e per controllare, dunque, nella stessa regione d'origine del Cristo la nuova religione<sup>541</sup>.

#### 5.4 L'attribuzione dell'iscrizione a Nerone

Richiamandosi alle suddette riflessioni non pochi sono stati gli studiosi che hanno variamente collegato il provvedimento alla resurrezione di Gesù confrontandosi con la delicata ipotesi che ha aleggiato fin dall'*editio princeps*<sup>542</sup>. Erhard Grzybek data, sulla base di argomentazioni stilistiche, l'iscrizione al 63 o al 64 d.C. e l'attribuisce con ogni eventualità a Nerone<sup>543</sup> proponendo una nuova interpretazione delle linee 13 ss. della stessa iscrizione: l'adorazione di uomini (ε[ι]ς τὰς τῶν ἀνθρώπων θρησκείας) è empietà verso gli dèi e sarà giudicata come una colpa di natura religiosa<sup>544</sup>. Questo vale a spiegare, fra l'altro, anche l'inusitata gravità della pena per una colpa, la violazione dei sepolcri, che solitamente comportava solo pene pecuniarie<sup>545</sup>. L'identificazione di Nerone come l'autore del διάταγμα e la natura religiosa del reato oggetto di condanna consentono di assegnare maggiore credibilità all'interpretazione cristiana del διάταγμα stesso. Tale interpretazione sarebbe avvalorata anche dal carattere retroattivo sia della colpa sia della pena: dopo essere stato enunciato il principio generale che le tombe devono rimanere ἀμετακινήτους τὸν αἰῶνα, "inamovibili per sempre", l'iscrizione prosegue ammonendo che se qualcuno denuncia che uno ha distrutto o, in qualsiasi altro modo, estratto i cadaveri o con l'inganno li ha trasferiti in altro luogo con oltraggio ai defunti o ha spostato le biette o le pietre tombali, chi ha commesso queste colpe deve

---

<sup>541</sup> M. Guarducci, *L'iscrizione di Nazareth sulla violazione dei sepolcri*, in *RPAA* 18 (1941-42), pp. 85-98; E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, cit. pp. 157-158; A. Momigliano, *L'opera dell'imperatore Claudio*, Roma 1931, p. 73.

<sup>542</sup> F. Cumont, *Un rescrit impérial*, cit. pp. 264-266.

<sup>543</sup> E. Grzybek, M. Sordi, *L'edit de Nazareth et la politique de Neron à l'égard des chrétiens*, in *ZPE* 120 (1998), pp. 279 ss.; Cfr. anche M. Sordi, *I Cristiani*, cit. p. 58 ss.

<sup>544</sup> Cfr. L. Boffo, *Iscrizioni greche e latine*, cit. p. 326.

<sup>545</sup> M. Sordi, *I Cristiani*, cit. p. 58.

essere condannato alla pena capitale. Solo alla fine ribadisce la norma per il futuro (linee 19-20)<sup>546</sup>.

L'uso dei participi perfetti e l'invito alla denuncia rivelano chiaramente che la prescrizione intende perseguire un preciso atto avvenuto in passato e che prevede delle denunce in proposito contro precisi colpevoli del crimine indicato. Diventa poco rilevante, dinanzi all'evidente carattere retroattivo della colpa, rimandare a possibili norme locali attualmente sconosciute, o alla nondimeno oscura iscrizione di Marisa che dispone l'arresto e la tortura per i violatori di tombe, come per i debitori, o alla maledizione frigia, o alla presenza di strumenti di tortura nell'epigrafia anatolica<sup>547</sup>. Cade anche, per lo stessa ragione, l'obiezione che è stata mossa all'interpretazione relativa al sepolcro di Gesù<sup>548</sup> e che è fondata sull'emissione del διάταγμα in un momento distante dalla morte di Gesù se facciamo riferimento alla già riportata notizia di Matteo dell'accusa ai discepoli di Cristo di averne sottratto il corpo dalla tomba, che mostra chiaramente come questa fosse ancora presente quando egli scriveva il suo Vangelo, ovvero in età neroniana.

Diventa a questo punto interessante un passo dell'*Apologeticum* di Tertulliano, che, dopo aver ricordato l'episodio del sepolcro vuoto, osserva:

Nihilominus tamen primores, quorum intererat et scelus divulgare et populum vectigalem et famularem sibi a fide avocare subreptum a discipulis iactitaverunt<sup>549</sup>.

Colpisce l'espressione *scelus divulgare* in cui *scelus*, che si rivela un termine inappropriato per la τυμβωρυχία, generalmente perseguita attraverso il pagamento di un'ammenda, sembra conformarsi bene alla colpa capitale prescritta ai violatori di tombe dal διάταγμα, e *divulgare* contiene un'iniziativa di propaganda e di denuncia, che corrisponde esattamente al significato del testo. Ambedue sembrano sottintendere qualche conoscenza da parte di Tertulliano del nostro διάταγμα.

---

<sup>546</sup> M. Sordi, *I Cristiani*, cit. p. 59.

<sup>547</sup> Cfr. M. Sordi, *I Cristiani*, cit. p. 59.

<sup>548</sup> L. Boffo, *Iscrizioni greche e latine*, cit. p. 329.

<sup>549</sup> Tert., *Apol.*, 21, 22.



Esso rivela in effetti la consapevolezza, da parte di Nerone, di un avvenimento che gli avversari giudaici del cristianesimo continuavano ad accusare, ma che, prima del διάταγμα, non era stata presa in considerazione da nessuno, al punto che Marco e Luca non ne parlano, e che solo con Nerone, in un preciso momento del suo impero, divenne attuale.<sup>550</sup>

*Terminus post quem* per questa decisione di Nerone sarebbe il 62, quando solo l'assenza del governatore romano in Giudea aveva permesso al sommo sacerdote Ananos di mettere a morte autonomamente Giacomo Minore e quando il successore di Porzio Festo, insieme ad Agrippa II, punì Ananos per la sua intraprendenza nell'eseguire una condanna capitale. *Terminus ante quem* potrebbe essere il 64, quando l'incriminazione dei Cristiani per l'incendio di Roma fu resa possibile dal fatto che essi erano già noti per i loro supposti *flagitia*<sup>551</sup>: oltre all'incesto e all'infanticidio, di cui Cristiani erano accusati per gli equivoci suscitati dalla pratica dell'Eucarestia e dal fatto di autodefinirsi fratelli all'interno della setta, la violazione delle tombe poteva ben figurare fra le colpe infamanti che il termine *flagitia* intendeva definire<sup>552</sup>.

Al 64 o al 65 appartiene anche il *Satyricon* di Petronio; nella novella della matrona di Efeso il soldato che aveva lasciato incustoditi i crocifissi su cui doveva vigilare, per sedurre la donna che piangente vegliava nella tomba del marito defunto, essendosi reso conto, il terzo giorno, che i parenti di uno dei crocifissi lo avevano sottratto tirandolo giù dalla croce, convinse la donna ad appendere il corpo del marito in sostituzione del crocifisso mancante, cosicché la gente si meravigliò perché un morto si era mosso da solo<sup>553</sup>.

Considerati gli intenti parodistici che figurano a più riprese nell'opera di Petronio, l'accento al rapimento di un crocifisso avvenuto il terzo giorno da parte dei parenti del defunto, non può che apparire un'allusione alla risurrezione di Gesù, interpretata come il trafugamento *dolo malo* del corpo di Cristo da parte dei discepoli. Questo dimostrerebbe che l'iniziativa del provvedimento riportato nell'iscrizione fu dunque

---

<sup>550</sup> Cfr. M. Sordi, *I Cristiani*, cit. p. 60.

<sup>551</sup> Tac., *Ann.*, 15, 44.

<sup>552</sup> Cfr. M. Sordi, *I Cristiani*, cit. p. 61.

<sup>553</sup> Petr., *Sat.*, 111, 112.

probabilmente di Nerone. Esso quindi mirava a colpire, nella provincia di Giudea, i discepoli ancora viventi di Gesù, indicati come colpevoli dello spostamento della pietra che ne chiudeva il sepolcro e della sottrazione del corpo: l'esposizione del διάταγμα a Nazareth o in una località vicina della Galilea si comprende bene alla luce della denominazione di Ναζωραῖοι che ancora pochi anni prima viene data in Giudea ai Cristiani<sup>554</sup> e della denominazione di Galilei, che ad essi fu data fino a Giuliano. L'autore del provvedimento avrebbe legato la previsione di un *iudicium* contro un atto preciso, che si è verificato nel passato, per il quale si aspettano delle denunce contro persone precise, alla persecuzione giudiziaria di quanti, colpevoli di empietà, osservavano il culto di Cristo. Secondo la punteggiatura riportata dall'*editio princeps*, dunque, il *iudicium*, volto a punire i discepoli per avere sottratto fraudolentemente il corpo del loro Maestro al fine di far credere alla sua resurrezione, sarebbe stato assimilato a quello diretto contro quanti, come gli stessi cristiani, praticavano il culto di uomini defunti, in oltraggio agli dei<sup>555</sup>. Il ricorso a un tempo passato per le azioni da sanzionare (καταλελυκότα, ἐξερριφώτα, μετατεθεικότα) e l'invito alla denuncia (ἐὰν δέ τις ἐπιδίξῃ) proverebbero con molta probabilità la retroattività della colpa e della pena. Ciò, tenendo conto della circostanza della attualità, ancora in età neroniana, delle dicerie sui discepoli di cui, come già detto, ci informa Matteo<sup>556</sup>, consente a buon diritto di respingere la principale critica mossa contro la relazione tra il sepolcro di Gesù e il documento che fa forza sulla eccessiva distanza temporale fra l'evento della morte di Gesù e l'emanazione del διάταγμα.

Negli ultimi anni, anche Gianfranco Purpura<sup>557</sup> ha esaminato l'epigrafe. Rigettando la tesi secondo cui si tratta di un provvedimento dal valore retroattivo contro i discepoli di Gesù, anch'egli riconosce in essa il testo di un editto, ma sanzionante con il castigo capitale quei pubblicani che, secondo una riprovevole prassi attestata per il territorio egiziano da Filone Alessandrino nel *De specialibus legibus*<sup>558</sup>, procedevano al sequestro e all'oltraggio del cadavere del debitore fiscale per indurre i figli e gli altri

---

<sup>554</sup> Act. 24, 5.

<sup>555</sup> E. Grzybek, M. Sordi, *L'edit de Nazareth*, cit. pp. 288 ss.; cfr. anche M. Sordi, *I Cristiani*, cit. p. 58 ss.

<sup>556</sup> Mt. 28, 15.

<sup>557</sup> G. Purpura, *L'editto di Nazareth de violatione sepulchrorum*, cit. pp. 133-143.

<sup>558</sup> Fil., *De Spec.*, 2, 94-95.

suoi parenti a riscattare il debito. Il provvedimento, anche a suo avviso, ben potrebbe, a ogni modo, essere attribuito a Nerone. Del tutto fondata, in effetti, appare la principale critica che Purpura muove alla tesi poc'anzi illustrata, mettendo in luce come, in buona sostanza, non soddisfi la spiegazione offerta del plurale τῶν ἀνθρώπων, se si individua nei soggetti meritevoli di pena coloro che celebrano il culto di Cristo. Come ben osserva Purpura, solo intendendo la preposizione ἐ[ἰ]ς come “avverso” potrebbe entrare in gioco il collegamento con la vicenda di Cristo, ma in tal caso l'uso del plurale (avverso i culti nei confronti di uomini defunti), riferendosi alla specifica vicenda di Cristo e reprimendone il culto, avrebbe reso assolutamente contraddittoria la prosecuzione (sarà perciò ancor di più obbligatorio onorare coloro che sono stati sepolti). Nessun lettore del tempo, soprattutto la maggioranza della popolazione dell'impero, sarebbe stato assolutamente in grado di comprendere il senso dell'intera frase, che oggi è stata erroneamente interpretata come avente l'obiettivo di distinguere il culto cristiano perseguitato di un unico morto divinizzato dalla venerazione pagana dei Mani da preservare. Se la chiara contraddizione sottolineata dallo studioso basta per far cadere la tesi che attribuisce al διάταγμα un valore retroattivo contro i seguaci di Gesù che finsero la sua resurrezione, non è forse convincente allorquando afferma che, traducendo ἐ[ἰ]ς con “in favore” (in favore dei culti funerari di uomini), viene meno, senz'altro, ogni collegamento con la vicenda di Cristo. Tale collegamento viene a mancare, in effetti, considerando unicamente la costruzione di Erhard Grzybek e Marta Sordi<sup>559</sup>, ma altre interpretazioni del testo sembrano invece possibili<sup>560</sup>.

L'interpretazione offerta da Purpura tuttavia non risulta efficace anche sotto un altro aspetto. Dopo aver sottolineato la persistenza in età tardo antica e poi giustiniana della riprovevole prassi del sequestro del cadavere del debitore a opera del creditore, per indurre i parenti prossimi del defunto a saldare i debiti del loro caro, affinché ricevesse in tal modo la rituale sepoltura, lo studioso cita alcuni passi del *De specialibus legibus* di Filone, i quali testimoniano come nella provincia egiziana a tale pratica si facesse ricorso anche da parte degli esattori delle tasse che, avendo anticipato parte delle

---

<sup>559</sup> E. Grzybek, M. Sordi, *L'edit de Nazareth*, cit. p. 279.

<sup>560</sup> Cfr. paragrafo successivo.

imposte al fisco e non essendo riusciti a riscuotere quanto era loro dovuto, speravano in tal modo di indurre i familiari del defunto a pagare il debito che quello da vivo non aveva potuto onorare. L'iscrizione di Nazareth conserverebbe, allora, il provvedimento con cui l'imperatore, forse proprio Nerone, sarebbe intervenuto a reprimere con il castigo capitale una pratica così brutale. Anche da questa lettura sembra, tra l'altro, non del tutto soddisfacentemente chiarito il senso di quella sorta di ripetizione fra il richiamo fatto nella prima parte del testo a quella particolare fattispecie di chi abbia (nel passato) *dolo malo* rimosso il corpo del defunto e quello posto in chiusura del *διάταγμα*, in cui l'imperatore, dopo aver precisato che sarà veramente ancor più necessario venerare i sepolti, vieta tale medesimo comportamento, comminando per i violatori la sanzione capitale. Se pure fosse possibile immaginare che la prassi di cui narra Filone dovette riguardare anche i territori limitrofi alla regione egiziana, (ma l'estensione di tali usanze alla Palestina sarebbe un dato rilevante solo qualora fosse dimostrato con certezza che Nazareth fu uno dei luoghi dove il *διάταγμα* dovette trovare applicazione<sup>561</sup>), rimane la circostanza per nulla irrilevante che l'iscrizione di cui qui si discute non accenna in alcun modo all'evenienza che i corpi sepolti che il *διάταγμα* intendeva proteggere fossero quelli dei debitori insolventi, debitori fiscali, in particolare. Fra l'altro, pare poco credibile che l'imperatore sancisse una pena così grave come quella di morte contro gli agenti del fisco, che ricorrevano al pur riprovevole comportamento del sequestro del cadavere al solo evidente fine ultimo non tanto di fare violenza al defunto, quanto di riuscire a riscuotere dai suoi familiari e amici la somma che quegli esattori avevano dovuto anticipare allo stesso fisco. Ma soprattutto, dai passi di Filone richiamati dallo studioso non risulta affatto che tali esattori giungevano persino a scoperciare le tombe, come invece egli scrive aggiungendo poco più avanti che non vi sia dubbio che le turbative dell'ordine pubblico, delle quali riferisce Filone, furono relative alle tombe. L'autore del *De specialibus legibus* scrive piuttosto che questi malvagi pubblicani disseminavano caos e confusione nel raccogliere le somme loro dovute, al punto di disporre le loro esazioni non soltanto sui beni, ma anche sulle

---

<sup>561</sup> G. Purpura, *L'editto di Nazareth*, cit. p. 147.

persone; alcuni poi, come egli precisa, non risparmiavano neppure il cadavere del debitore, che, sottoposto a sevizie di ogni genere, non riceveva il funerale d'uso:

τοιγάρτοι πάντα φύρουσι καὶ συγχέουσιν ἀργυρολογοῦντες, ὡς μὴ μόνον ἐκ τῶν οὐσιῶν ἀναπράττειν, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν σωμάτων, ὕβρεσιν, αἰκίαις, πρὸς ἀποτομίαν κεκαιουρρημέναις βασάνοις· ἤδη δέ τινες ἀκούω μηδὲ νεκρῶν ἀποσχέσθαι δι' ἀγριότητα καὶ παρηλλαγμένην λύτταν, οἱ ἐπὶ τοσοῦτον ἐθηριώθησαν, ὡς καὶ τύπτειν ὑστριχίσι τολμᾶν τοὺς τεθνεῶτας· καὶ ἐπειδὴ τις τῆς ἄγαν ὠμότητος κατεμέμφετο, εἰ μηδ' ὁ θάνατος, ἢ κακῶν ἀπάντων ἀπαλλαγὴ καὶ ὡς ἀληθῶς τελευτή, περιποιήσει τοῖς ἐκποδῶν τὸ ἀνύβριστον, ἀλλ' ἀντὶ ταφῆς καὶ τῶν νομιζομένων αἰκίας ὑπομενοῦσιν<sup>562</sup>.

Il sequestro della salma, insomma, era un atto volto a impedire i consueti riti funebri e la sepoltura, mentre la disposizione imperiale in queste pagine esaminata vieta e punisce (per il futuro con la pena di morte) il diverso comportamento dello spostamento del defunto, il trafugamento del suo corpo, dal luogo in cui aveva trovato una regolare sepoltura<sup>563</sup>. La distanza tra questi due atti illeciti è talmente profonda che a un certo punto, mentre l'asportazione dei cadaveri dalle tombe continuò a configurare una pur assai grave fattispecie di *crimen sepulchri violati*<sup>564</sup>, qualsiasi atto volto a ostacolare la sepoltura fu fatto rientrare nel diverso *crimen* di violenza sanzionato dalla *lex Iulia de vi*<sup>565</sup>. Può, altresì, credersi che qualora il provvedimento imperiale avesse mirato a proteggere i debitori fiscali dalle crudeltà e dagli abusi degli agenti del fisco, esso (piuttosto che elencare varie figure di profanazione delle tombe e dei *sepulti*) avrebbe represso anch' egli altri gravi illeciti descritti da Filone, in particolare le terribili torture inflitte alle mogli, ai figli e agli altri parenti del debitore fuggitivo<sup>566</sup>.

---

<sup>562</sup> Fil., *De Spec.*, 2, 94-95.

<sup>563</sup> V. Capocci, *Sulla concessione e sul divieto di sepoltura nel mondo romano ai condannati a pena capitale*, in *SDHI* 22 (1956), p. 282.

<sup>564</sup> *Dig.* 47, 12, 11.

<sup>565</sup> *Dig.* 47, 12, 8.

<sup>566</sup> Fil., *De Spec.*, 3, 159-162.

## 5.5 Altre possibili interpretazioni del διάταγμα Καίσαρος

Se, in primo luogo, sembra di poter seguire la tesi di Wenger quando suppone che potrebbe trattarsi della redazione di un privato<sup>567</sup> che avrebbe riassunto per suoi personali interessi il testo di un editto<sup>568</sup>, tuttavia, restano inspiegati la scarsa linearità del testo nel rapporto tra la prima e la seconda parte<sup>569</sup>, l'assenza di indicazione delle pene per gli atti illeciti descritti nella prima sezione e, dal punto di vista prettamente linguistico, alcuni complementi oggetto non sono efficacemente sottintesi (si pensi alla frase delle linee 19-20: καθόλου μηδενὶ ἐξέστω μετακεινῆσαι).

Proviamo, intanto, a comprendere meglio il suo contenuto. Concordando con quanti hanno osservato che κριτήριον qui ben può significare *iudicium* o processo e non sentenza o condanna<sup>570</sup> possiamo condividere, pur con qualche minima correzione, l'avviso di Wenger. Per Wenger l'ἐπιδίξις della linea 6 vale a indicare l'atto unilaterale dell'accusatore, il quale mette in moto il processo penale<sup>571</sup>. Se ammettiamo, quindi, che tale termine vale ad esprimere l'atto di muovere un'accusa, ritenendo di poterla provare, può allora meglio comprendersi il senso di questa prima disposizione imperiale: verosimilmente, anche in risposta a quanti invocavano la persecuzione dei discepoli, in base ai sospetti diffusi dai soldati posti a guardia del sepolcro, l'imperatore ordina in via generale l'instaurazione di un processo penale per il caso che si presenti qualcuno ad accusare che si è tenuto uno dei comportamenti di violazione del sepolcro o dei *sepulti* ivi elencati, vincolandosi a dimostrare la fondatezza della sua denuncia; detto altrimenti per promuovere una causa volta a perseguire taluna delle fattispecie criminose descritte nell'editto, come innanzitutto quella, imputata ai discepoli, del trafugamento del cadavere di Gesù. Si sarebbe potuta avviare una repressione criminale, insomma, solo allorquando qualcuno si fosse presentato ad assumere il ruolo di 'accusatore', in grado di provare le sue affermazioni.

Diverso il valore della seconda parte del provvedimento. Fra tutti i comportamenti illeciti elencati in precedenza, l'imperatore, premesso che si dovranno soprattutto

---

<sup>567</sup> L. Wenger, *Eine Inschrift aus Nazareth*, in ZSS. 51 (1931), pp. 369-397.

<sup>568</sup> L. Boffo, *Iscrizioni greche e latine*, cit. pp. 321 ss.

<sup>569</sup> F. Cumont, *Un rescrit impérial*, cit. p. 244.

<sup>570</sup> E. Grzybek, M. Sordi, *L'edit de Nazareth*, cit. p. 284.

<sup>571</sup> L. Wenger, *Eine Inschrift*, cit. pp. 374 ss.

venerare i morti, stima di conseguenza particolarmente grave quello della rimozione del cadavere dal sepolcro e per esso sancisce il supplizio capitale (che, a ogni modo, non può escludersi potesse essere comminato anche, nei giudizi che eventualmente venissero a instaurarsi ai sensi di quanto si prescriveva nella prima parte dell'editto, per qualcuna almeno delle altre ipotesi criminose ivi ricordate)<sup>572</sup>. Come è stato osservato, tuttavia, la previsione di una persecuzione criminale delle ipotesi descritte nell'epigrafe di Nazareth mal si concilia, considerando la sua probabile datazione, con l'idea secondo cui solo nella seconda metà del II secolo d.C. si sarebbe introdotta in Italia una repressione criminale del reato di sepolcro violato<sup>573</sup>. Peraltro, non è mancato chi, come Luzzatto, ha immaginato che quanto si era verificato soltanto relativamente tardi, e per opera della giurisprudenza, in Italia, fosse già accaduto, in sede di repressione *extra ordinem*, nelle province, o in alcune di esse, come, appunto, il διάταγμα sembra testimoniare<sup>574</sup>. Che già in anni antecedenti al regno di Settimio Severo, a ogni modo, doveva essere vietato, in linea generale, qualsiasi spostamento di un corpo dalla sua tomba sembra provato dalla circostanza che egli consentì, per la prima volta verosimilmente, il trasferimento delle spoglie del defunto fino a che questo non fosse stato affidato alla sua sepoltura definitiva; da ora, lo si sarebbe cioè potuto rimuovere da un sepolcro destinato ad accoglierlo solo provvisoriamente<sup>575</sup>. Per l'epoca precedente, la corrispondenza fra Plinio e Traiano ci rivela soltanto, purtroppo, che per esumare e trasferire in una nuova tomba i resti mortali di un soggetto i familiari di questi avrebbero dovuto consultare il collegio dei pontefici (obbligo da cui Traiano esenta, su richiesta di Plinio, gli abitanti della provincia che questo amministrava)<sup>576</sup>. Infine occorre porre in attenzione il problema della *occasio legis*, su cui pare lecito il tentativo di restituire valore, ancora una volta, all'acuta idea di Cumont, precisandola, peraltro, sulla scorta delle riflessioni che si sono poc'anzi proposte. A quanti, probabilmente, continuavano a chiedere di condannare i discepoli sulla base delle dicerie sul furto del

---

<sup>572</sup> G. Purpura, *L'editto di Nazareth*, cit. p. 148.

<sup>573</sup> Secondo quanto testimonia *Dig.* 47, 12, 3, 7 solo in età severiana, per opera di un rescritto di Settimio Severo, si sarebbe punita la spoliazione dei cadaveri.

<sup>574</sup> G.I. Luzzatto, *Epigrafia giuridica greca e romana*, cit. p. 235, la cui convincente supposizione è in tutto condivisa da G. Purpura, *L'editto di Nazareth*, cit. p. 148.

<sup>575</sup> *Dig.* 47, 12, 3, 4.

<sup>576</sup> F. Cumont, *Un rescrit impérial*, cit. pp. 245-250.

corpo di Gesù che questi avrebbero commesso, dicerie che, come si è ricordato, circolavano ormai da tempo in tutte le comunità giudaiche<sup>577</sup> l'imperatore, come si è immaginato, avrebbe risposto una volta per tutte, ma in termini generali, chiarendo che si sarebbe dovuto e potuto svolgere il previsto processo criminale per i biasimati atti di violazione dei sepolcri (dal solo spostamento dei *λίθοι*, alla distruzione del sepolcro o alla rimozione da esso del cadavere ivi sepolto) solo qualora si fosse presentato qualcuno disposto a muovere l'accusa, fornendo le prove delle proprie asserzioni. In ogni caso, a evitare del tutto che in futuro potessero sollevarsi disordini come quelli che dovevano essere stati provocati dall'annuncio della resurrezione del Cristo, si stabilì, altresì, che prima di ogni altra cosa c'era la necessità di venerare i defunti che avevano ricevuto la rituale sepoltura, giustificando così la condanna alla pena capitale per qualsiasi rimozione delle spoglie dalle loro dimore eterne. La riprovazione delle *malae artes* degli accusatori manifestata da Claudio nella nota *Oratio de aetate recuperatorum et de accusatoribus coercendis*<sup>578</sup>, potrebbe eventualmente far pensare a lui quale autore del *διάταγμα*<sup>579</sup> Esso, infatti, pur implicitamente non poteva consentire neppure l'azione di chi non si assumesse le responsabilità connesse al ruolo di *accusator* o *delator*, limitandosi ad accusare nascostamente. Se consideriamo che alcuni dei discepoli, come ben hanno sottolineato Grzybek e Sordi, erano ancora in vita fin sotto il regno di Nerone<sup>580</sup>, e che intorno al 44 d.C., in effetti, pur essendo trascorso circa un decennio dalle vicende legate alla condanna e messa a morte di Gesù, ancora circolava, lo si è detto più volte, l'accusa giudaica del furto del corpo di Cristo rivolta ai suoi discepoli<sup>581</sup>, non sembra da escludere allora l'eventualità che il nostro provvedimento possa essere stato emanato poco dopo che la Galilea passò sotto il dominio romano<sup>582</sup>; l'almeno possibile rinvenimento dell'iscrizione a Nazareth sarebbe allora un dato a favore dell'ipotesi che anche ivi l'epigrafe fosse stata pubblicata, in quanto in quei luoghi l'editto imperiale era destinato a essere applicato<sup>583</sup>: anche di fronte al

---

<sup>577</sup> F. Cumont, *Un rescrit impérial*, cit. p. 265.

<sup>578</sup> C. G. Bruns, *Fontes iuris Romani antiqui*, I, Tübingen 1909, pp 198-200.

<sup>579</sup> S. Pietrini, *Sull'iniziativa del processo criminale romano (IV-V secolo)*, Milano 1996, pp. 88 ss.

<sup>580</sup> E. Grzybek, M. Sordi, *L'edit de Nazareth*, cit. p. 291.

<sup>581</sup> Mt. 28, 15, cfr. E. Grzybek, M. Sordi, *L'edit de Nazareth*, cit. p. 290.

<sup>582</sup> Cfr. M.A. Chancey, *Greco-Roman Culture and the Galilee of Jesus*, Cambridge 2005, p. 57

<sup>583</sup> Cfr. A. Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus*, Sheffield 2000, p. 110.



governatore della Galilea si sarebbe, quindi, potuto promuovere un processo contro i discepoli, presunti autori di quel furto. Non rari, in effetti, dovevano essere i disordini cui davano luogo la diffusione del racconto evangelico della resurrezione, mentre il numero delle conversioni al cristianesimo stava aumentando anche nel cuore dell'impero. Ma una differente paternità sembra possibile, se non più probabile, anche precisando che seppure fosse Nazareth il luogo del ritrovamento dell'iscrizione, essa ben potrebbe esservi stata eretta anche prima del 44 a.C. per i motivi suggeriti da Cumont, che si sono in precedenza ricordati, nulla vietando, peraltro, che la nostra epigrafe possa essere stata pubblicata a Nazareth solo diversi anni dopo che l'editto *de violatione sepulchrorum* era stato emanato, allorquando la Galilea divenne provincia romana. Se ancora può stimarsi corretta l'analisi della scrittura condotta negli anni '30 del '900 da Tonneau e da Abel<sup>584</sup>, i quali traggono le loro conclusioni dal confronto fra l'iscrizione di Teodoto, la stele erodiana del Tempio e la nostra epigrafe<sup>585</sup>, potremmo pensare, così rivalutando la suggestione di Cumont, che l'editto sia stato emanato dal successore di Ottaviano. Una preoccupazione che emerge da tali disposizioni normative, infatti, sembra quella di proteggere gli innocenti da accuse false e dunque del tutto prive di prova<sup>586</sup>; finalità che, come si è ritenuto, il *princeps* avrebbe perseguito, in buona sostanza, anche nella prima parte dell'editto *de sepulchro violato*: di fronte all'insistenza delle dicerie di cui parla il Vangelo di Matteo, Tiberio avrebbe promesso un processo, a patto che esse avessero un qualche fondamento, che non si trattasse di mere maldicenze. Se, tuttavia, fosse nel giusto Grzybek allorquando, sulla base, in primo luogo, di argomentazioni stilistiche, afferma che l'autore del διάταγμα è con ogni probabilità Nerone, si potrebbe andare forse anche ad anni antecedenti al 62 d.C., l'anno della svolta anticristiana del *princeps*. Difatti, mentre pare credibile che la diffusione dell'accusa giudaica mossa ai discepoli, ancora viva negli anni del governo di Nerone, possa aver provocato l'intervento normativo in parola, non pare lecito, peraltro, accogliere l'idea, come si è spiegato, che esso fosse volto in primo luogo a

---

<sup>584</sup> R. Tonneau, *L'inscription de Nazareth sur la violation des sépultures*, in *RBi*.40 (1931), pp. 551 ss.; F.-M. Abel, *Un rescrit imperial sur la violation de sepulture et le tombeau trouvé vide*, in *RBi*.39 (1930), p. 567.

<sup>585</sup> Cfr. A. Giovannini, M. Hirt, *L'inscription de Nazareth: nouvelle interprétation*, in *ZPE* 124 (1999), p. 125.

<sup>586</sup> Per una sintetica illustrazione di tali provvedimenti senatori cfr. B.Santalucia, *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, Milano 1998, p. 207.

perseguire la pratica cristiana in sé. Nerone, in effetti, avrebbe anche ribadito, alle linee 6-15 del *διάταγμα*, il ruolo del privato ammesso a promuovere un processo cognitorio, dando prova delle sue accuse, contro i discepoli tacciati di aver trafugato il corpo di Gesù, così come contro qualunque altro eventuale autore dei riprovevoli atti di violazione dei sepolcri e dei *sepulti* lì elencati, pur commessi prima di questo provvedimento imperiale.

## Bibliografia

- G. Alföldy, *L'iscrizione di Ponzio Pilato: una discussione senza fine?*, in G. Urso (cur.), *Iudaea socia - Iudaea capta*. Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli, 22-24 settembre 2011, Pisa 2012, pp. 137-150;
- D. Annunziata, *Il processo contro Gesù: Secondo il Diritto romano e la Bibbia*, Napoli 2019;
- E. Bammel, C. F. D. Moule, *Jesus and the politics of his day*, Cambridge 1985;
- H. Birkeland, *The Language of Jesus*, Oslo 1949;
- J. Blinzler, *Il processo di Gesù*, Brescia 1966;
- D. L. Bock, *Blasphemy and exaltation in Judaism and the final examination of Jesus: A philological-historical study of the key Jewish themes impacting Mark 14:61-64*, in *Baker Academy* (2000), pp. 176-285;
- L. Boffo, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia. L'ordine imperiale di Nazaret (?) sulla violazione dei sepolcri*, Brescia 1994;
- H.K. Bond, *Pontius Pilate in history and interpretation*, Cambridge 1998;
- L. Bove, "Chi volete che vi liberi, Barabba o Gesù?" (Mt. 27,17): *il privilegium paschale*, in F. Amarelli, F. Lucrezi (cur.), *Il processo contro Gesù*, Napoli 1999, pp. 197-210;
- C. G. Bruns, *Fontes iuris Romani antiqui*, I, Tübingen 1909;
- G. Cairo, *Il santo traditore. Vita e opere di Flavio Giuseppe*, Roma 2019;
- M. Campolunghi, *Gli effetti sospensivi dell'appello in materia penale*, in *BIDR 75* (1972), pp. 210-220;
- L. Canfora, *La conversione. Come Giuseppe Flavio fu cristianizzato*, Roma 2021;
- E. Cantarella, *Fatto flagellare Gesù, lo diede nelle loro mani, affinché fosse crocifisso (Mt. 27,26): il supplizio*, in F. Amarelli, F. Lucrezi (cur.), *Il processo contro Gesù*, Napoli 1999, pp. 211-228;
- W. Chapman, E. J. Schnabel, *The trial and Crucifixion of Jesus. Texts and commentary*, Mohr Siebeck, Tübingen 2015;

- M.A. Chancey, *Greco-Roman Culture and the Galilee of Jesus*, Cambridge 2005;
- C. Cohn, *Processo e morte di Gesù. Un punto di vista ebraico*, Torino 2000;
- F. Cumont, *Un rescrit impérial sur la violation de sépulture*, in *Revue Historique* 163 (1930), pp. 241-266;
- E. Cuq, *Un rescrit d'Auguste sur la protection des res religiosae dans les provinces*, in *RHDFE* 11 (1932), pp. 109-125;
- M. Debuissou, *Le «procurateur» de Judée*, in *RBPh* 77 (1999), pp. 130-136;
- C. De Filippis Cappai, *Iudaea*, Alessandria 2008;
- A. Degrassi, *Sull'iscrizione di Ponzio Pilato*, in *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche* XIX (marzo-aprile 1964) fasc. 3-4, pp. 59-65;
- B. Ehrman, *Gesù è davvero esistito? Un'inchiesta storica*, Milano 2013;
- R. Eisler, *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ*, 2 volumes, Heidelberg 1929-1930;
- B. Fabbrini, *I capi dei sacerdoti e tutto il Sinedrio cercavano una falsa testimonianza (Matth. 26,59): le accuse e le prove*, in F. Amarelli, F. Lucrezi (cur.), *Il processo contro Gesù*, Napoli 1999;
- F. Fasolino, *La tutela dei 'beni culturali' nell'esperienza giuridica romana*, Milano 2020;
- L.H. Feldman, *Jew and gentile in the ancient world: attitudes and interactions from Alexander to Justinian*, Princeton, 1993;
- L.H. Feldman, *The Testimonium Flavianum: The State of Ouestion*, in R. F. Berkey, S. A. Edwards (edd.), *Christological Perspectives: Essays in Honor of Harvey K. McArthur*, New York 1982, pp. 179-199;
- L. De Biasi, A. M. Ferrero (cur.), *Gli atti compiuti e i frammenti delle opere di Cesare Augusto Imperatore*, Torino 2003;
- H. Fischer, *Era necessario che Gesù morisse per noi? Interpretazioni della morte di Gesù*, Torino 2012;
- G. Firpo, *Erennio Capitone e Ponzio Pilato*, in *Studi offerti a C. Vona*, Chieti 1987, pp. 235-258;
- D. Flusser, *Jesus*, Brescia 2008;

- D. Fortuna, *Il Figlio dell'Ascolto. L'autocomprensione del Gesù storico alla luce dello Shema 'Yisra'el*, Cinisello Balsamo 2012;
- R. T. France, *Il Vangelo secondo Matteo*, Chieti 2004;
- A. Frova, *Sull'iscrizione di Pilato a Cesarea*, in *RIL* 95 (1961), pp. 419-434;
- E. Gabba, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Milano 1958;
- M. Ghiretti, *Lo "status" della Giudea dall'età Augustea all'età Claudia*, in *Latomus* 44 (1985), pp. 751-776;
- E. Grzybek, M. Sordi, *L'edit de Nazareth et la politique de Neron à l'égard des chrétiens*, in *ZPE* 120 (1998), pp. 279-291;
- M. Guarducci, *L'iscrizione di Nazareth sulla violazione dei sepolcri*, in *RPAA* 18 (1941-42), pp. 85-98;
- A. Guarino, *Storia del diritto romano*, Napoli 2001;
- R. Gutzwiller, *Gesù il Messia*, Monaco 1949;
- A. Jaubert, *La Date de la Cène, Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris 1957;
- G. Jossa, *Il processo di Gesù*, Brescia 2002;
- J. Juster, *Les juifs dans l'empire Romain*, Paris 1914;
- D. Kienast, *Römische Kaisertabelle*, Darmstadt 2011;
- D. Hamp, *The Language of Jesus. Hebrew or Aramaic?*, Santa Ana 2005;
- M. C. Hellmann, *La Collection Froehner au cabinet des Médailles de Paris*, in *Dossiers d'archéologie* 312 (2006), pp. 30-37;
- O. Hirschfeld, *Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten bis auf Diokletian*, Berlin 1905;
- H. Husband, *The Prosecution of Jesus. Its date, History and legality*, Princeton 1916;
- R. Laqueur, *Der jüdische Historiker Flavius Josephus. Ein biographischer Versuch auf neuer quellenkritischer Grundlage*, Giessen 1920;
- F. Lambiasi, *L'autenticità storica dei vangeli. Studio di criteriologia*, Bologna 1987;
- S. Lazzarini, *Sepulchra familiaria. Un'indagine epigrafico-giuridica*, Padova 1991;
- A. Lémann, G. Lémann, *L'assemblea che condannò il Messia. Storia del Sinedrio che decretò la pena di morte di Gesù*, Firenze 2006;
- J.P. Lemonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée*, Paris 1981;
- H. Lietzmann, *Kleine Schriften*, Berlin 1958;

- R. Latourelle, *A Gesù attraverso i vangeli*, Assisi 1988;
- W. Liebeschuetz, *L'influenza del giudaismo sui non-ebrei nel periodo imperiale*, in A. Lewin (cur.), *Gli ebrei nell'impero romano*, Firenze 2001, pp. 143-159;
- F. Lucrezi, *A proposito del processo di Gesù: deicidio, colpa, espiazione*, in *Labeo* 36 (1991), pp. 125-132;
- G. I. Luzzatto, G. A. Mansuelli, *Roma e le province (Istituto nazionale di studi romani. Storia di Roma, 17, 1-2)*, Bologna 1985;
- A. Manfredini, *Ius gladii*, in *Annali Ferrara* 5 (1991), pp. 103-126;
- A. Masi, M. Mazza, *L'amministrazione delle province*, in M. Talamanca (dir.), *Lineamenti di storia del diritto romano*, Milano 1989, pp. 375-456;
- H. J. Mason, *Greek terms for Roman Institutions: a Lexicon and Analysis*, Toronto 1974;
- A. M. Mazzanti, *Ricerche su Filone Alessandrino*, in *Adamantius* 3 (1997), pp. 8-12;
- J. P. Meier, *Un ebreo marginale: ripensare il Gesù storico, I. Le radici del problema e della persona*, Brescia 2001;
- B. Metzger, *New Testament Studies: Philological, Versional, and Patristic*, Leiden 1980;
- M. Miglietta, *Riflessioni intorno al processo a Gesù*, in *Jus* 41 (1994), pp. 147-184;
- M. Miglietta, *Il processo a Gesù di Nazareth*, in *SDHI* 61 (1995), pp. 767-784;
- M. Miglietta, *Pilatus dimisit illis Barabbam*, in C. Bonvecchio, D. Coccopalmerio (cur.), *Ponzio Pilato e del giusto giudice*, Padova 1998, pp. 163-237;
- M. Miglietta, *L'invio al tetarca di Galilea e Perea*, in F. Amarelli, F. Lucrezi (cur.), *Il processo contro Gesù*, Napoli 1999, pp. 105-150;
- M. Miglietta, *Il 'processo contro Gesù' e l'anno giubilare*, in *Labeo* 46 (2000), pp. 318-321;
- M. Miglietta, *Una recente indagine storica sul processo 'contro' Gesù*, in *Archivio Giuridico F. Serafini* 221 (2001), pp. 473-493;
- M. Miglietta, *El proceso contra Jesús*, in *SDHI* 70 (2004), pp. 561-564;
- M. Miglietta, *Gesù e il suo processo 'nella prospettiva ebraica'*, in *Athenaeum* 93 (2005), pp. 497-526;

- M. Miglietta, *'Bellezza sempre antica e sempre nuova'. Brevi annotazioni in merito a una recente 'inchiesta' sul 'Gesù storico'*, in *Fides Humanitas Ius. Studii in onore di L. Labruna*, V, Napoli 2007, pp. 3603-3628;
- M. Miglietta, *I.N.R.I. Studi e riflessioni intorno al processo a Gesù*, Napoli 2011;
- F. Millar, *Riflessioni sul processo di Gesù*, in «*Gli Ebrei nell'impero romano*», Firenze 2001, pp. 77-98;
- A. Momigliano, *Ricerche sull'organizzazione della Giudea sotto il dominio Romano (63 a. C. – 70 d. C.)* in *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa* 3 (1934), 183-221 e 347-396;
- T. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899;
- T. Mommsen, *Die Pilatus-Acten*, Berlino 1902;
- G. F. Moore, *Judaism in the first centuries of the Christian Era*, Cambridge 1927-30;
- F. Mora, *Prosopografia Isiaca II*, Leiden 1990;
- A. Mordechai Rabello, *E Gesù venne in Gerusalemme ed entrò nel Tempio (Marc. 11,11): assetto socio-politico di Gerusalemme e funzione istituzionale del Tempio*, in F. Amarelli, F. Lucrezi (cur.), *Il processo contro Gesù*, Napoli 1999, pp. 39-63;
- É. Nodet, *Jésus et Jean-Baptiste selon Josephe*, in *Revue Biblique* 92 (1985);
- F. Parente, *Sulla doppia trasmissione, filologica ed ecclesiastica, del testo di Flavio Giuseppe. Un contributo alla recezione della sua opera nel mondo cristiano*, in *RSLR* 36 (2000), pp. 3-51;
- A. Pelletier, *'Ce que Josèphe a dit de Jésus (Ant. XVIII 63-64)'*, in *Revue des Études Juives* 124 (1965), pp. 9-21;
- C. Pharr, *The Testimony of Josephus to Christianity*, in *AJPH* 48 (1927), pp. 137-147;
- S. Pietrini, *Sull'iniziativa del processo criminale romano (IV-V secolo)*, Milano 1996;
- S. Pines, *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and Its Implications*, Jerusalem 1971;
- S.E. Porter, *Jesus and the Use of Greek in Galilee*, in B. Chilton, C.A. Evans (edd.), *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, Leiden 1994, pp. 123-154;

- L. Prandi, *Una nuova ipotesi sull'iscrizione di Ponzio Pilato*, in *Civiltà classica e cristiana* 2 (1981), pp. 25-35;
- M. Pucci Ben Zeev, *Jewish Rights in the Roman World*, Tübingen 1998;
- G. Purpura (cur.), *Revisione ed integrazione dei Fontes Iuris Romani Anteiustiniani (FIRA). Studi preparatori* 1, Torino 2012;
- G. Purpura, *Gli 'Edicta Augusti ad Cyrenenses' e la genesi del SC Calvisiano*, in *AUPA* 55 (2013), pp. 463-518;
- I. Ramelli, *La lettera di Mara Bar Serapion*, in *Stylos* 13 (2013), pp. 92-106;
- E. Renan, *Vita di Gesù*, Milano 1863;
- G. Ricciotti, *Vita di Gesù Cristo*, Milano 1999;
- R.S. Rogers, *Fulvia Paulina C. Sentii Saturnini*, in *AJPH* 53 (1932), pp. 252-256;
- D. W. Rooke, *Zadok s Heirs: The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*, Oxford 2000;
- G. Rosadi, *Il processo di Gesù*, Firenze 1919;
- B. Santalucia, *'Accusatio' e 'inquisitio' nel processo penale romano di età imperiale*, in *SCDR* 14 (2002), 179-194;
- B. Santalucia, *La giustizia penale in Roma antica*, Bologna 2015;
- B. Santalucia, *Lo portarono via e lo consegnarono al governatore Ponzio Pilato (Matth. 27,2): la giurisdizione del prefetto di Giudea*, in F. Amarelli, F. Lucrezi (cur.), *Il processo contro Gesù*, Napoli 1999, pp. 85-104.
- E. Schuerer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christ*, Leipzig 1901;
- R. Schmitt, *Die Sprachverhältnisse in den östlichen Provinzen des Römischen Reiches*, in H. Temporini (Hg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 29, 2, Berlin 1983, pp. 554-586;
- G. Segalla, *La terza ricerca del Gesù storico*, in AA.VV., *Indagine su Gesù. Bilancio storico e prospettive fenomenologiche*, Milano 2002;
- G.B. Selby, *Jesus, Aramaic and Greek*, Doncaster 1990;
- A. Skalec, *The edicts of the Prefect of Egypt*, in *BRGO* 2 (2013), pp. 553-560;
- E.M. Smallwood, *Some notes on the Jews under Tiberius*, in *Latomus* 15 (1956), pp. 314-329;



- E.M. Smalwood, *The Jews under Roman Rule*, Leiden 1976;
- M. Sordi, *I cristiani e l'Impero Romano*, Milano 2011;
- K. A. Speidel, *Il processo a Gesù*, Bologna 1981;
- M. Talamanca, *Elementi di diritto privato romano*, Milano 2013;
- R. Tonneau, *L'inscription de Nazareth sur la violation des sépultures*, in *RBi*.40 (1931), pp. 544-563;
- L. Troiani, *Il Gesù di Flavio Giuseppe*, in A. Pitta (cur.), *Il Gesù nelle fonti storiche di I-II secolo. Atti del X Convegno di Studi Neotestamentari (Foligno, 11-13 Settembre 2003)*, Bologna 2005, pp. 137-147;
- E. Tsalampouni, *The Nazareth inscription: a controversial piece of Palestinian epigraphy*, (1930-1999), in *Tekmeria* 6 (2001), pp. 70-122;
- R.E. Van Voorst, *Gesù nelle fonti extrabibliche*, Cinisello Balsamo 2004;
- F. De Visscher, *Le droit des tombeaux romains*, Milano 1963;
- L. Wenger, *Eine Inschrift aus Nazareth*, in *ZSS* 51 (1931), pp. 369-397;
- A. Whealey, *Josephus on Jesus. The Testimonium Flavianum Controversy from Late Antiquity to Modern Times*, New York 2003;
- A. Whealey, *The Testimonium Flavianum Controversy from Late Antiquity to Modern Times*, New York 2003;
- A. Whealey, *The Testimonium Flavianum in Syriac and Arabic*, in *New Testament Studies* 54 (2008), pp. 573-590;
- M. H. Williams, *The Expulsion of the Jews from Rome in A.D. 19*, in *Latomus* 48 (1989), pp. 765-784;
- P. Winter, *On the Trial of Jesus*, Berlin 1974;
- G. Zagrebelsky, *Il «crucifige!» e la democrazia*, Torino 1995;
- L. Zancan, *Sull'iscrizione di Nazareth*, in *Atti del Reale istituto veneto di scienze, lettere ed arti* 96, 2 (1931/32), pp. 51-64.

