

BIBBIA E LETTERATURE

3

Gilberto Marconi

Una riscrittura della passione di Cristo:  
gli *Acta Pilati* 1-11

Introduzione, traduzione e commento



UniorPress







UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE  
DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO  
DIPARTIMENTO DI STUDI LETTERARI, LINGUISTICI E COMPARATI

BIBBIA E LETTERATURE

3

BIBBIA E LETTERATURE

DIRETTORE / DIRECTOR

RICCARDO MAISANO

COMITATO EDITORIALE / EDITORIAL BOARD

FERNANDO BERMEJO-RUBIO, RICCARDO CONTINI,

DOROTA HARTMAN, DONATELLA IZZO

COMITATO SCIENTIFICO / SCIENTIFIC COMMITTEE

EBERHARD BONS (UNIVERSITÉ DE STRASBOURG), MICHELE COLOMBO (UNIVERSITÀ CATTOLICA, MILANO), MICHAEL A. DAISE (COLLEGE OF WILLIAM AND MARY, WILLIAMSBURG), STEVEN E. FASSBERG (HEBREW UNIVERSITY, JERUSALEM), GIANCARLO LACERENZA (UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE), RITA LIBRANDI (UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE), CRAIG E. MORRISON (PONTIFICIO ISTITUTO BIBLICO, ROMA), ANNA PASSONI DELL'ACQUA (UNIVERSITÀ CATTOLICA, MILANO), ROBERTO TOTTOLI (UNIVERSITÀ DI NAPOLI L'ORIENTALE)

UNIORPRESS

VIA NUOVA MARINA 59, 80133 NAPOLI

Creative Commons Attribution 4.0 International License



© 2023 Gilberto Marconi

ISBN 978-88-6719-273-1

In copertina: *Gesù davanti a Pilato, Monte Athos*

Gilberto Marconi

Una riscrittura della passione di Cristo:  
gli *Acta Pilati* 1-11  
Introduzione, traduzione e commento



UniorPress

L'autore ringrazia il prof. Riccardo Maisano direttore della collana per aver accolto il volume, e i proff. Dorota Hartman e Giancarlo Lacerenza dell'Università di Napoli L'Orientale.

## INDICE GENERALE

Ingresso	11
1. Il testo	11
2. La tradizione manoscritta	17
3. Le fonti e la forma	19
I. Il titolo e il prologo	25
1. Il titolo	25
2. Il prologo	27
II. La regalità di Gesù ( <i>Act.Pil.</i> 1)	39
1. I capi d'imputazione (vv.1-2a)	40
2. Il cursore di Pilato (vv.2b-4)	60
3. Le insegne (vv.5-6)	79
III. Inizio del processo ( <i>Act.Pil.</i> 2)	101
1. La moglie di Pilato (v.1)	102
2. Dialogo con Gesù (v.2)	121
3. Le accuse (v.3)	125
4. La difesa (v.4)	132
5. La mancata risposta (v.5)	141
6. La gelosia (v.6)	146
IV. Il dibattimento I ( <i>Act.Pil.</i> 3)	151
1. Pilato e i giudei (v.1)	153
2. Pilato e Gesù (v.2)	161
V. Il dibattimento II ( <i>Act.Pil.</i> 4)	175
1. Pilato e la folla (v.1)	175
2. Pilato e gli anziani (v.2)	182
3. Pilato, Gesù e gli anziani (vv.3-5)	187
VI. Nicodemo ( <i>Act.Pil.</i> 5)	203
1. Il discorso (v.1)	203
2. La reazione (v.2)	216



VII. L'infermo, il cieco, il gobbo e il lebbroso ( <i>Act. Pil. 6</i> )	223
1. L'infermo guarito (v.1)	224
2. Il cieco, il gobbo e il lebbroso (v.2)	234
VIII. L'emorroissa ( <i>Act. Pil. 7</i> )	243
IX. I testimoni di esorcismi e di risurrezioni ( <i>Act. Pil. 8</i> )	251
X. La condanna ( <i>Act. Pil. 9</i> )	259
1. Barabba (v.1)	259
2. Una storia d'ingratitude (v.2)	268
3. Cesare re (v.3)	276
4. Pilato si lava le mani (v.4)	280
5. La sentenza (v.5)	287
XI. La crocifissione ( <i>Act. Pil. 10</i> )	295
1. La scena (v.1)	296
2. I due malfattori (v.2)	309
XII. La morte ( <i>Act. Pil. 11</i> )	315
1. La consegna dello spirito (v.1)	315
2. La tristezza di Pilato (v.2)	323
3. Giuseppe d'Arimatea (v.3)	327
Congedo	333
Bibliografia	335
Indice delle citazioni	351
Indice degli autori moderni	369

“Sei un poeta, Nazir! Un cantore ...  
sei il più grande personaggio teatrale della storia.”

(Albertazzi)



## INGRESSO

### 1. Il testo

Lo studio si occupa dei primi 11 capitoli dei 27 che compongono l'*Evangelium Nicodemi* la cui unità oggi è unanimemente messa in crisi dalla riconosciuta divisione in due parti, tra gli *Acta Pilati* (*Act.Pil.* 1-16 = *Ev.Nic.* 1-16) e il *Descensus Christi ad inferos* (*Des.Inf.* 1-11 = *Ev.Nic.* 17-27). I motivi sono da rintracciare nelle differenze di tema, vocabolario, stile e datazione.<sup>1</sup> Della prima parte, delle due recensioni greche proposte dal Tischendorf, è stata assunta la A, ritenuta da tutti gli studiosi la più antica,<sup>2</sup> cui fanno riferimento in genere le versioni latine, copte, armena e siriana, come la totalità delle traduzioni moderne.<sup>3</sup> Cionondimeno è tutt'altro che uniforme. Infatti all'interno di tale recensione è stata accettata un'ulteriore divisione, già avanzata ma mai concretamente messa in atto nelle edizioni moderne, che prevede la cesura alla fine del c.11 dopo il quale la traccia della narrazione canonica della passione, fin lì seguita abbastanza fedelmente,<sup>4</sup> viene quasi completamente abbandonata: fatta eccezione per qualche espressione isolata, concentrata all'inizio del c.12,<sup>5</sup> per lo più decontestualizzata, il racconto risulta estraneo ai vangeli.<sup>6</sup> A questa prima e più evidente motivazione se ne aggiungono

<sup>1</sup> Per la discussione circa la separazione delle due parti e i rispettivi titoli cf. Erbetta 1981, 232-234.

<sup>2</sup> Cf. Gounelle 2010; Furrer 2010 [a].

<sup>3</sup> La recensione B è considerata in genere una rielaborazione della A che in qualche passo riduce mentre in altri, come ai cc.10-11, amplia il contenuto (per le tradizioni testuali cf. Gounelle 1992). A queste due recensioni greche il Tischendorf (1876, 210-432) aggiunge una latina, pure questa studiata da Gounelle 1997.

<sup>4</sup> Quanto al rapporto tra *Act.Pil.* e i vangeli canonici cf. Gounelle 2003.

<sup>5</sup> *Act.Pil.* 12,1: τὸ σῶμα τοῦ ἰησοῦ (Mt 27,58; Lc 23,52; Gv 19,38); 12,1: ἐν τῷ καινῷ μου μνημείῳ ἔθηκε αὐτόν (Mt 27,60); 12,1: ἐπεκύλισα λίθον ἐπὶ τὴν θύραν τοῦ σπηλαίου (cf. Mt 27,60; Mc 15,46b); 12,1: ἀθῶός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ δικαίου τούτου· ὑμεῖς ὄψεσθε» ... «τὸ αἶμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν» (Mt 27,24-25; *Act.Pil.* 4,1; 9,4).

<sup>6</sup> Pure i cc. 1 e 9 sembrano segnati da interventi successivi denunciati dalla presenza di numerosi latinismi e al c.9 da un anomalo accumulo – rispetto ai cc. 1-11 ma non ai cc. 12-16 – di citazioni anticotestamentarie e da una palese incongruenza interna: mentre

altre. Dal c.12 Pilato esce completamente di scena mentre fino a quel momento è stato uno dei protagonisti indiscussi, rimpiazzato nel ruolo principale da Nicodemo affiancato da Giuseppe di Arimatea.<sup>7</sup> I κακοῦργοι lucani<sup>8</sup> di *Act.Pil.* 9,5; 10,1.2 in 16,7 diventano i ληισταί dei primi due sinottici.<sup>9</sup> Il colpo di lancia di cui si dice in *Act.Pil.* 12,1 e 16,7 non viene mentovato al c.11 dove sarebbe dovuto comparire secondo il dettato evangelico. Nei primi undici capitoli aleggia uno spirito polemico nei riguardi sia delle istituzioni locali che di certo giudaismo, sottolineato in vari modi: oltre al ruolo di pubblica accusa assunto dalle autorità giudaiche, va notata l'ambiguità con cui viene usato οἱ Ἰουδαῖοι che mette assieme i sinedriti accusatori del Nazareno con il senso generico del termine che indica invece il popolo giudaico tout-cour<sup>10</sup> come se la maggioranza degli ebrei fosse schierata al fianco delle autorità. Né passano inosservate le parole di Pilato sorprendentemente informate circa le scritture ebraiche più degli stessi giudei<sup>11</sup> e non infrequentemente velate di ironia nei confronti delle autorità religiose. A queste si aggiungano le testimonianze dei miracolati o di chi difende il Nazareno. Nel prosieguo (*Act.Pil.* 12-16) invece l'aggettivo possessivo "nostri" relativo ai maestri giudaici lascia intravedere un atteggiamento diverso, che non nasconde una qual simpatia verso le autorità giudaiche, confermato dalla conversione dei sommi sacerdoti, dei sacerdoti e dei leviti, nonché da una certa vicinanza al dettato matteoano.<sup>12</sup> Un altro carico che pesa dalla parte della divisione tra i cc. 11 e 12 è costituito dall'uso delle citazioni anticotestamentarie, frequenti nella seconda parte molto più rare nella prima – fatta eccezione per il c.9 – le cui allusioni per lo più sono indi-

fin lì non s'era detto alcunché sull'arresto di Gesù tanto da sembrare un imputato a piede libero, in 9,5 Pilato ne rivela l'arresto avvenuto in un giardino, come se il redattore improvvisamente si fosse reso conto della differenza con le narrazioni evangeliche.

<sup>7</sup> Baudoin 2017 reputa *Act.Pil.* 12-16 un insieme coerente incentrato attorno alla figura di Giuseppe d'Arimatea.

<sup>8</sup> Lc 23,32.33.

<sup>9</sup> Mt 27,44 e Mc 15,27.

<sup>10</sup> Lowe 1981.

<sup>11</sup> Cf. Baudoin 2015.

<sup>12</sup> Per Erbetta (1981, 237) si avrebbe una coerente visione giudeo-cristiana nell'intiero arco dei sedici capitoli, pur riconoscendo più antica la parte costituita dai primi undici.

rette, dovute cioè alle citazioni neotestamentarie che vi fanno riferimento.<sup>13</sup> Tanta differenza, attestata pure dalla diversità dei manoscritti latini dal capitolo dodicesimo in poi, ha fatto levare più di una voce per sostenere che il testo originario fosse limitato ai primi undici capitoli e ricorresse sotto il titolo *Acta Pilati*, al quale secondo i più si riferisce Giustino.<sup>14</sup> Il materiale sarebbe stato poi elaborato da Anania che vi avrebbe aggiunto i cc. 12-16 e un prologo così da formare un unico blocco datato tra il 425 e il 440,<sup>15</sup> secondo quanto esposto nello stesso *incipit*; tuttavia la presenza di almeno due prologhi rende incerta la data presunta della rielaborazione spostata almeno di un secolo da certe dipendenze letterarie. Infatti l'ingresso di Gesù in tribunale anziché di un inquisito assomiglia all'entrata trionfale di un console neoletto che probabilmente il redattore assume dal *De magistratibus populi romani libri tres* di Johannes Laurentius Lydus<sup>16</sup> dal quale sembrano derivare pure i latinismi dello stesso primo capitolo κούρσωρ, πραιίκων, φακεώλιον, σίγνον, σιγνόφορος.<sup>17</sup> Dalla medesima fonte promana προτίκτωρ del prologo, mentre βήλον di 9,5 sembra provenire dall'agiografo Cyrillus Scythopolitanus che lo usa nella *Vita sancti Sabae*.<sup>18</sup> Del 554 è lo scritto del Lydus e dell'anno successivo quello di Cirillo di Scitopoli che secondo la maggioranza degli studiosi determinerebbe pure la data della compilazione definitiva del testo nostro con l'aggiunta dei prologhi e di una coda abbondante (cc.12-16). Alla stessa mano redazionale potrebbero essere ascritte certe imprecisioni legate al linguaggio giudaico come a quello giuridico e amministrativo cui forse il recensore non era molto familiare.<sup>19</sup>

<sup>13</sup> Joosten 2015 dall'analisi delle citazioni anticotestamentarie tratte da *Act.Pil.* 16 coglie una maggiore vicinanza alle versioni greche di Aquila e Teodoziona piuttosto che alla LXX.

<sup>14</sup> Tischendorf, Vanmutelli, De Santos Otero, Scheidweiler, Moraldi, ecc.

<sup>15</sup> Per il dibattito sulla datazione cf. Maury 1850; O'Ceallaigh 1963.

<sup>16</sup> Lyd., *magistr.*, I,3.

<sup>17</sup> La traslitterazione di parole latine in greco è un fenomeno comune nel vocabolario amministrativo degli scritti "ellenofoni". Cf. Rochette 1997.

<sup>18</sup> Cyr. Scyth., *Sab.* 51. Di parere diverso è Daguët-Gagey 2005 secondo cui la presenza di questi latinismi ascriverebbe la redazione di *Act.Pil.* alla fine III – metà IV sec.

<sup>19</sup> Il termine συναγωγή (4,3; 5,1; 12,1; 13,1) è improprio per indicare il sinedrio, così come la combinazione ἱερείς καὶ λευῖται (4,2; 5,1; 12,2; 13,1; 14,2) non si trovano

L'antichità dei primi undici capitoli rispetto ai prologhi e al prosieguo (cc.12-16) risulterebbe confermata pure dal confronto tra le due recensioni A e B: rispetto ad A ove Maria non viene mai esplicitamente menzionata, B nelle sue parti più ampie, ai cc.10-11, rispetto al proprio riferimento riporta sette presenze di Maria indicata come θεοτόκος,<sup>20</sup> titolo affermatosi con il concilio di Efeso tenuto nel 431 e da allora diffusosi abbastanza rapidamente. Pertanto se B, in quanto rielaborazione di A, coincide grossomodo con il periodo dell'ipotetica redazione di Anania, è ovvio che il testo di A debba essere allocato in epoca precedente.

Più fragile ma non totalmente estranea al contesto risulta la motivazione addotta da Scheidweiler<sup>21</sup> secondo cui l'accusa di essere nato da fornicazione rivolta al Nazareno da parte dei capi giudei – in pratica gli si imputava di essere figlio del peccato perché venuto al mondo da una relazione precedente al matrimonio dei genitori – costituirebbe una variante ammorbida rispetto alle calunnie nei confronti della concezione verginale di Maria che i giudei avevano accusato di adulterio per una sua presunta relazione con un soldato romano di nome Pantera<sup>22</sup> e che Celso attorno al 178 avrebbe ripreso nel suo *Alēthēs Logos* sostenendo per la polemica anticristiana che Gesù sarebbe il figlio di una filatrice tutt'altro che vergine, né bella, né ricca, tanto meno di sangue reale, quindi totalmente estranea al desiderio divino, invece messa incinta da un soldato, sconosciuta ai vicini e ripudiata dal marito perché infedele. La povertà avrebbe spinto il figlio verso l'Egitto dove avrebbe appreso la magia e donde sarebbe tornato vantando figliolanza divina.<sup>23</sup>

Ulteriore indizio verso l'antichità di un testo degli *Acta Pilati*, senza un'indicazione specifica relativa ai cc.1-11, arriva pure da Giustino. Attorno al 155, nel c.35 della prima *Apologia*, con una profezia attribu-

mai accostati nel NT in quanto parte della stessa tribù. Cf. Erbetta 1981, 233. Obiezione analoga vale per le insegne: riservate ai magistrati di rango senatorio, Pilato non ne ha diritto in quanto prefetto (ἑπαρχος) funzionario di rango equestre.

<sup>20</sup> *Act.Pil.* (B) 10,2.2.2.4; 11,4.5.

<sup>21</sup> Scheidweiler 1968, 330.

<sup>22</sup> Cf. Strack – Billerbeck 1922, 36 ss.

<sup>23</sup> Or., *Cels.* 1,28.32.39; 2,32.

ita a Davide (v.6), tratta dal Ps 21,19, l'apologista sostiene che le parole del re circa la crocifissione si riferissero a Gesù Cristo: "7 Quel 'hanno forato le mie mani e i miei piedi' era la spiegazione dei chiodi nelle mani e nei piedi suoi coi quali fu appiccato sulla croce. 8 E dopo averlo crocifisso, i suoi crocifissori gettarono la sorte sulla sua veste e la divisero tra loro. 9 E che questo sia accaduto potete apprenderlo dagli atti redatti sotto Ponzio Pilato" (καὶ ταῦτα ὅτι γέγονε, δύνασθε μαθεῖν ἐκ τῶν ἐπὶ ποντίου πιλάτου γενομένων ἄκτων).<sup>24</sup> Nel c.48 dello stesso testo inviato all'imperatore Antonino Pio e al senato romano con un riferimento esplicito alla profezia di Is 35,5 secondo cui "il nostro Cristo avrebbe guarito ogni malattia e risuscitato i morti" (v.1), dopo aver citato il versetto isaiano successivo (v.2),<sup>25</sup> Giustino conclude: "E che egli abbia fatto questo, lo potete apprendere dagli atti redatti sotto Ponzio Pilato" (v.3: ὅτι δὲ ταῦτα ἐποίησεν, ἐκ τῶν ἐπὶ ποντίου πιλάτου γενομένων ἄκτων μαθεῖν δύνασθε).<sup>26</sup> La rispettabilità e le competenze dei destinatari non potevano non imporre all'autore il riferimento a una redazione precisa e reale, anche se tutt'altro che autorevole dal punto di vista storico, così come aveva alluso in precedenza a Lc 2,2 lorché cita i registri inesistenti del censimento che sarebbe avvenuto sotto Quirinio definito "vostro primo procuratore in Giudea".<sup>27</sup> A ulteriore conferma della presenza di un testo di riferimento quanto meno simile al nostro *Act.Pil.* 1-11 nella seconda citazione vengono richiamati i miracoli di Gesù in riferimento alla sua passione, precisazione che non trova riscontro in nessuna delle narrazioni canoniche del processo mentre nel nostro testo è frequente: si trova sulle labbra di non

<sup>24</sup> Ius., *Apol.* I,35,7-9; cf. Munier 2011, 244-245. Più labile è la motivazione addotta da Erbetta (1981, 235) del comune antiggiudaismo per accostare *Act.Pil.* al *Vangelo di Pietro* alluso nella stessa citazione di Giustino, ma assente nel testo nostro, lorché l'apologista mette in bocca a David lo scherno che Gesù avrebbe subito, seduto su uno scranno da giudice dinanzi a coloro che gli chiedevano di giudicarli (*Ev.Pt.* 7; Iust., *Apol.* I, 35,6).

<sup>25</sup> Is 35,6; cf. Mt 11,5.

<sup>26</sup> Ius., *Apol.* I,48,1-3; cf. Munier 2011, 276-277.

<sup>27</sup> Ius., *Apol.* I,34,2: ὡς καὶ μαθεῖν δύνασθε ἐκ τῶν ἀπογραφῶν τῶν γενομένων ἐπὶ κυρηγίου. cf. Munier 2011, 242-243.



pochi personaggi, dall'accusa<sup>28</sup> alla difesa,<sup>29</sup> dagli stessi miracolati che intervengono direttamente<sup>30</sup> alla folla.<sup>31</sup>

Qualche decennio più tardi, verso la fine del II sec., pure Tertulliano ha un riferimento preciso a quanto Pilato avrebbe riferito a Tiberio circa i miracoli e la morte del Nazareno: "Tutte queste vicende riguardanti Cristo, Pilato, egli pure dentro di sé cristiano, annunziò a Tiberio, il Cesare di allora".<sup>32</sup> Difficile dire se il riferimento di Tertulliano sia al testo nostro o a un altro rispetto ad *Act.Pil.* 1-11.<sup>33</sup>

Naturalmente le testimonianze degli antichi continuano, sebbene ormai i tempi siano distanti e il testo di riferimento non sempre corrisponda al nostro. Ad esempio Eusebio di Cesarea agli inizi del IV sec. scrive di un'opera a lui molto recente<sup>34</sup> in cui sono riportate le ὑπομνήματα di Pilato colme di calunnie nei confronti del Cristo: "Si composero gli atti di Pilato relativi a Cristo salvatore, pieni di bestemmie contro la sua persona e per volontà del sovrano (Massimino) furono sparsi in tutto il territorio della sua giurisdizione".<sup>35</sup> Più avanti continua: "I fanciulli nelle scuole tutto il giorno non avevano in bocca altro che Gesù, Pilato e i famigerati atti (ὑπομνήματα) composti con intento oltraggioso".<sup>36</sup> Evidentemente trattasi di un testo radicalmente diverso dal nostro, per argomento e per data di composizione, almeno da quanto tramandato da Giustino e Tertulliano. Tuttavia Eusebio<sup>37</sup> con Tertulliano ha in comune la convinzione circa una corrispondenza tra Pilato e Tiberio concernente le vicende ultime della vita del Nazareno.

<sup>28</sup> *Act.Pil.* 1,1; 6,1.

<sup>29</sup> *Act.Pil.* 2,6; 5,1.

<sup>30</sup> *Act.Pil.* 6,1.2.2.2; 7,1; 8,1.

<sup>31</sup> *Act.Pil.* 8,1.

<sup>32</sup> *Tert. Apol.* 21,24.

<sup>33</sup> Il Tischendorf (1876, LXV) sostiene che gli *Act.Pil.* "giunti a noi non sono sostanzialmente diversi da quelli attestati da Giustino", sebbene sottolinei pure il ruolo importante degli interpolatori. Erbetta (1981, 236) ipotizza un testo parallelo. Tutti concordano che nel II sec. circolasse già qualche testo relativo a Pilato coinvolto nel processo di Gesù.

<sup>34</sup> *Eus. H.E.* 1,9,3.

<sup>35</sup> *Eus. H.E.* 9,5,1.

<sup>36</sup> *Eus. H.E.* 9,7,1.

<sup>37</sup> *Eus. H.E.* 2,2,1-2.

Agli atti di Pilato (ἀπὸ τῶν ἀκτῶν ... πιλᾶτου) fa cenno pure Epifanio nell'ultimo quarto del IV sec. in relazione alla data della pasqua.<sup>38</sup> Più interessante è l'aiuto alla datazione dell'aggiunta dei cc.12-16 al testo nostro offerto dalla testimonianza di Gregorio di Tour che nella seconda metà del VI sec. scrive delle "gesta" che Pilato invia a Tiberio in cui ai racconti dei miracoli e della passione del Cristo aggiunge le vicende narrate in *Act.Pil.* 12-13 (l'arresto e la liberazione miracolosa di Giuseppe di Arimatea, l'accusa dei sacerdoti alle guardie e la loro risposta).<sup>39</sup>

Sebbene nulla di quanto esposto costituisca una prova vera e propria ma siano solo indizi, la loro molteplicità quanto meno favorisce la scelta di allocare i primi undici capitoli del testo nostro nella prima metà del sec. II e conferisce a Giustino il merito di aver dato per primo l'informazione sulla presenza di questo testo che probabilmente ai suoi tempi già circolava, sebbene non sappiamo in quale forma. E se si opina che il testo originario corrisponda più o meno all'indicazione offerta da Giustino, cioè nella prima metà del II sec. – le ipotetiche interpolazioni e/o sospette variazioni verranno segnalate durante il corso dell'analisi – forse è possibile pure tentare un'ipotesi circa il periodo dell'ultima interpolazione che andrebbe ascritta al periodo dell'inserimento di almeno una parte del prologo e ai capitoli conclusivi (12-16). E che il prologo segni pure la conclusione degli interventi redazionali lo dimostra sia la doppia mano di cui ha avuto necessità, sia la preoccupazione in entrambe le sue parti di precisare la lingua d'origine, naturalmente errata. Infatti nonostante in entrambe le sezioni si dica che originariamente il testo fosse stato redatto in ebraico nulla lascia supporre che quanto abbiamo in greco sia il risultato di una traduzione: probabilmente la falsa informazione doveva conferire completezza definitiva alla pseudonimia funzionale all'autorevolezza del testo.

## 2. La tradizione manoscritta

Dei nove manoscritti della recensione greca A nessuno è anteriore al X sec.: i due monacensi, CXCII (A) e CCXXXVI (B), sono rispettivamente del sec. XIII e del sec. XII; il parigino 770 (C) è del 1315, mentre gli altri due, pure essi della Bibliothèque Nationale di Parigi, il 929 (E)

<sup>38</sup> Epiph., *Haeres.* 50,1.

<sup>39</sup> Greg.T., *Hist. Fr.* I,21.24.

e il 1012 (D), sono entrambi del sec. XV; l'ambrosiano C 92 (F), il più antico, è del sec. XI-XII mentre il coinquilino, A 56 (G), del sec. XV, è tra i più recenti, dello stesso periodo dell'harleiano 5636 (H). A questi otto che conosceva il Tischendorf, la cui edizione resta ancora il punto di riferimento imprescindibile, va aggiunto il manoscritto del Monte Athos (J) che riporta il testo fino al c.12,<sup>40</sup> monco del c.2.

Le recensioni latine del testo nostro sono una dozzina, di cui tre romane, due vaticane (lat 4578 e lat 4363) rispettivamente dei sec. XIII e XII e una (ms. 1146) del XV sec. allocata nella biblioteca del conte Corsini. Le restanti sono sparse in varie biblioteche: una (ms. XIV,43) del sec. XII alla Marciana, un'altra (flor), monca (arriva fino a 13,2), alla Laurenziana, una (ms. 035) del sec. XIV all'Ambrosiana, un'altra, l'Havnense, del 1400, una (ms. 1652) alla Bibliothéque Nationale di Parigi, un'altra, l'Halense, del sec. XV, si trova nella biblioteca dell'orfanotrofio mentre la versione riportata dal palinsesto viennese, la Vindebonense (ms. 563) del IX-X sec. è considerata la più antica pertanto è la più studiata.<sup>41</sup> A queste si aggiungano l'edizione Fabriciana (fabr) e il codice di Einsidel (SB 326).<sup>42</sup>

Quanto alle due versioni armene pubblicate da Conybeare<sup>43</sup> derivano entrambe da un originale greco risalente con buona probabilità a non prima del X sec. La brevità del testo riportato dalle traduzioni siriane che agli inizi del XX sec. aveva offerto il fianco a una datazione antica dell'originale greco,<sup>44</sup> oggi viene unanimemente attribuita all'arbitraria riduzione del traduttore che pare non sempre abbia compreso appieno il testo che stava traducendo. Analogamente dibattuta è la datazione della traduzione copta<sup>45</sup> – l'unica integra che oggi si conosca si trova nella biblioteca di Torino (ms. copto 2) – tirata dal V-VI<sup>46</sup> al X-XI sec.<sup>47</sup> sebbene oggi prevalga una posizione più moderata (VIII-IX sec.).<sup>48</sup>

<sup>40</sup> Lake 1903.

<sup>41</sup> Philippart 1972; Id. 1989; Despigneux 1988; Baudoin 2016.

<sup>42</sup> Kim 1973.

<sup>43</sup> Conybeare 1896; Outtier 2010.

<sup>44</sup> Rahmani 1908.

<sup>45</sup> Vandoni – Orlandi 1966; Dubois 1997; Dubois – Roquet 2010.

<sup>46</sup> Rossi 1887, 7-90; Révillout 1913; Moraldi 1975, 532.

<sup>47</sup> O'Ceallaigh 1963.

<sup>48</sup> De Santos Otero, Scheidweiler, Erbetta, Craveri, ecc.

### 3. Le fonti e la forma

Una delle domande più comuni quanto ovvie che pertengono all'analisi storico-critica, dopo la cerca delle fonti, concerne il tipo di relazione che il redattore ha impostato col materiale offerto dalle stesse, cosa ha preso e cosa ha lasciato, se ne conosce il contesto e lo ha rispettato ovvero se ne ha fatto un uso meramente strumentale ecc. Quando trattasi di apocrifi, come nel caso specifico, il riferimento ai racconti canonici che riportano le stesse scene o passi analoghi è obbligato, pertanto tentare di determinare il criterio con cui il redattore si è mosso tra le narrazioni evangeliche, quali ha privilegiato e i motivi che lo hanno indotto a quelle scelte è importante, così come sarà interessante notare quali personaggi e quali scene ha soppresso e quali di nuovi ha prodotto. Molti di questi interrogativi troveranno risposta nel corso dell'analisi, per ora è sufficiente l'elencazione delle scelte.

Quanto – non molto – risponde alla tradizione evangelica in *Act.Pil.* 1-2 è limitato ai primi due sinottici, mentre il c.3 è strettamente dipendente dal quarto vangelo sia nel vocabolario che nella disposizione delle frasi: modestissime sono le variazioni. Nel c.4 con l'allusione all'episodio della cacciata dei mercanti dal tempio il redattore dà prova della sua notevole abilità combinatoria nell'uso di molteplici fonti (Mc e Gv) e di un vocabolario fortemente allusivo. I cc.5-8 sono occupati dalla difesa di Gesù iniziata con Nicodemo e continuata con la testimonianza di quattro miracolati: se il primo personaggio è giovanneo i successivi aprono pagine di tutti i vangeli. Lo stesso dicasi del c.9, comunque per buona parte redazionale. Con gli ultimi due capitoli la scena si sposta direttamente sotto la croce e il modello di riferimento è costituito dalla redazione lucana sebbene la narrazione sia stilisticamente meno attrezzata.

Quanto alla selezione delle scene tratte dalle narrazioni evangeliche della passione il redattore di *Act.Pil.* tralascia l'arresto notturno avvenuto al Getsemani, il trasferimento nella casa del sommo sacerdote, la vicenda di Pietro nel cortile del palazzo del sommo sacerdote con la donna che lo riconosce seguace del Galileo, la derisione di Gesù da parte delle guardie, il processo dinanzi al sinedrio, il trasferimento nel palazzo del prefetto, l'incontro nel palazzo di Erode tra il re e il Nazareno inviatovi dal prefetto secondo il dettato lucano, l'incontro

con le donne e con Simone di Cirene nel tragitto verso il Golgota e il dialogo giovanneo di Gesù con la madre. Rispetto ai racconti canonici le novità sono innumerevoli: dai nomi dei sinedriti che si recano da Pilato per denunciare Gesù alla particolarità di certi capi d'imputazione, dalla presenza di vessilli e vessilliferi a quella di numerosi personaggi della difesa alcuni dei quali con nome, così come identificati sono i due ladroni ecc.; tra le inserzioni redazionali di maggior rilievo vanno annoverate la contumacia dell'imputato al momento in cui al prefetto viene presentata l'accusa, si aggiungono le figure del cursore e dei patroni espressi nelle persone dei miracolati e di coloro che attestano non essere Gesù nato da fornicazione, si prevede pure una specie di difesa affidata al gruppo dei dodici sponsali e a Nicodemo, si dà contraddittorio tra accusa e difesa: sono alcuni degli elementi che accostano la narrazione nostra alla ipotetica forma di processo subito da Gesù più di quanto facciano i racconti evangelici.<sup>49</sup> Infatti oltre che dalle fonti da cui trae materia, il redattore non può prescindere né dall'istituto giuridico cui deve rendere conto per il procedimento seguito, cioè dal diritto penale romano, né dalla nuova forma che ha scelto per la sua comunicazione cioè dal teatro e dalle istanze che lo stesso impone.<sup>50</sup>

Del procedimento giudiziario romano in queste novità introdotte dal redattore nostro si possono riconoscere alcuni probabili passaggi: la precedenza all'accusa espressa nella *postulatio* – nel caso specifico l'accusa è di lesa maestà (*de maiestate*) – cui segue l'*interrogatio* da parte del prefetto, quindi l'*altercatio*, il susseguirsi di domande e risposte tra accusa e difesa con la presentazione di prove (la *probatio*) e dei testimoni della difesa (*patroni*). Nell'antico ordinamento prima di emettere la sentenza in genere il pretore e i giudici si riunivano per discutere la sentenza: qualora le parti non avessero raggiunto un accordo unanime e le prove non fossero state schiaccianti il pretore provocava il popolo perché si esprimesse nel merito. Ciò avveniva nel periodo re-

<sup>49</sup> Sebbene pure qui manchino alcuni elementi essenziali, quali la *notitia criminis* scritta, i giuramenti, la figura del traduttore e dei consiglieri del giudice. Forse Nicodemo potrebbe essere annoverato tra gli avvocati di grado inferiore (*assessores*).

<sup>50</sup> Daguet-Gagey 2005, 14 la definisce "la parodie théâtrale de procès".

pubblicano mentre nel caso nostro, in una provincia di terzo ordine dove il giudice è uno solo, ma soprattutto con l'avvento della *cognitio extra ordinem* che conferisce al giudice ampia discrezionalità, come in seguito confermerà Ulpiano,<sup>51</sup> la *provocatio ad populum* del precedente ordinamento viene meno per cui la sua presenza nel testo nostro è strana, da ascrivere in parte alla fonte evangelica e in parte forse alla simpatia del redattore per la figura di Pilato che tuttavia stona non poco con l'atteggiamento conflittuale manifestato dal funzionario romano nei confronti dei giudei fin dagli inizi del suo mandato.

Infine quanto alle esigenze del teatro esse sono di vario genere,<sup>52</sup> una in particolare va rintracciata nella riduzione del numero delle scene, soprattutto dei trasferimenti: mentre nelle narrazioni evangeliche gli spostamenti sono numerosi (dall'orto degli ulivi al sinedrio, dal sinedrio al pretorio – nel dettato lucano dal pretorio al palazzo di Erode e ritorno al pretorio – dal pretorio al patibolo) nel testo nostro sono totalmente assenti, là le scene sono molte (l'arresto, il trasferimento, la casa del sommo sacerdote, il cortile della stessa casa ove entra Pietro, la stanza dove le guardie deridono Gesù, quelle della riunione del sinedrio e del processo, il palazzo del prefetto, il palazzo di Erode, di nuovo il palazzo del prefetto, il trasferimento verso il Golgota, la crocifissione), qui sono solo due (il palazzo di Pilato e il luogo della crocifissione) senza la menzione del transito dall'una all'altra. Se nella realtà – trasmessa in parte dal dettato evangelico – il trasferimento costituiva parte della pena del condannato per la carica di umiliazione che comportava e al contempo serviva di monito per quanti assistevano lungo il percorso, soprattutto nell'ultima parte del tragitto,<sup>53</sup> in *Act.Pil.* le moti-

<sup>51</sup> “Al giorno d’oggi, nell’audizione di un caso criminale *extra ordinem* un giudice può legittimamente emettere la sentenza che vuole, a condizione di non esagerare in ciò che è ragionevole nell’una e nell’altra direzione” (Ulp., *D.I.* 48,19,13). Il codice giustiniano nei riguardi del popolo è esplicito: “Quando la popolazione parla a viva voce non deve essere ascoltata; non si dovrà prestare fede alla loro voce quando desiderano che qualcuno colpevole di un crimine venga prosciolto o che qualcuno innocente venga condannato” (*C.I.* 9,47,12).

<sup>52</sup> Furrer 2000 prova a determinare attraverso l’analisi di *Act.Pil.* B 10 i procedimenti letterari che presiedono alla messa in scena.

<sup>53</sup> Quint., *Declam.* 274; Plaut., *Carb.* 2.

vazioni politiche lasciano spazio alle esigenze del teatro che richiede di ridurre al minimo indispensabile i cambi di scena, tant'è che l'ingresso dei non pochi personaggi nuovi che si susseguono crea problemi insolubili di ordine logico-spaziale. Altre istanze del teatro, soprattutto popolare, sono costituite dalla semplificazione e dalla partecipazione: nel caso specifico la semplificazione viene espressa nell'opposizione buono-cattivo identificata con altrettanti personaggi che si scontrano in dialogo – le azioni sono ridotte all'essenziale per lasciare spazio quasi esclusivamente alla parola – sempre e solo tra due entità; la partecipazione dello spettatore invece è favorita dalla forte carica emotiva richiesta dalla scena presentata per lo più con il presente storico in modo che chi assiste abbia l'impressione di partecipare realmente a un evento che sta succedendo in quel momento davanti agli occhi suoi. L'impianto scenico delle narrazioni evangeliche della passione<sup>54</sup> qui viene ulteriormente accentuato, soprattutto il momento processuale; si evidenzia quanto pertiene al teatro a cominciare dallo stesso materiale al contempo di natura religiosa e giuridica, come sostiene Turner: “il teatro è un'ipertrofia, un'exasperazione di processi giuridici e rituali [...] C'è perciò nel teatro qualcosa del carattere di indagine, di giudizio e persino di punizione proprio della prassi legale, e qualcosa del carattere sacrale, mitico, numinoso addirittura sovranaturale dell'azione religiosa, a volte fino ad arrivare al sacrificio”.<sup>55</sup> Il processo e l'esecuzione costituiscono una *pièce* teatrale intesa come intrattenimento popolare che mette in scena una realtà in cui lo spettatore riesca facilmente a distinguere la parte buona dalla cattiva per potersi schierare e parteciparvi emotivamente.

Le finalità di questa riscrittura teatrale della passione del Nazareno rispetto all'offerta delle narrazioni canoniche ha una molteplice funzione: anzitutto quella catechetica e teologica di rendere viva e attuale, presente al redattore come allo spettatore, l'esperienza della passione del Cristo. Il teatro offrirebbe spessore attualizzante e incarnatorio al racconto. La rappresentazione prima ancora di essere trasmissione si fa comprensione completa a chi redige la sceneggiatura

<sup>54</sup> Cf. Marconi 2009.

<sup>55</sup> Turner 2021, 31.

per cui si sente autorizzato perfino a cambiare certe scene, a inserire personaggi nuovi e a sottrarne alcuni che ritiene non pertinenti alla sua esperienza: nel momento della comunicazione intellegibile agli altri l'esperienza di chi ha redatto il testo acquisisce la sua completezza e al contempo lo spettatore si sente parte dello spettacolo, partecipa della stessa passione che viene vissuta sulla scena. A questa prima funzione ne vanno aggiunte una politica e una apologetica: il recupero dell'immagine positiva di Pilato e l'attribuzione di tutte le responsabilità alle autorità giudaiche avrebbero dovuto rendere più agevole dentro i confini dell'impero il rapporto dei cristiani con il potere politico con il quale non mancavano motivi di attrito e al quale dovevano comunque rispondere e ubbidire. Nella modernità hanno prevalso le istanze culturali.<sup>56</sup>

<sup>56</sup> Non pochi scrittori e drammaturghi nel secolo scorso hanno raccontato i personaggi legati alla passione di Cristo: da Anatole France (1902) a Giuseppe Ellero (1912), a Mario Soldati (1924), a Gertrud von Le Fort (1931), a Lino Guarnieri (1935), da Friedrich Dürrenmatt (1952) a Diego Fabbri (1954), a Elena Bono (1956), da Roger Caillois (1961) a Michail Afanas'ievič Bulgakov (1967), a Giorgio Albertazzi (1973), a Sebastiano Vassalli (1998).





## I. IL TITOLO E IL PROLOGO

### 1. *Il titolo*

Fatta eccezione per ὑπομνήματα su cui tutti i manoscritti concordano (D ὑπόμνημα, gli altri hanno il plurale), le differenze si evidenziano soprattutto sull'attribuzione e sulla presenza del prefetto romano. Il monacense CXCII sostiene che a redigere il testo in ebraico sia stato Nicodemo, “capo della sinagoga dei giudei” e poiché definizione analoga per lo stesso personaggio trovasi pure in 12,1 (ἄρχων τῶν ἰουδαίων), non è improbabile che sia stata la stessa mano a riportarla, offrendo un ulteriore indizio del legame tra parte del prologo e la sezione dei cc. 12-16. Il parigino 1012 invece chiama in causa Giovanni evangelista (“il teologo”), probabilmente in relazione alla dipendenza da non pochi passi di *Act.Pil.* dal quarto vangelo.<sup>1</sup> Lo stesso manoscritto parigino e l'ambrosiano A 56 non riportano la menzione dell'allora prefetto Ponzio Pilato.<sup>2</sup>

ὑπομνήματα τοῦ κυρίου ἡμῶν ἰησοῦ χριστοῦ πραχθέντα ἐπὶ ποντίου πιλάτου<sup>3</sup>  
Atti del Signore nostro Gesù Cristo redatti sotto Ponzio Pilato

Nonostante il comune accordo dei manoscritti su ὑπόμνημα che indica il registro pubblico,<sup>4</sup> il testo non riproduce atti ufficiali – nel caso

<sup>1</sup> Parzialmente i cc. 2.4-10; in particolare l'intero c.3.

<sup>2</sup> Furrer – Guignard 2013.

<sup>3</sup> FH così, G τὰ ὑπομνήματα τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν ἰησοῦ χριστοῦ, C ὑπομνήματα τοῦ κυρίου ἡμῶν ἰησοῦ χριστοῦ ἃ ἐπράχθησαν ἐπὶ ποντίου πιλάτου ἡγεμονεύοντος τῆς ἰουδαίας, Copt *Commentarii salvatoris conscripti sub Pontio Pilato praeside*, A ὑπομνήματα τῶν πραχθέντων εἰς τὸν κύριον ἡμῶν ἰησοῦν χριστὸν ἐπὶ ποντίου πιλάτου ἡγεμόνος συγγραφέντα ὑπὸ νικοδήμου ἄρχοντος συναγωγῆς τῶν ἰουδαίων γράμμασιν ἑβραϊκοῖς, E ὑπομνήματα πραχθέντα (πραγγέντα) περὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἰησοῦ χριστοῦ ἐπὶ ποντίου πιλάτου τοῦ ἡγεμόνος τῆς ἰουδαίας ἅπερ αὐτὸς ὁ πιλάτος (!) ἐξέπεμψεν διὰ ἰδίας ἀναφορᾶς ἀγύστῳ καίσαρι ἐν τῇ ῥώμῃ, D ὑπόμνημα τοῦ κυρίου ἡμῶν ἰησοῦ χριστοῦ καὶ [ἱστορία?] εἰς τὴν ἀποκαθήλωση αὐτοῦ συγγραφείσα παρὰ τοῦ ἀγίου ἰωάννου τοῦ θεολόγου, J ὑπομνήματα ἰησοῦ χριστοῦ πραχθέντα ἐπὶ ποντίου πιλάτου ἱστορήσαντος νικοδήμου καὶ συντάξαντος αὐτοῦ γράμμασι ῥωμαϊκοῖς, ἑβραϊκοῖς καὶ ἑλληνικοῖς.

<sup>4</sup> Erbetta 1981, 251 sostiene si possa tradurre con “il protocollo”.

specifico sarebbero dovuti essere di natura processuale – che il prefetto avrebbe fatto redigere, bensì un resoconto privato steso da un giudeo che Anania avrebbe trovato e tradotto, almeno secondo quanto racconta nel prologo. Tale ipotetico testo scritto originariamente in ebraico probabilmente aveva già acquisito una sua notorietà essendo stato redatto da una persona di spicco del Sinedrio qual'era appunto Nicodemo, il quale, sebbene indirettamente, ne garantiva una certa ufficiosità e forse era passato pure per le mani di qualche altro esponente del Sinedrio, tanto da giustificare l'uso del vocabolo. Non si dice nemmeno che sia stato fatto redigere dall'autorità romana per avere, dunque, la sua autorizzazione – non poche informazioni sarebbero state evitate: i timori dello stesso prefetto, l'intrusione della moglie in merito al giudizio circa l'imputato, la condanna estorta più che comminata per il peso delle prove addotte, ecc. – ma semplicemente “sotto Ponzio Pilato”; si viene cioè soltanto a indicare chi governava in quel preciso momento storico. In realtà il prefetto sarà il principale protagonista attivo della narrazione mentre nulla si dice di azioni particolari – eccezion fatta per i racconti dei miracolati – compiute dal Nazareno, soggetto per lo più passivo, che invece secondo il titolo dovrebbe essere il protagonista indiscusso. La distanza tra il titolo e il testo lascia supporre che questo titolo non sia originario ma provenga da un'altra narrazione, non necessariamente più recente, ove centrale era il ruolo attivo di Gesù, a prescindere dal significato che abbia inteso dare a ὑπομνήματα. Infatti l'espressione ἐπὶ ποντίου πιλᾶτου è la stessa che ricorre due volte nel testo di Giustino il quale tuttavia non parla di ὑπομνήματα ma più semplicemente di ἄκτα, dunque con maggiore precisione lessicale, per cui non è improbabile che ὑπομνήματα sia ancora precedente. Né meno distante si dimostra il titolo con quanto esposto dai c. 12-16 in cui, sebbene vengano narrate alcune azioni o parole del Cristo, tuttavia il protagonista è assente e chi racconta lo fa in terza persona. Altrettanta distanza è misurabile pure tra titolo e prologo in cui invece il redattore esplicitamente sostiene di aver tradotto dall'ebraico in greco le memorie scritte “dagli ebrei su Ponzio Pilato” mentre stava indagando sui fatti relativi al Nazareno. Se dunque chi redige il prologo ha distinto il motivo iniziale, cioè le vicende di Gesù, da quanto gli ebrei hanno trasmesso sul prefetto romano che costituisce l'oggetto dello scritto, si dimostra letterariamente più evoluto, e presumibilmente più recente

rispetto a chi ha posto il titolo. Da tali considerazioni si può avanzare l'ipotesi di tempi diversi tra il titolo che abbiamo e il prologo che segue, probabilmente successivo. Quanto invece al titolo non è improbabile che all'origine non facesse parte degli attuali cc. 1-11 ma fosse relativo a un altro testo analogo dove l'accento sulla vicenda di Gesù fosse prioritario rispetto al racconto incentrato su Pilato, come per altro attestato da Giustino, ovvero fosse stato semplicemente aggiunto come cappello per battezzare un testo che trattava più di Pilato e meno di Gesù.

## 2. Il prologo

Nonostante l'uso del singolare (πρόλογος) si dovrebbe parlare di prologhi, ovvero di un prologo distinto in due parti:<sup>5</sup> la prima conclusa dal saluto del traduttore che augura pace e salute ai destinatari e ai loro domestici e suggellata dall'ἄμην finale; la seconda inizia con l'indicazione temporale del quindicesimo anno dell'impero di Tiberio. Differiscono pure i soggetti e le situazioni: nella prima parte si presenta il traduttore, certo Anania, che inquadra cronologicamente il proprio periodo; nella seconda si fa riferimento al redattore, Nicodemo, e al tempo in cui ha scritto che corrisponde grossomodo a quello della passione del Cristo, cioè dell'accadimento dei fatti narrati: praticamente un racconto in diretta. Entrambe le parti sono presenti solo nel parigino 770, nella versione copta e in alcuni manoscritti latini, mentre sono assenti nell'ambrosiano C 92 e nell'harleiano. Il palinsesto viennese e altri latini hanno la prima parte, assente invece nel monacense CXCII, nei parigini 929 e 1012 e nell'ambrosiano A 56. Lacunoso risulta il monacense CCLXXVI.

πρόλογος<sup>6</sup>. ἐγὼ ἀνανίας προτίκτωρ ἀπὸ ἐπάρχων τυγχάνων, νομομαθής,

<sup>5</sup> Cazzaniga 1958.

<sup>6</sup> Questa prima parte del prologo, assente in ADEFGHJ, così è presente solo in C mentre in B è diviso. La versione copta ha: *Ego Aenias protector eram prius Hebraeus ac legis studiosus, sed gratia salvatoris maximo suo dono me apprehendit, cognovi Christum Iesum in sacra scriptura et accessi ad eum ad credendum ei, ut dignus fierem sancto baptisate. Ante omnia conquisivi commentarios qui illis temporibus confecti erant de domino nostro Iesu Christo atque editi a Iudaeis sub Pontio Pilato. Hos lingua hebraica scriptos inveni, volente domino nostro Iesu Christo. Ego igitur in linguam graecam converti, imperantibus excelsis Theodosio anno septimo decimo sui consolatus et quinto Valentiniano, indictio-*

ἐκ τῶν θείων γραφῶν ἐπέγνων<sup>7</sup> τὸν κύριον ἡμῶν ἰησοῦν χριστὸν πίστει προσελθὼν, καταξιωθεὶς<sup>8</sup> δὲ καὶ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος: ἐρευνήσας δὲ καὶ τὰ ὑπομνήματα τὰ κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον πραχθέντα ἐπὶ τοῦ δεσπότη ἡμῶν ἰησοῦ χριστοῦ, ἃ κατέθεντο οἱ ἰουδαῖοι ἐπὶ ποντίου πιλάτου, ταῦτα εὗρον<sup>9</sup> τὰ ὑπομνήματα ἐν ἑβραϊκοῖς γράμμασιν, καὶ θεοῦ εὐδοκίᾳ μεθερμήνευσα γράμμασιν ἑλληνικοῖς εἰς ἐπίγνωσιν πάντων τῶν ἐπικαλουμένων τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν ἰησοῦ χριστοῦ ἐπὶ τῆς βασιλείας τοῦ δεσπότη ἡμῶν φλαβίου θεοδοσίου, ἔτους ἑπτακαιδεκάτου, καὶ φλαβίου οὐαλεντιανοῦ<sup>10</sup> τὸ<sup>11</sup> ἕκτον, ἐν ἰνδικτιῶνι θ'. πάντες οὖν ὅσοι ἀναγινώσκετε καὶ μεταβάλλετε εἰς ἕτερα βιβλία, μνημονεύτέ μου καὶ εὐχεσθε ὑπὲρ ἐμοῦ, ἵνα ἰλέος μοι γένηται ὁ θεὸς καὶ ἰλάσῃται ταῖς ἁμαρτίαις μου ἃς ἤμαρτον εἰς αὐτόν. εἰρήνη τοῖς ἀναγινώσκουσι καὶ τοῖς ἀκούουσι καὶ τοῖς οἰκέταις αὐτῶν. ἀμήν.

Prologo. Io Anania, protettore, ufficiale pretoriano, versato nella legge, avvicinatomi con cuore fedele alle scritture sacre riconobbi che Gesù Cristo è il nostro Signore, e fui ritenuto degno del santo battesimo. Indagando sulle memorie dei fatti accaduti in quel periodo a proposito del padrone nostro Gesù Cristo e su quanto fu divulgato per scritto dagli Ebrei su Ponzio Pilato, trovai queste memorie scritte in lingua ebraica e, per volontà di Dio, le tradussi in lingua greca affinché ne possano prendere conoscenza tutti coloro che invocano il nome di nostro Signore Gesù Cristo: (era) l'anno diciassettesimo del regno del signore nostro Flavio Teodosio e il quinto del nobilissimo Flavio Valentiniano, l'indizione nona. Voi tutti dunque che leggete e copiate questo, in altri libri, pensate a me e pregate per me, affinché Dio abbia misericordia di me e perdoni i peccati che ho commesso contro di lui. Pace ai lettori e salute a tutti quanti udranno e ai loro domestici. Amen.

*ne nona. Quicumque legis hunc librum et haec transfertis in alium librum, mementite mei et orate pro me Aenia minimo, ut deus misereatur mei mihi que remittat peccata quae in eum patravi. Pax sit eis qui haec legerint eorumque familiis universis in saeculum. Amen.*

<sup>7</sup> C ἐπέγνω.

<sup>8</sup> C κατηξιωθεῖς.

<sup>9</sup> C ἐρῶ.

<sup>10</sup> C οὐαλεντιανοῦ.

<sup>11</sup> C τοῦ.

Il primo personaggio che s'incontra non è né il protagonista né il redattore, ma semplicemente il traduttore, almeno tale si definisce Anania, che probabilmente fornisce un falso nome, né traduce ma redige un testo già in greco le cui fonti pure sono in greco. Tuttavia non è un signore dedito alla menzogna ma uno scrittore che utilizza due volte, nei riguardi di se stesso e del presunto autore, la pseudonimia per dare maggiore credito al testo proposto. L'ingresso con ἐγώ seguito dal nome, titoli (non sempre presenti) e verbo è un procedimento non elegante utilizzato nella *koiné* in genere per porre l'enfasi sul protagonista che narra la propria vicenda,<sup>12</sup> o sul redattore.<sup>13</sup> In questo caso non si tratta del protagonista ma del traduttore, sostiene il testo, bensì molto probabilmente del redattore finale che ha assemblato i cc. 1-11 con i cc. 12-16, intervenendo in qualche punto (in particolare ai cc. 1 e 9). Il nome posposto al pronome, ἀνανίας, nel NT ricorre solo negli *Atti degli apostoli* ed è riferito a tre persone, al marito di Saffira che d'accordo con la moglie mente a Pietro circa i propri averi,<sup>14</sup> il discepolo che accoglie Saulo dopo l'incidente avuto sulla via di Damasco<sup>15</sup> e il sommo sacerdote che denuncia Paolo al governatore.<sup>16</sup> Esclusi il primo e il terzo, al secondo va ascritta un'accoglienza cui solo la buona volontà può accostare alla traduzione arrogata dal nostro. Delle oltre trenta presenze del nome nell'AT i più vicini al "traduttore" nostro sono un generale del re Ozia<sup>17</sup> e un altro comandante del quale viene detto fosse ἄρχων e "uomo sincero e timorato di Dio", cui Neemia diede il governo di Gerusalemme.<sup>18</sup> Non è improbabile che questi due, in particolare l'ultimo, abbiano influito sulla definizione del nome che il redattore ha scelto per sé. Infatti sia προτίκτωρ che ἐπάρχων, il primo di origine latina deriva dal verbo *protego* che significa proteggere, difendere,<sup>19</sup> il secondo greco, pertengono al vocabolario militare e giuri-

<sup>12</sup> Tb 1,3; Dn 7,15.28; 8,1.15; Ap 1,9; *Protev.* 18,2.

<sup>13</sup> *Protev.* 25,1 (cf. 2Gv 1; 3Gv 1).

<sup>14</sup> At 5,1.3.5.

<sup>15</sup> At 10,10.12.13.17; 22,12.

<sup>16</sup> At 23,2; 24,1.

<sup>17</sup> 2Cr 26,11.

<sup>18</sup> Ne 7,2.

<sup>19</sup> Erbetta 1981, 239 ha liberamente tradotto "guardia del corpo".

dico adatto alla carica di ufficiale pretoriano competente in materia legale, come lo stesso si definisce. Quanto alla dichiarata vicinanza e fedeltà alle scritture, sono titoli difficilmente contestabili data la fedeltà, in certi casi spinta fino alla lettera, con cui sono stati seguiti i racconti canonici della passione nei primi 11 capitoli, o la conoscenza dell'AT palesata dai discorsi di Nicodemo. Se il lettore moderno, che in cuor suo opina essere non meno scaltro dell'antico, sorride bonariamente del traduttore che si attribuisce titoli sottratti al redattore, rischia di perdere di vista lo stratagemma con cui Anania sta togliendosi la maschera dinanzi allo stesso lettore per dirgli che se trova un'incongruenza tra le due parti degli *Act.Pil.* 1-16 è perché ha trovato una tale fedeltà alla scrittura – che lui indubbiamente conosce bene, per cui i titoli non sono immeritati invece fuori luogo è il sorriso – da non permettergli modifiche sostanziali.

La combinazione di notizie personali a informazioni utili al lettore per comprendere il testo prosegue con la dichiarazione della prospettiva ermeneutica dalla quale ha letto gli avvenimenti e con gli strumenti utilizzati allo scopo. Il punto d'osservazione è determinato dalla stessa sua fede: la vicinanza alle scritture gli ha fatto riconoscere Gesù Cristo Signore che a sua volta gli ha permesso di essere ritenuto degno del battesimo. Da siffatta prospettiva, che implicitamente ne riconosce la parzialità, ha fatto la propria lettura. L'indagine è lo strumento che lo accosta all'*incipit* degli scrittori ellenisti<sup>20</sup> del quale ha usufruito pure Giuseppe Flavio<sup>21</sup> e il redattore del terzo vangelo nel cui prologo indica le circostanze, lo scopo e il metodo dichiarando di aver fatto ricerche per redigere un resoconto ordinato circa certi avvenimenti trasmessi da coloro che ne furono testimoni.<sup>22</sup> Prologo analogo imbastisce anche il traduttore del *Siracide*. Di per sé il nostro, definendosi traduttore, dovrebbe essere più vicino al nipote di Ben Sira che agli altri, in realtà è un redattore pertanto nel suo prologo emergono alcuni caratteri propri del genere, senza particolari differenze: la menzio-

<sup>20</sup> Cadbury 1920, 489-510. Cf. Dioscor. *Mat.Med.* 1,1; tra gli storici latini, Liv., *Urb.Con.* Praef.

<sup>21</sup> Ios., *Apion.* 1,1-4; 2,1.

<sup>22</sup> Lc 1,1-4; cf. van Unnik 1973.

ne di chi l'ha preceduto nella trattazione o nella redazione, un giudizio più o meno implicito sul valore di quanto ricevuto, la tematica e il periodo di cui tratta o in cui è stato tradotto, poiché finge che sia una traduzione lo scopo per cui il testo è stato tradotto,<sup>23</sup> una breve nota sul redattore o traduttore e un invito alla benevolenza nei suoi confronti. La posizione di questi elementi varia all'interno del testo: ad esempio la nota sulla persona del redattore o del traduttore che in genere viene posta alla fine del prologo, nel caso nostro sta all'inizio mentre in conclusione abbiamo la richiesta rivolta ai destinatari perché preghino per il traduttore.

Gli ultimi due elementi di questa prima parte del prologo sono costituiti dall'indicazione temporale in cui sarebbe stato tradotto il testo e i saluti rivolti ai lettori e a coloro che in seguito lo avrebbero ricopiato, con annessa richiesta di preghiera per il traduttore che sta scrivendo. L'indicazione temporale è costituita di tre riferimenti: l'anno diciassettesimo del regno di Teodosio (ἐπὶ τῆς βασιλείας τοῦ δεσπότη ἡμῶν φλαβίου θεοδοσίου, ἔτους ἑπτακαιδεκάτου), il quinto di Valentiniano (φλαβίου οὐαλεντινιανοῦ τὸ ἕκτον) e l'indizione nona (ἐν ἰνδικτιῶνι θ'). Figlio di Arcadio e nipote di Flavio Teodosio I, ultimo imperatore romano, Flavio Teodosio II divenne imperatore romano d'Oriente a soli sette anni, nel maggio del 408, perciò il diciassettesimo anno del suo regno corrisponde al 425. Il problema posto dai manoscritti è relativo alla definizione dell'anno quale data d'inizio o di conclusione: se il primo maggio del 425 è la data della conclusione, l'anno di governo è il diciassettesimo come sostiene il parigino greco 770,<sup>24</sup> l'unico tra i manoscritti greci che riporta il testo, diversamente se si tratta dell'inizio dovrebbe essere il diciottesimo come riportato dal parigino latino 1652. Verso la fine dello stesso anno 425 in occidente divenne Augusto Flavio Valentiniano mentre il quinto anno indicato dal redattore potrebbe riferirsi al suo stato di nobiltà acquisito probabilmente nel febbraio 421: forse trattasi di una libera interpretazione di *nobilissimus*. Quanto infine all' "indizione", essa costituisce il lasso di tempo di un anno – sebbene in senso tecnico corrisponderebbe a tre

<sup>23</sup> Cf. *Sir Prol.* 34-35.

<sup>24</sup> Così pure la versione copta.



lustri – il cui computo inizia dal primo settembre dell’anno 312, con il riconoscimento ufficiale del cristianesimo da parte di Costantino, fino al giorno corrispondente dell’anno successivo: nel caso nostro andrebbe dal 425 al 426. Le varie ipotesi sulla datazione<sup>25</sup> compresa quella adottata restano pure speculazioni che non corrispondono al tempo della redazione del prologo avvenuta non prima della metà del VI sec. La retrodatazione pertiene invece alla tipologia della scrittura che non è una traduzione come sostenuto, né l’originale è in ebraico, i nomi di chi avrebbe tradotto e dello scrittore non corrispondono al vero, né il tempo della presunta traduzione è quello indicato: paradossalmente questa somma d’informazioni false che mirano a retrodatare il testo e ad affidare la redazione a un personaggio importante contribuiscono all’autorevolezza del testo stesso.

Coerentemente con quanto esposto, nell’ultima sezione di questa prima parte del prologo sono concentrati i saluti che in una redazione normale in genere occupano la conclusione del libro, mentre nel caso specifico, trattandosi di traduzione, queste righe costituirebbero le ultime proprie del traduttore, una specie di *excipit* personale, dopo di che la sua funzione è “solo” quella di tradurre, di essere un umile servitore delle parole altrui. La formula del saluto è composita, costituita di due momenti: del primo i destinatari sono due, tutti quelli che leggono e che copiano quanto lui ha tradotto (πάντες οὖν ὅσοι ἀναγινώσκετε καὶ μεταβάλλετε εἰς ἕτερα βιβλία) ai quali si rivolge per chiedere loro un pensiero e una preghiera in suo favore<sup>26</sup> perché ottenga la misericordia e il perdono divino per i suoi peccati (μνημονεύτέ μου καὶ εὐχέσθε ὑπὲρ ἐμοῦ, ἵνα ἴλεός μοι γένηται ὁ θεὸς καὶ ἰλάσῃται

<sup>25</sup> Erbetta 1981, 252 adotta la numerazione del parigino latino 1652 pertanto data l’anno diciottesimo del regno di Teodosio II, cioè dal 425 al 426, mentre C, che pure indica il diciassettesimo di Teodosio riporta il sesto di Valentiniano perciò la data si sposterebbe al 426-427. Scheidweiler e Cazzaniga, al seguito della versione copta che propone ὑπατείας invece di βασιλείας (trattasi dunque di consolato e non di regno), come nella seconda parte del prologo lorché si parla di Rufo e Rubellione, intendono il diciassettesimo di Teodoro e il quinto di Valentiniano per cui aggiungono un’ulteriore possibilità facendo slittare la data al 440, in tal modo la nona indizione avanza di un lustro.

<sup>26</sup> Cf. 1Tes 5,25.

ταῖς ἀμαρτίαις μου ἄς ἤμαρτον εἰς αὐτόν). Del secondo momento destinatari sono i lettori suoi e gli ascoltatori,<sup>27</sup> prevedendo dunque lettura comunitaria, familiare o paraliturgica, pure per coloro che non sanno leggere, ivi compresi i domestici. A tutti augura pace e salute (εἰρήνη τοῖς ἀναγινώσκουσι καὶ τοῖς ἀκούουσι καὶ τοῖς οἰκέταις αὐτῶν. ἀμήν) secondo un copione consolidato.<sup>28</sup>

La seconda parte del prologo, presente in quasi tutti i manoscritti (A C D E G), principia con una serie di indicazioni temporali e amministrative che hanno lo scopo di inquadrare storicamente quanto Nicodemo scrisse a proposito della passione del Nazareno e che tramandò non prima di averlo fatto conoscere pure ai giudei e alle loro autorità. Le indicazioni temporali sono computate con gli anni dell'impero di Tiberio Cesare e della reggenza di Erode Antipa e ancora più precisamente con giorno e mese, quelle amministrative con il consolato di Rufo e Rubellione e con l'indicazione dell'anno di una precisa olimpiade e del nome del sommo sacerdote

ἐν ἔτει πεντεκαδεκάτῳ<sup>29</sup> τῆς ἡγεμονίας<sup>30</sup> τιβερίου καίσαρος βασιλέως ρωμαίων,<sup>31</sup> καὶ<sup>32</sup> ἡρώδου<sup>33</sup> βασιλέως τῆς γαλιλαίας,<sup>34</sup> ἐν<sup>35</sup> ἔτει ἔννεακαιδεκά-

<sup>27</sup> Ap 1,3; 22,18; cf. 1Tes 5,27; Col 4,16.

<sup>28</sup> *Protev.* 25,2: εἰρήνη τῷ γράψαντι καὶ τῷ ἀναγινώσκοντι. Cf. 2Cor 13,11; Ef 6,23; 2Tes 3,16; 1Pt, 5,14; 3Gv 15. Nell'indirizzo, assieme alla grazia, la pace è augurata in tutto l'epistolario paolino (Rm 1,7; 1Cor 1,3; 2Cor 1,2; Gal 1,3; Ef 1,2; Fil 1,2; Col 1,2; 1Tes1,1; 2Tes 1,2; 1Tim 1,2; 2Tim 1,2; Ti 1,4; Flm 3), in 1Pt 1,2; Gd 2; 2Pt 1,2; 2Gv 3. Con l'ἀμήν si concludono Rm, Gal, Fil, Flm, Eb, Gd, 2Pt, Ap; in Gal 1,5 vi si conclude pure *l'incipit*.

<sup>29</sup> CG, DE ἐν ἔτει ὀκτωκαιδεκάτῳ, ein flor fabr in anno XVIII (Niceph., *Hist. eccl.* 1,40), H ιθ', A ἐν ἔτει δεκάτῳ, J ἐν ἔτει ἔννια καὶ δεκάτῳ.

<sup>30</sup> A βασιλείας.

<sup>31</sup> EG, C καὶ βασιλέως ρωμαίων, A τῆς ρωμαίων ἀρχῆς, D omette.

<sup>32</sup> D substituisce καὶ ἡρώδου βασιλέως τῆς γαλιλαίας con il genitivo assoluto βασιλεύοντος ἡρώδου τῆς ἰουδαίας mentre E ha καὶ ἡρώδου τοῦ υἱοῦ ἡρώδου τῆς ἰουδαίας, J καὶ ἡρώδου τοῦ υἱοῦ τοῦ πρώτου ἡρώδου.

<sup>33</sup> C aggiunge l'articolo τοῦ dinanzi a ἡρώδου.

<sup>34</sup> C τῆς γαλατίας, A τῆς ἰουδαίας.

<sup>35</sup> AE omettono, DJ omettono ἐν ... αὐτοῦ.

τῷ ἐπὶ τῆς<sup>36</sup> ἀρχῆς αὐτοῦ τῆ<sup>37</sup> πρὸ ὀκτώ καλανδῶν ἀπριλλίων,<sup>38</sup> ἥτις ἐστὶν εἰκάς<sup>39</sup> πέμπτη μαρτίου,<sup>40</sup> ἐν<sup>41</sup> ὑπατεία<sup>42</sup> ρούφου<sup>43</sup> καὶ ρουβελίωνος,<sup>44</sup> ἐν<sup>45</sup> τῷ τετάρτῳ ἔτει τῆς διακοσιοστῆς δευτέρας<sup>46</sup> Ὀλυμπιάδος,<sup>47</sup> ἐπὶ<sup>48</sup> ἀρχιερέως<sup>49</sup> τῶν ἰουδαίων ἰωσήπου τοῦ καϊάφα.<sup>50</sup>  
 ὅσα<sup>51</sup> μετὰ<sup>52</sup> τὸν σταυρὸν καὶ τὸ πάθος τοῦ κυρίου<sup>53</sup> ἱστορήσας<sup>54</sup> νικόδημος παρέδωκεν τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς ἄλλοις ἰουδαίοις: συνέταξεν δὲ<sup>55</sup> ὁ αὐτὸς νικόδημος γράμμασιν ἑβραϊκοῖς.

Nell'anno quindicesimo del regno di Tiberio Cesare, imperatore dei Romani, e l'anno diciannovesimo della dominazione di Erode, re della Galilea, nell'ottavo giorno prima delle calende di aprile e cioè il venticinque-

<sup>36</sup> AE ἐννεακαιδεκάτῳ ἔτει τῆς.

<sup>37</sup> DE omettono τῆ πρὸ ... μαρτίου.

<sup>38</sup> G, A omette ἀπριλλίων, C τῆ ὀγδῆ ἀπριλλίῳ.

<sup>39</sup> C ἡκάδι, J omette εἰκάς πέμπτη.

<sup>40</sup> CJ μαρτίῳ, A τοῦ μαρτίου μηνός.

<sup>41</sup> D sostituisce ἐν ... ρουβελίωνος con ἐπὶ ὑπάτου βικεντιανοῦ, J καὶ ἐπὶ ὑπατίας, E omette.

<sup>42</sup> A, C ἐν ὑπατίου, G ἐν ἰπατίου.

<sup>43</sup> A, G ρόφου, C ἀρουφίνου.

<sup>44</sup> A ρουβελίωνος, G ρουβελιανοῦ, C ρουβιλεόνου.

<sup>45</sup> D omette ἐν τῷ ... Ὀλυμπιάδος.

<sup>46</sup> E sostituisce τῆς διακοσιοστῆς δευτέρας con τῆς αὐτῆς.

<sup>47</sup> ACG omettono Ὀλυμπιάδος.

<sup>48</sup> C καὶ ἐπὶ.

<sup>49</sup> DEJ ἀρχιερέων.

<sup>50</sup> A (cf. *Ios., Ant.* 18,4,3; *Eus., HE.* 1,10,6), G ἰωσίπου καὶ καϊάφα, D ἵπου καὶ καϊάφα, C καϊάφα, E ἄννα καὶ καϊάφα, J καὶ ἄννα καὶ καϊάφα.

<sup>51</sup> CEG premettono καί.

<sup>52</sup> J κατά.

<sup>53</sup> E aggiunse ἰησοῦ, J ἡμῶν ἰησοῦ χριστοῦ, A ἡμῶν ἰησοῦ χριστοῦ τοῦ σωτῆρος θεοῦ.

<sup>54</sup> C ἱστορήσεν νικόδημος καί, A prosegue così: γράμμασιν ἑβραϊκοῖς ἱστορήσας νικόδημος ἔγραψε καὶ τοῖς μετέπειτα κατέλιπεν, ὧδέ πως ἔχει, E ἱστορήσεν νικόδημος τὰ πεπραγμένα τοῖς ἰουδαίοις καὶ τοῖς ἀρχιερεῦσιν συνέταξεν ὁ αὐτὸς νικόδημος γράμμασιν ἑβραϊκοῖς ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις σταυρωθέντος τοῦ ἰησοῦ καὶ ποντίου πλάτου ἡγεμονεύοντος τῆς τε παλαιστίνης καὶ τῆς φοινίκης, J sostituisce ἱστορήσας... ἑβραϊκοῖς con συνέταξεν κατὰ ἀκρίβειαν τὰ πεπραγμένα τοῖς ἱερεῦσι καὶ τοῖς λοιποῖς ἰουδαίοις οὗτος, AE rendono il passo più aderente allo spirito dei vangeli.

<sup>55</sup> G omette.

simo giorno del mese di marzo, sotto il consolato di Rufo e Rubellione, il quarto anno dell'olimpiade duecentodue, (mentre era) sommo sacerdote dei giudei Giuseppe (figlio) di Caifa.

Quanto Nicodemo scrisse e tramandò a proposito della croce e della passione del Signore passò ai sommi sacerdoti e agli altri giudei – Nicodemo però scrisse in lingua ebraica – suona così.

La necessità di dare credito al racconto ancora una volta ha portato il censore ad aumentare il numero dei riferimenti storici non facilmente conciliabili tra di loro<sup>56</sup> per cui pure i testimoni, nello sforzo di farne coincidere le date, differiscono notevolmente rendendo alquanto problematica anche la scelta delle varianti attestate nelle note della critica testuale.<sup>57</sup> Le difficoltà riguardano sia l'anno del regno di Tiberio che il giorno venticinque marzo. Il numero dell'anno varia col mutare della prospettiva: se si fa riferimento al consolato di C. Fufius Geminus (*consul prima*) e L. Rubellius Geminus (*consul posteriore*) si deve supporre il quindicesimo anno del regno di Tiberio Cesare che prese il potere nell'agosto del 14 infatti i due Gemini furono consoli (*duobus Gemini consulibus*) nel primo semestre del 29;<sup>58</sup> se invece il termine di confronto è costituito dal quarto anno della duecentoduesima olimpiade che cade nel 32-33, allora l'anno del regno di Tiberio è il diciannovesimo, lo stesso della reggenza di Erode Antipa che secondo il computo di Eusebio sarebbe diventato re nell'anno 2048 da Abramo, cioè nel 14, lo stesso anno in cui Tiberio divenne imperatore. Non meno contraddittoria è la versione latina A secondo cui quanto verrà raccontato sarebbe accaduto nel diciottesimo anno di Tiberio (che va dall'agosto 31 all'agosto 32) mentre Erode Antipa regnava in Galilea da diciotto anni (cioè dal 15 al 16) ed era il secondo anno della duecentoduesima olimpiade (cioè nel 30-31). L'altro problema, è costituito dal

<sup>56</sup> Eusebio riconosce false le informazioni contenute nella "nota cronologica" posta nel prologo degli *Act.Pil.* (*HE* 1,9,3), sebbene lo stesso appena prima fornisca informazioni inesatte circa la successione a Erode il grande (*HE*. 1,9,1).

<sup>57</sup> Erbetta 1981, 252 pur adottando l'anno diciannovesimo dell'impero di Tiberio ammette l'impossibilità a conciliare dati tra loro inconciliabili.

<sup>58</sup> Tac., *Hist.* 5,1; cf. Degrassi 1952, 9. È pure l'ipotesi della cronologia cristiana antica (cf. Clem. Al., *Strom.* 1; Tert., *Adv. Iud.* 1,1; 8; Aug., *civ.* 18,54; Lact., *Inst.* 4,10) ispirata a Lc 3,1: cf. *La Sacra Bibbia di Vence*, Milano 1834, VI, 39.

venticinque marzo in palese contrasto con un venerdì, quattordici *nisan* sia dell'anno 29 che del decennio che va dal 26 al 36, secondo il computo di Schaumberger.<sup>59</sup> Divergenze temporali che hanno avuto difficoltà a trovare un punto d'incontro.<sup>60</sup>

Infine quanto al nome di Nicodemo per la redazione del testo, esso si giustifica probabilmente per la combinazione di due fattori: era un personaggio già abbondantemente conosciuto – sulla fama pregressa del personaggio indicato come autore si fonda la pseudonimia – presente più volte nel quarto vangelo<sup>61</sup> e al contempo, dopo Pilato, protagonista assieme a Gesù e ai giudei, è il personaggio più citato sia nei primi cc. 11<sup>62</sup> degli *Act.Pil.* che nel blocco 12-16.<sup>63</sup> Si dimostra il più attivo nella difesa di Gesù, certamente il più coraggioso.<sup>64</sup> Riesce a conciliare la difesa del Nazareno con il proprio legame alla tradizione e al popolo giudaico di cui è capo riconosciuto. Tant'è che dopo l'accusa di essere diventato discepolo del Galileo dalle autorità è disposto ad accoglierle in casa sua,<sup>65</sup> a far da mediatore tra Giuseppe d'Arimatea e i sacerdoti,<sup>66</sup> a incoraggiare e rifocillare tutti, compresi leviti e sacerdoti, dopo il digiuno seguito alle parole di Giuseppe.<sup>67</sup> Ma soprattutto è un ottimo conoscitore delle scritture (attributo che il traduttore riferisce pure a se stesso: giustamente sostiene il lettore che lo riconosce quale redattore finale). In un primo discorso tenuto al cospetto di Pilato ma rivolto ai giudei che gli contestano di essersi fatto discepolo di Gesù, cita la vicenda di Mosè per dimostrare che se i segni vengono da Dio nulla può fare l'uomo, se invece vengono dall'uomo sono destinati

<sup>59</sup> Cerny 1945, 223 cita l'articolo di J.B. Schaumberger, "Tabella Neomeniarum Vitae publicae Domini et Procurationis Pilati" pubblicato nella rivista *Verbum Domini* nel n. 13 dell'anno 1933, 109; cf. pure Amadon 1942; Meyer 1942.

<sup>60</sup> Cf. Cattaneo 2018, 529-543.

<sup>61</sup> Gv 3,1; 7,50; 19,39.

<sup>62</sup> Mentovato otto volte.

<sup>63</sup> Ricorre undici volte.

<sup>64</sup> *Act.Pil.* 12,1.

<sup>65</sup> *Act.Pil.* 15,4.

<sup>66</sup> *Act.Pil.* 15,5.

<sup>67</sup> *Act.Pil.* 16,1.

a perire.<sup>68</sup> In un secondo discorso tenuto dinanzi al sinedrio, stavolta gradito da tutti i presenti, cita l'assunzione in cielo di Elia e la cerca vana per tre giorni di Eliseo e dei figli dei profeti.<sup>69</sup> Nonostante tutte queste presenze non compare mai una qualsivoglia allusione alla sua redazione; addirittura il redattore non ritiene opportuno accostarlo a Giuseppe di Arimatea nel momento della sepoltura del Nazareno come fa il quarto evangelista;<sup>70</sup> pertanto è poco credibile che gli si possa attribuire la paternità del testo. Tuttavia il fatto che pure Epifanio verso il 375 riconosca Nicodemo quale autore degli *Acta Pilati* sta a dire quanto antica fosse tale attribuzione e quanti siano stati gli interventi nel prologo, infatti questa seconda parte dimostrerebbe essere più antica della precedente. Non è improbabile quindi che almeno tre mani abbiano agito sul testo: la più antica redige i cc. 1-11 attorno alla metà del II sec.; la seconda allocabile tra il III e il IV sec. vi appone un prologo (la seconda parte di quello attuale) e interviene in qualche parte, in particolare nei cc. 1 e 9; la terza vi aggiungerebbe la prima parte del prologo e i cc. 12-16.<sup>71</sup>

<sup>68</sup> *Act.Pil.* 5,1.

<sup>69</sup> *Act.Pil.* 15,1.

<sup>70</sup> Per *Act.Pil.* 11,3 è solo Giuseppe, “consigliere della città di Arimatea”, a seppellire Gesù nel suo sepolcro nuovo scavato nella roccia, mentre per Gv 19,39 Nicodemo andò con Giuseppe a prendere il corpo di Gesù “e portò una mistura di mirra e aloe di circa cento libbre”.

<sup>71</sup> Gounelle 2012.



## II. LA REGALITÀ DI GESÙ (*ACT.PIL.* 1)

Dei racconti canonici della passione di Gesù negli *Acta Pilati* mancano completamente le prime scene: la predizione della passione e del rinnegamento di Pietro, la preghiera al Getsemani, l'arresto, il processo dinanzi al Sinedrio e il rinnegamento di Pietro.<sup>1</sup> Il nostro testo inizia con il trasferimento del Sinedrio nel palazzo di Pilato per intentare un processo penale nei confronti del Nazareno del quale invece non si dice dell'arresto né che sia a piede libero mentre compare nella sezione successiva, al v.2b, quando Pilato invia il proprio cursore perché lo conduca, tuttavia senza dire donde, né il testo lascia supporre dalle romane galere o da qualsivoglia altro sito di detenzione. Dal punto di vista meramente giuridico il redattore dà prova di conoscere meglio degli evangelisti il diritto romano perché pone l'accusa contro Gesù prima dell'arresto: senza un'accusa specifica difficilmente il prefetto avrebbe fatto arrestare una persona. Lo poteva il Sinedrio ma non si dice l'abbia eseguito. Però al tempo stesso il nostro sembra dimenticare quanto il diritto romano prevedeva in merito all'accusa, e cioè che fosse mossa da individui non da gruppi per cui Pilato avrebbe dovuto sollevare un vizio di forma invece taciuto.

L'organizzazione del c.1 è scandita da tre movimenti caratterizzati dall'ingresso in scena di altrettanti personaggi: ad ogni passaggio se ne aggiunge uno, come gli strumenti musicali nel *Bolero* di Ravel. Nella prima sezione (vv.1-2a) si confrontano Pilato con i sacerdoti che espongono i capi d'imputazione contro Gesù; dal v.2b inizia la seconda sezione, estesa fino al v.4, con l'entrata in campo del cursore di Pilato convocato perché conduca l'imputato. Le azioni del messo suscitano la reazione dei giudei che si rapportano sia al cursore che al prefetto. Nell'ultima sezione (vv.5-6) compaiono i vessilli come fossero reali personaggi i quali, pur non parlando, compiono gesti che mandano messaggi e suscitano reazioni in tutti i presenti. Pure il vocabolario, attraverso le ripetizioni lessicali, giuoca una funzione non secondaria: ognuna delle tre sezioni è incorniciata da una frase che si pone alle estremità, a mo' d'inclusione, e in ciascuna parte viene sottolineata quella che secondo i giudei nel primo dei tre movimenti risulta essere

<sup>1</sup> Mc 14,26-72; Mt 26,30-75; Lc 22,31-71; Gv 18,1-27.



l'accusa principale rivolta contro il Nazareno, cioè di essersi dichiarato re (v.1a: λέγει ἑαυτὸν εἶναι ... βασιλέα / v.2a: ... βασιλέα εἶναι ... ἑαυτὸν λέγει // v.2b: κύριε ... εἴσελθε, ὅτι καλεῖ σε ὁ ἡγεμῶν / v.4b: κύριε, εἴσελθε, ὁ ἡγεμῶν σε καλεῖ // v.5a: quando Gesù entrò, le immagini che i vessilliferi portavano sulle insegne si inchinarono da sole e adorarono Gesù / v.6b: quando egli entrò gli stendardi si piegarono di nuovo e adorarono Gesù). Tale regalità, mentre nella prima sezione costituisce il motivo accusatorio esposto a Pilato dai sacerdoti, nelle due sezioni successive si trasforma nel reale riconoscimento ottenuto sia dal cursore greco, sia dagli stendardi che s'inchinano al passaggio di Gesù contro la volontà di coloro che li reggono.

### 1. I capi d'imputazione (vv.1-2a)

Nelle narrazioni dei vangeli canonici del processo contro Gesù l'accusa sembra essere una soltanto: la sua presunta regalità. Il redattore degli *Act.Pil.* non solo non smentisce ma la conferma con una caratterizzazione letteraria di forma inclusiva. Infatti questa prima pericope, riservata alla presentazione a Pilato dei capi d'accusa da parte del Sinedrio in assenza dell'imputato, si conclude come è iniziata, con l'accusa di autoproclamazione regale: nella conclusione l'ordine delle parole è inverso rispetto all'inizio, alla maniera di un chiasmo, (v.1a: λέγει ἑαυτὸν εἶναι ... βασιλέα // v.2a: ... βασιλέα εἶναι ... ἑαυτὸν λέγει). Tuttavia se la disposizione letteraria si concentra sulla presunta regalità dell'imputato, chi tiene la penna in mano evidenzia altresì come l'esposizione dell'accusa non sia lineare: infatti in questo primo stralcio del processo, contumace l'imputato, sembra che i sinedriti, nel procedere della loro requisitoria, anche sotto l'incalzare delle domande di Pilato, mutino il capo d'accusa: non più la regalità presunta ma le guarigioni compiute di sabato, giorno per i giudei riservato per legge al riposo. Tant'è che secondo la recensione greca B quest'ultima risulta l'accusa addotta dai rappresentanti del Sinedrio<sup>2</sup> contro Gesù dinanzi al prefetto. Tale oscillazione da un motivo all'altro riduce la forza e la credibilità dell'accusa e offre il fianco al sospetto che quanto viene esposto sia solo un pretesto dietro cui nascondere altri inconfessati motivi. Tutto ciò non mette in

<sup>2</sup> Secondo la recensione greca B a recarsi da Pilato per testimoniare contro Gesù sono solo alcuni sommi sacerdoti: ἰούδας, λευί, νεφθαλεῖμ, ἀλέξανδρος, σύρος.

buona luce il Sinedrio, l'istituzione più rappresentativa del popolo ebraico nonché parte lesa, e dunque parte in causa del processo stesso. Alla fine della sezione, come nella successiva in cui entreranno in scena personaggi nuovi quali il cursore e le insegne, tornerà il motivo della presunta regalità dell'imputato che garantirà continuità alla narrazione assieme al ripetersi di προσκαλεσάμενος sia per l'ultima convocazione dei giudei che per quella rivolta al cursore, oltre che al contesto generale: si resta all'interno del processo sebbene in una seconda fase.

συμβούλιον γὰρ ποιήσαντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς<sup>3</sup> ἄννας καὶ καΐα-  
φας<sup>4</sup> καὶ σήμης καὶ δαθαῆς<sup>5</sup> καὶ γαμαλιήλ,<sup>6</sup> ἰούδας, λευῖς<sup>7</sup> καὶ<sup>8</sup> νεφθαλεῖμ, ἀλέ-

<sup>3</sup> A συμβούλιον ... γραμματεῖς, FH ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις συμβούλιον ποιήσαντες οἱ ἰουδαῖοι, CGJ lat. copt. fabr. (aggiunge *enim* dopo *Annas*) non riportano queste prime parole che il Tischendorf (1876, 214) ritiene interpolazioni successive, mentre D fa precedere la descrizione della vita e delle opere dei due ladroni: ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις πρὸ ἑπτὰ ἡμερῶν τοῦ παραδοῦναι τὸν κύριον ἡμῶν ἰησοῦν χριστὸν παρεπέμφθησαν τῷ ἡγεμόνι πιλάτῳ δύο ληστὰι ἀπὸ ἱερῶν, ὧν αἱ πράξεις αὐτῶν εἰσὶν τοιαῦται. τοῦ μὲν πρώτου τὸ ὄνομα γεστάς; οὗτος γὰρ πάντας τοὺς ἐν ὁδῷ παρόντας ἀπόκτεινεν ἐν φόνῳ μαχαίρας, ἄλλους δὲ γυμνοὺς καὶ ἡμιθανεῖς ποιῶν ἀπέλυεν, καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκας ἐκ τῶν σφυρῶν κατὰ κεφαλῆς ἐκρέμα εἰς τοὺς κρεμμύς. ἀπελθὼν δὲ ὁ ἰούδας ἠσπάσατο τὸν ἰησοῦν εἰπὼν: χαίρε διδάσκαλε. τότε προσελθόντες οἱ ὄχλοι ἐκράτησαν τὸν ἰησοῦν καὶ ἀπήγαγον αὐτὸν πρὸς καΐαφας καὶ τοὺς λοιποὺς ἀρχιερεῖς. πολλὰ οὖν καὶ δεῖνα πράξαντες τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ κατὰ τοῦ ἰησοῦ συμβούλιον δὲ ἐποίησαν ἄννας καὶ καΐαφας, συμεών, ἰούδας, λεβίς, νεφθαλεῖμ, ἀλέξανδρος καὶ ἰώσιππος καὶ οἱ λοιποὶ τῶν ἰουδαίων λέγοντες ὅτι οὐκ ἔξοστιν ἡμᾶς τοῦτον ἐξετάσαι, ἀλλὰ ἀπέλθωμεν πρὸς πιλάτον τὸν ἡγεμόνα καὶ παραδώσωμεν αὐτὸν ἐκείνῳ, κἀκεῖνος ἀνακρινεῖ αὐτόν. καὶ πορευθέντες ἀπήλθον πρὸς πιλάτον κατηγοροῦντες τὸν ἰησοῦν περὶ κακῶν πράξεων. λέγει αὐτοῖς πιλάτος: εἰπατέ μοι ἱερεῖς, τί ἔστιν ἃ πράττει ὁ ἄνθρωπος οὗτος; λέγουσιν αὐτῷ οἱ ἰουδαῖοι: τοῦτον εἶδαμεν ὀνομαζόμενον υἱὸν ἰωσήφ τοῦ τέκτονος καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ μαριάν, καὶ λέγει ἑαυτὸν υἱὸν θεοῦ καὶ βασιλέα: οὐ μόνον δὲ τοῦτο, ἀλλὰ καὶ ... Analoga descrizione della vita dei due ladroni si trova nella *Dichiarazione di Giuseppe di Arimatea*.

<sup>4</sup> ACDGJ copt lat (J δ) ἄννας καὶ καΐαφας, FH non hanno nomi.

<sup>5</sup> A καὶ σήμης καὶ δαθαῆς, G καὶ σουμνή καὶ δαθαί, copt *et Summis et Dothaim*, J καὶ σουμνή καὶ δοθαήλ, C καὶ νουνῆς καὶ δοθαή, D σουμεών e l'altro è omissio, pure le versioni latine variano *Summas, Somne, Summe, Symeon e Datam, Dathan*.

<sup>6</sup> G copt, C omette il καί, AD omettono congiunzione e nome.

<sup>7</sup> C, D λευῆς, G λεβίς, A λευί, J omette.

<sup>8</sup> CDG omettono.

ξανδρος<sup>9</sup> καὶ<sup>10</sup> ἰάειρος<sup>11</sup> καὶ οἱ λοιποὶ τῶν ἰουδαίων,<sup>12</sup> ἤλθον<sup>13</sup> πρὸς<sup>14</sup> πιλάτον κατηγοροῦντες<sup>15</sup> τοῦ ἰησοῦ περὶ πολλῶν πράξεων<sup>16</sup> λέγοντες:<sup>17</sup> τοῦτον<sup>18</sup> οἶδαμεν<sup>19</sup> ὄντα υἰὸν<sup>20</sup> ἰωσήφ τοῦ τέκτονος ἀπὸ μαρίας γεννηθέντα,<sup>21</sup> καὶ<sup>22</sup> λέγει ἑαυτὸν εἶναι υἰὸν θεοῦ καὶ βασιλέα,<sup>23</sup> ἀλλὰ καὶ τὰ σάββατα βεβελῶι<sup>24</sup> καὶ τὸν πάτριον<sup>25</sup> νόμον ἡμῶν<sup>26</sup> βούλεται καταλοῦσαι.<sup>27</sup> λέγει<sup>28</sup> ὁ πιλάτος: καὶ<sup>29</sup> τίνα<sup>30</sup> ἐστὶν ἃ<sup>31</sup> πράττει καὶ βούλεται καταλοῦσαι;<sup>32</sup> λέγουσιν<sup>33</sup> οἱ ἰουδαῖοι: νόμον<sup>34</sup> ἔχομεν<sup>35</sup> ἐν σαββάτῳ<sup>36</sup> μὴ θεραπεῦσαι<sup>37</sup> τίνα. οὗτος δὲ χωλοῦς<sup>38</sup> καὶ κυρτοῦς

<sup>9</sup> ADG copt lat, C omette.

<sup>10</sup> C vat omettono.

<sup>11</sup> C ἰάειρος, G ἰάκρος, A καὶ ἔρμηλος, J ἔρμιλος, D καὶ ἰώσιππος, lat et Syrus.

<sup>12</sup> CDGJ copt, A lat οἱ λοιποὶ ἰουδαῖοι.

<sup>13</sup> AJ copt lat, CDG οἵτινες ἤλθον.

<sup>14</sup> C premette κατ' ἰδίαν.

<sup>15</sup> AJ copt vat, CDG κατὰ τοῦ ἰησοῦ κατηγοροῦντες αὐτόν (G αὐτοῦ).

<sup>16</sup> AGJ vat περὶ ... πράξεων, CD aggiungego κακῶν, copt omette.

<sup>17</sup> J aggiunge ὅτι.

<sup>18</sup> G vat ambr aggiungono τὸν ἰησοῦν, copt ἰησοῦν senza τοῦτον.

<sup>19</sup> G εἶδαμεν, C ἴδαμεν.

<sup>20</sup> A ὄντα υἰόν, G lat υἰόν, C εἶναι αὐτὸν υἰόν, J υἰὸν εἶναι, D ὀνομαζόμενον υἰόν, copt esse filium.

<sup>21</sup> CG copt lat, A καὶ μαρίας, D καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ μαριάν.

<sup>22</sup> Π καὶ qui ha valore avversativo.

<sup>23</sup> CDGJ copt ἑαυτὸν ... βασιλέα, A υἰὸν θεοῦ ἑαυτὸν καὶ βασιλέα εἶναι.

<sup>24</sup> A copt ἀλλὰ ...βεβελῶι, CDGJ lat premettono οὐ μόνον δὲ τοῦτο.

<sup>25</sup> ACJ, πατρῶον DG.

<sup>26</sup> AJ copt lat, omettono ἡμῶν CDG.

<sup>27</sup> J ha καταλύειν.

<sup>28</sup> G lat aggiungegono αὐτοῖς, CJ omettono λέγει ... οἱ ἰουδαῖοι.

<sup>29</sup> C lat omettono.

<sup>30</sup> A τί.

<sup>31</sup> A ὅ.

<sup>32</sup> A omette καὶ βούλεται καταλοῦσαι.

<sup>33</sup> G aggiunge αὐτῶ.

<sup>34</sup> C καὶ γὰρ νόμον, J νόμον δέ.

<sup>35</sup> J aggiunge τοιοῦτον.

<sup>36</sup> J omette ἐν σαββάτῳ.

<sup>37</sup> C copt lat, J θεραπεύειν, G θεραπεύεσθαι, A ἐργάζεσθαι.

<sup>38</sup> A, C χωλοῦς καὶ παραλυτικούς καὶ τυφλοῦς καὶ κυρτοῦς καὶ ληπρούς καὶ δαιμονιζομένους, J χωλοῦς καὶ ληπρούς καὶ τυφλοῦς καὶ παραλυτικούς καὶ δαιμονιζομέ-

ξηρούς τε καὶ τυφλοὺς καὶ παραλυτικούς κωφοὺς καὶ δαιμονιζομένους ἐθεράπευσεν ἐν σαββάτῳ ἀπὸ κακῶν πράξεων. λέγει αὐτοῖς ὁ πιλάτος: ποίων κακῶν πράξεων; λέγουσιν αὐτῷ:<sup>39</sup> γόης<sup>40</sup> ἐστίν, καὶ ἐν<sup>41</sup> βεελζεβούλ,<sup>42</sup> ἄρχοντι τῶν δαιμονίων,<sup>43</sup> ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια, καὶ<sup>44</sup> πάντα αὐτῷ<sup>45</sup> ὑποτάσσεται. λέγει αὐτοῖς ὁ πιλάτος: τοῦτο οὐκ ἔστιν<sup>46</sup> ἐν πνεύματι<sup>47</sup> ἀκαθάρτῳ ἐκβάλλειν τὰ<sup>48</sup> δαιμόνια,<sup>49</sup> ἀλλὰ ἐν θεῷ τῷ<sup>50</sup> ἄσκληπιῷ.<sup>51</sup> λέγουσιν οἱ ἰουδαῖοι τῷ πιλάτῳ:<sup>52</sup> ἀξιοῦμεν τὸ σὸν μέγεθος<sup>53</sup> ὥστε αὐτὸν παραστῆναι τῷ βήματί σου καὶ ἀκουσθῆναι.<sup>54</sup> καὶ<sup>55</sup> προσκαλεσάμενος αὐτοῦς ὁ πιλάτος λέγει:<sup>56</sup> εἰπατέ μοι πῶς<sup>57</sup>

νους, G χωλοὺς καὶ τυφλοὺς καὶ κυρτοὺς καὶ παραλυτικούς καὶ λημπροὺς καὶ δαιμονιζομένους, copt *claudos et leprosos et omnes infirmos et daimoniacos et surdos et mutos*, vat *claudos et gibbosos, caecos, paralyticos, leprosos, daemioniacos et lunaticos*, ein *claudos et surdos, curvos et paralyticos, caecos et leprosos et daimoniacos*.

<sup>39</sup> AC omettono λέγει αὐτοῖς ... λέγουσιν αὐτῷ.

<sup>40</sup> Così G lat, copt omette γόης ἐστίν καί, A ὅτι γόης ἐστίν, C καὶ γόης ἐστίν.

<sup>41</sup> G aggiunge τῷ.

<sup>42</sup> G βεελζεβούλ, vg e syr βεελζεβούβ (signore delle mosche). Cf. Erbetta 1981, 252.

<sup>43</sup> C omette ἄρχοντι τῶν δαιμονίων.

<sup>44</sup> C aggiunge τά.

<sup>45</sup> G omette αὐτῷ.

<sup>46</sup> ACJ copt lat, GE sostituiscono τοῦτο οὐκ ἔστιν con οὐκ ἔστιν δυνατόν.

<sup>47</sup> A omette πνεύματι.

<sup>48</sup> C omette.

<sup>49</sup> A omette.

<sup>50</sup> C omette.

<sup>51</sup> G omette ἀλλὰ ἐν θεῷ τῷ ἄσκληπιῷ riportato da AC copt lat, J riporta ἀλλ' ἐν θεῷ ma omette τῷ ἄσκληπιῷ.

<sup>52</sup> G omette τῷ πιλάτῳ.

<sup>53</sup> AD copt vat τὸ σὸν μέγεθος, CGJ fabr τὸ ὑμέτερον μέγεθος, E τοῦ ὑμετέρου μέγεθος.

<sup>54</sup> CGE copt lat ὥστε ... παραστῆναι (E παρασταθῆναι) ... ἀκουσθῆναι, J ὥστε ... τῷ βήματι ἡμῶν καὶ ἀκοῦσαι αὐτόν, D ὥστε αὐτὸν παραστῆναι ἐπὶ τοῦ βήματος σου καὶ ἐρωτηθῆναι παρὰ σοῦ, A ὥστε εἰσελθεῖν σε εἰς τὸ πραιτώριον καὶ ἐρωτῆσαι αὐτόν. ἦν γὰρ ὁ ἰησοῦς μετὰ τοῦ ὄχλου ἕξω ἐστηκώς.

<sup>55</sup> Il καὶ qui ha una sfumatura negativa.

<sup>56</sup> ACEGJ καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοῦς ὁ πιλάτος (A προσκαλεσάμενος δὲ ὁ πιλάτος τοὺς ἰουδαίους, J καὶ προσκαλεσάμενος ὁ πιλάτος τοὺς ἰουδαίους) λέγει (C aggiunge αὐτοῖς).

<sup>57</sup> C e Tischendorf aggiungono ὅτι dopo εἰπατέ μοι, J omette εἰπατέ μοι πῶς.

δύναμαι ἐγὼ ἡγεμῶν ὧν βασιλέα ἐξετάσαι;<sup>58</sup> λέγουσιν αὐτῶ:<sup>59</sup> ἡμεῖς οὐ λέγομεν βασιλέα αὐτὸν<sup>60</sup> εἶναι<sup>61</sup> ἀλλὰ αὐτὸς<sup>62</sup> ἑαυτὸν λέγει.<sup>63</sup>

Infatti dopo essersi riuniti i sommi sacerdoti e gli scribi Anna e Caifa e Semes e Dataes e Gamaliele, Giuda, Levi e Neftali, Alessandro e Giairo e i restanti giudei, andarono da Pilato per accusare Gesù di molti fatti, dicendo: “Sappiamo che costui è figlio di Giuseppe il falegname nato da Maria, invece dice se stesso essere figlio di Dio e re; ma viola pure il sabato e la patria nostra legge vuole distruggere”. Chiede Pilato: “e cos’è che fa e vuole distruggere?”. Rispondono i giudei: “abbiamo una legge secondo cui di sabato non si guarisce nessuno; costui invece zoppi e sordi, impotenti e paralitici e ciechi, lebbrosi e indemoniati ha guarito di sabato con azioni riprovevoli”. Chiede loro Pilato: “facendo azioni riprovevoli?”. Gli rispondono: “È un mago, e in (nome di) Beelzebul, capo dei demoni, scaccia i demoni e tutti gli sono sottomessi”. Dice loro Pilato: “Questo scacciare i demoni non è dello spirito immondo, ma del dio Asclepio”. I giudei dicono a Pilato: “Preghiamo la tua grandezza perché compaia davanti al tuo tribunale e sia ascoltato”. E chiamatili dice loro Pilato: “Come posso, io che sono un governatore, esaminare un re?”. Gli rispondono: “Noi non diciamo che è re, bensì lui lo afferma di se stesso”.

L’ingresso mostra compatto il fronte degli accusatori espresso dall’intero consiglio formato da scribi e sacerdoti nominati uno per uno ai quali si aggiunge un numero indefinito di giudei. Quest’assemblea comune (συμ-βούλιον) dei componenti il consiglio viene espressa dal participio aoristo del verbo ποιέω (ποιήσαντες) col sostantivo συμβούλιον che indica il consiglio, l’assemblea deliberante, l’adunanza del senato. La preposizione premessa συν oltre ad esprimere l’insieme dei componenti – il primo significato di συν è quello di compagnia – qui è possibile che alluda pure all’accordo raggiunto all’unanimità, alla delibera presa assieme. Fatto il consiglio e raggiunto l’accordo vanno tut-

<sup>58</sup> ACEGJ δύναμαι ἐγὼ ἡγεμῶν ὧν (G omette) βασιλέα ἐξετάσαι (A ἑμαυτὸν λέγειν), D ἀπεκρίθη ὁ πιλάτος καὶ εἶπε τοῖς ἰουδαίοις πῶς δύμασθε τὸν βασιλέα ὑμῶν ἐξετάσαι.

<sup>59</sup> D aggiunge οἱ ἰουδαῖοι.

<sup>60</sup> G αὐτὸν βασιλέα.

<sup>61</sup> D omette.

<sup>62</sup> G omette.

<sup>63</sup> D omettono ἀλλὰ ... λέγει, A lat omettono λέγουσιν ... λέγει.

ti da Pilato per accusare Gesù. Non sembra importante la discussione che presumibilmente c'è stata in merito alla colpevolezza dell'imputato o alle accuse da addurre davanti al prefetto o a come impostare l'arringa dell'accusa o ancor più semplicemente all'ordine delle accuse da muovere contro l'imputato dato che lo accusano "di molti fatti"; ciò che conta invece è la decisione unanime senza una defezione, l'accordo comune del consiglio. Sebbene ciò trovi qualche difficoltà a conciliarsi sia con il discorso di Nicodemo che più avanti dirà di aver già esposto la propria idea contro la condanna "agli anziani e ai sacerdoti e ai leviti e a tutta la moltitudine dei giudei nella sinagoga",<sup>64</sup> sia con il dettato marciano secondo cui Giuseppe di Arimatea, colui che "andò coraggiosamente (τολμήσας) da Pilato a chiedere il corpo di Gesù", sarebbe stato un "membro autorevole del consiglio" (εὐσχήμων βουλευτής)<sup>65</sup> che gli esegeti concordano nel leggervi il Sinedrio. Il redattore nostro tenterà di risolvere quest'ultima incongruenza specificando che Giuseppe fa parte del consiglio della città di Arimatea.<sup>66</sup>

Tale e tanta unanimità di intenti espressa nella delibera comune viene esposta nella decisione di andare tutti assieme, con tanto di elenco dei nomi, dal prefetto. Particolare è l'aggregazione numerica attraverso la congiunzione aggiuntiva dei personaggi che si recano da Pilato espressa in forma decrescente: i primi quattro nomi sono separati ognuno dal *καί* (Anna e Caifa e Seme e Datae), cui seguono, dopo la congiunzione, tre nominativi senza congiunzione (Gamaliele, Giuda, Levi); a questi dopo il *καί* tengono dietro due personaggi senza congiunzione (Neftali, Alessandro), per terminare, dopo un ennesimo *καί* con un singolo nome (Giairo) al quale dopo un altro *καί* si accoda un plurale generico ("gli altri giudei"). La stessa attenzione maniacale alla congiunzione aggiuntiva, da distinguere rispetto all'uso che viene fatto nella paratassi, si trova nell'elenco dei miracolati di Gesù che la stessa accusa squaderna dinanzi a Pilato: la congiunzione manca tra il secondo e il terzo e tra il quinto e il sesto, per cui abbiamo un incedere ritmico quasi alla maniera del valzer: 1 *καί* 1+1 *καί* 1+1 *καί* 1+1.

<sup>64</sup> Act.Pil. 5,1.

<sup>65</sup> Mc 15,43.

<sup>66</sup> Act.Pil. 11,3.

Dei nomi elencati sono noti i primi due, Anna e Caifa: costituiscono il binomio presente sia nell'interrogatorio giudaico di Gesù<sup>67</sup> – sono gli unici due personaggi menzionati nei racconti evangelici del processo: Caifa era il sommo sacerdote in quell'anno e Anna suo suocero<sup>68</sup> – che in altri passi.<sup>69</sup> A questi due il redattore aggiunge altri otto nomi: è probabile che il numero dieci sia casuale, ovvero potrebbe rispondere a una voluta completezza tutta occidentale e tardiva che indirizzerebbe ancora una volta verso la totalità del Sinedrio diretto a Pilato per denunciare il falso re. Quanto a Semes e Dataes non si hanno notizie di nomi corrispondenti legati a famiglie sacerdotali. Potrebbero essere nomi di scribi o nomi messi a caso per addivenire al numero voluto: due illustri sconosciuti allocati dopo i due nomi noti. Non è improbabile che ciò rientri nel novero delle logiche numeriche presenti dalle prime righe del testo. Così come vi rientrano gli altri sconosciuti, Giuda, Levi e Neftali, triade assente nelle liste delle famiglie sacerdotali, inserita tra nomi che appartengono agli elenchi dei sacerdoti che conosciamo e cioè Gamaliele che la precede e Alessandro e Giairo che la seguono. Gamaliele ricorre più avanti, nella *Discesa agli inferi*<sup>70</sup> e in At 5,34 ove si dice essere un fariseo, appartenente al sinedrio, dottore della legge e stimato presso il popolo; la scena è allocata nel contesto di un processo intentato contro gli apostoli: dalle parole che pronuncia in quel consesso Gamaliele risulta essere uomo saggio e timorato di Dio; nel contesto specifico fa un ragionamento assennato invitando il Sinedrio a lasciar liberi gli apostoli perché se quanto stanno dicendo viene dagli uomini è destinato a perire, come è successo a Tecla e a Giuda, se invece viene da Dio non sarà il Sinedrio a sconfiggerli. Parole analoghe più avanti pronuncerà Nicodemo dinanzi a Pilato e ai sinedriti.<sup>71</sup> Il discorso, fatalista ai giorni nostri, per il giudeo ha una logica stringente tanto da essere considerato saggio: non riconoscendo alcuna casualità tutto quanto avviene senza l'intervento dell'uomo pertiene al piano divino. Il passo lucano che riguarda questo personaggio

<sup>67</sup> Mt 26,3.57; Gv 18,13.24.

<sup>68</sup> Gv 18,13.

<sup>69</sup> Lc 3,2; Gv 11,49; At 4,6.

<sup>70</sup> Act.Pil. 17,2.

<sup>71</sup> Act.Pil. 5,1.

offre dunque una lettura decisamente differente rispetto al nostro per cui difficilmente si può supporre esserne la fonte diretta. Alessandro si trova nel novero degli appartenenti alle famiglie sacerdotali assieme ad Anna, Caifa e Giovanni radunatisi il giorno dopo l'arresto di Pietro e Giovanni seguito alla guarigione dello storpio alla porta "Bella" del tempio.<sup>72</sup> Il motivo della riunione è ancora una volta di natura giudiziale, sebbene in quel caso il Sinedrio si limiti al rimprovero. Ma poiché di Giovanni il redattore nostro non fa menzione, pure per Alessandro è poco probabile che il testo di At sia stata la fonte diretta. Giairo, infine, oltre a intervenire verso la fine del testo,<sup>73</sup> come per altro faranno Levi,<sup>74</sup> Anna e Caifa,<sup>75</sup> si ritrova nei sinottici con il ruolo di capo di una sinagoga che ricorre a Gesù per la guarigione della figlia, poi risuscitata perché all'arrivo del maestro la bambina è già morta:<sup>76</sup> pensarlo ora come accusatore della persona che ha ridato vita alla propria figlia è difficile. Donde sia stata tratta allora la lista di questi dieci nomi si può solo supporre: probabilmente il redattore non ha avuto una fonte diretta cui attingere, invece è presumibile che abbia utilizzato fonti indirette costituite dalle sue conoscenze del NT e/o dell'AT nei cui passi corrispondenti però non è andato a verificare la considerazione dei singoli personaggi, assunti semplicemente per il ruolo che veniva loro affidato, a prescindere che fossero buoni o cattivi, tanto alla fine tutti sarebbero stati riscattati. Dovevano semplicemente assolvere al ruolo di normali teatranti, assunti perché identificabili e riconoscibili. Invece la riduzione del numero potrebbe rispondere alle esigenze della quantità minima di due cifre. A questo elenco viene aggiunto un plurale generico che include tutti "i giudei restanti" senza ulteriori precisazioni: trattasi di quelli del Sinedrio restati fuori dall'elenco o di tutti i giudei, cioè di una enorme coorte di gente che dal Sinedrio si porta al palazzo dove risiede momentaneamente Pilato? Il testo non dice, ma l'espressione generica rientra nel

<sup>72</sup> At 4,6.

<sup>73</sup> Act.Pil. 16,6.

<sup>74</sup> Act.Pil. 16,2-3.

<sup>75</sup> Act.Pil. 16,6-7.

<sup>76</sup> Mc 5,22; Lc 8,41. In Mt 9,18 si dice semplicemente che è un capo non si dice il nome né si specifica che fosse il capo della sinagoga.



novero degli espedienti che offrono il fianco all'enfatizzazione e della cui ambiguità si serve la scrittura di scena nella quale la religiosità si fa teatro: il testo è allocato al confine tra pietà popolare e spettacolo.

Prima di esporre in cosa consistano i “molti fatti” di cui accusano il Nazareno occorre notare un altro particolare che aiuta la drammatizzazione della scena manifestando al contempo il livello popolare della narrazione: dall'introduzione della requisitoria da parte dei componenti il Sinedrio in poi tutti gli interventi sono introdotti dal presente storico ([i sinedriti] λέγοντες [...] λέγει αὐτοῖς ὁ πιλάτος [...] λέγουσιν οἱ ἰουδαῖοι [...] λέγει αὐτοῖς ὁ πιλάτος [...] λέγουσιν αὐτῷ [...] λέγει αὐτοῖς ὁ πιλάτος [...] λέγουσιν οἱ ἰουδαῖοι τῷ πιλάτῳ [...] ὁ πιλάτος λέγει [...] λέγουσιν αὐτῷ [...]) – non solo in questa sezione ma nel prosiegua dell'intero scritto – ulteriore espediente che serve a offrire maggiore vivacità alla narrazione permettendo alla scena di essere attuale e presente allo spettatore che la vede accadere davanti ai propri occhi, nel suo stesso tempo. Non è più una vicenda passata ma una situazione che si svolge dinanzi al fruitore, di cui in qualche modo è partecipe. Se il teatro sarà considerato detestabile dalla moralità dei padri<sup>77</sup> per la finzione retta a sistema espressivo,<sup>78</sup> la narrativa popolare lo assume, forse inconsciamente, sia come forma incarnatoria adeguata al proprio fruitore, sia come recupero altrettanto inconscio delle fonti neotestamentarie dove l'impianto scenografico è più elevato di quanto spesso si dica, almeno nei racconti della passione.<sup>79</sup> Ulteriore motivo che indirizza verso un ambito vagamente scenografico è la formulazione attraverso la quale vengono anticipati i molti fatti attorno ai quali vertono le accuse mosse a Gesù: l'allitterazione in π- con cui iniziano le tre parole dell'espressione περὶ πολλῶν πράξεων accarezza l'orecchio favorendo l'attenzione all'ascolto.

<sup>77</sup> Tert., *Spect.* 24,3: “Dal rifiuto degli spettacoli (i pagani) comprendono chi sia diventato cristiano” (smentiscono Sen., *Ep.* 18,1; Cic., *Mur.* 19,39-40; *Off.* 1,103; Hor., *Ep.* 2,1,182-188; Calp., *Eclg.* 7,23-72; ecc.). Cf. pure Tat., *Orat.* 22.24; Athenag., *Leg.* 35; Theoph., *Autol.* 3,15; Clem. Al., *Protr.* 2,34; 12,118,5-119,3; *Paed.* 2,10,113,2; 3,11,76,3-77,4; ecc.

<sup>78</sup> Cf. Lugaresi 2008; Rapisarda 1996; Pasquato 2008; ecc.

<sup>79</sup> Marconi 2009, 2011, 2014.

Il materiale probatorio dell'accusa, i molti fatti addotti a sostegno della condanna richiesta non seguono un ordine ma vengono elencati man mano che procede il colloquio, che in certi tratti assomiglia a un vero e proprio dibattito, con il giudice. Le prime due accuse sarebbero quelle di millantato credito e contravvenzione alla legge. Il millantato credito riguarda l'identità stessa dell'imputato: la frase, costruita in forma di antitesi, oppone quanto l'accusa conosce e – il *καί* che unisce le due frasi ha valore avversativo – quel che l'accusato dichiara di essere. L'accusa sa quanto tutti sanno, cioè che Gesù è figlio di Giuseppe, il falegname, e che è nato da Maria (οἴδαμεν ὄντα υἱὸν ἰωσήφ τοῦ τέκτονος ἀπὸ μαριάς γεννηθέντα). Questa ulteriore precisazione, la sottolineatura che sia nato da Maria, allude forse ad altri figli nati da un precedente matrimonio: il redattore nostro rinvierebbe ai racconti apocrifi della nascita nei quali si narra che Giuseppe, quando prende Maria come sposa, è anziano e ha già avuto figli dalla prima moglie.<sup>80</sup> A fronte e contro quello che sa l'accusa, l'imputato opporrebbe, sempre secondo i sinedriti, la propria identità regale e divina: dice di se stesso essere figlio di Dio e re (λέγει ἑαυτὸν εἶναι υἱὸν θεοῦ καὶ βασιλέα).<sup>81</sup> I due titoli di cui si fregerebbe illecitamente il Nazareno rispondono alle attese messianiche presenti al tempo di Gesù nella Palestina, espresse da una varietà di movimenti che rendevano non poco difficile l'amministrazione di quel territorio da parte del prefetto romano. Sebbene con diverse accentuazioni quasi tutti i movimenti miravano a un connubio più o meno esplicito tra religione e politica assieme a una certa venatura nazionalistica sempre presente: il Messia promesso dai profeti, dalla caratterizzazione regale, era l'unto di *Yhwh* che sarebbe venuto a liberare Israele; liberazione che in quel contesto storico non poteva non avere un'accezione abbastanza ampia da includere assieme all'ambito teologico pure quello politico, militare ed economico.<sup>82</sup> Dal versante romano l'accusa è altrettanto grave perché si configurerebbe come *crimen maiestatis* in quanto il titolo di *divi filius* spetta esclusivamente all'imperatore: tale usurpazio-

<sup>80</sup> *Protev.* 9,2; 17,1-2; 18,1; *Ps.Mt.* 8,3-4.

<sup>81</sup> Gounelle 1997[b].

<sup>82</sup> Cortese 2010; per una rilettura moderna cf. Levinas 2020.

ne comportava la condanna a morte.<sup>83</sup> Pilato, cui potrebbe essere sfuggita la gravità teologica di quanto per un giudeo è bestemmia – proclamarsi figlio di Dio – non poteva consentire che un tale titolo se lo fosse arrogato impunemente chichesia, così come non avrebbe dovuto sorvolare sull'autoproclamazione regale dell'imputato, perché si configurava come un attentato alla sovranità dell'imperatore e un tentativo di ribellione contro Roma. Invece il prefetto nella sua risposta non prenderà in considerazione questa prima accusa abbastanza ben articolata. Il motivo per cui Pilato la lascia inascoltata è da ascrivere alla volontà del redattore di dare un'immagine filocristiana del governatore, aiutato in questo pure dalla distanza temporale del racconto rispetto all'evento: ormai perfino l'attentato alla maestà imperiale ha perduto importanza per un procuratore romano di un territorio difficile da governare come era la Palestina di quel periodo. Dal 6 d.C., dopo la destituzione del tetrarca Archelao, la Giudea fu trasformata in provincia imperiale di terza categoria<sup>84</sup> e fu amministrata da un prefetto romano. Pilato fu il quinto: arrivato in Giudea nel 26 fu richiamato 11 anni dopo da Tiberio che lo aveva nominato.<sup>85</sup> In genere i prefetti di queste province (Mauritania, Tingitana, Caesariensis, Tracia) erano presi dall'ordine equestre. Pertanto non sarebbe corretto definire Pilato ἡγεμών, *procurator*, che nel primo periodo dell'impero veniva usato nelle province solo per i funzionari delle imposte, mentre il titolo di *praefectus* sottolineava il carattere militare, tuttavia nelle province imperiali questa differenza esisteva solo di nome perché, qualunque fosse il titolo, la carica comportava poteri amministrativi di ordine militare, giudiziario e finanziario.<sup>86</sup> Cionondimeno, nonostante fosse tecnicamente indipendente, la provincia romana della Giudea era soggetta alla provincia di Siria, potente e strategicamente rilevante, il cui legato, uomo di rango consolare, aveva sotto sé tre legioni mentre il prefetto della Giudea poteva contare solo di truppe ausiliarie. Sarà proprio il governatore della Siria, Lucio Vitellio, nominato da Tiberio nel 35, a inviare Pilato a Roma verso la fine 36 - ini-

<sup>83</sup> Mommsen 1907, II, 233-236; Beuman 1967, 266-292; De Castro-Camero 2000, 39-44; Daguet-Gagey 2005, 14-15.

<sup>84</sup> Strabo, *Geogr.* 17,840.

<sup>85</sup> Eus., *HE* 1,9,2; cf. Lemonon 1981.

<sup>86</sup> Schürer 1985,442-443.

zio 37 per comparire dinanzi all'imperatore e rendere conto delle misure molto severe adottate dal prefetto nei confronti di una rivolta dei Samaritani.<sup>87</sup>

La seconda accusa – o serie di accuse – esposte dai sinedriti a Pilato contro Gesù riguarda il di lui atteggiamento nei confronti della legge. La frase, introdotta da un'avversativa (ἀλλά), si lega strettamente a quanto appena detto: dice di essere figlio di Dio e re “ma” non rispetta il sabato e vuole distruggere il patrimonio giuridico d'Israele. La connessione stringente tra le accuse è scritta nella tradizione ebraica che vuole essere stata proprio la divinità ad aver dato la legge al popolo attraverso Mosè, pertanto proclamarsi figlio del Dio, che ha dato la legge, e re, cioè colui che la legge deve far rispettare, e poi contravvenire alla stessa legge e addirittura volerla distruggere è una contraddizione in termini. Qui sono scritte le ragioni della preposizione avversativa iniziale, assieme alle contraddizioni dei sinedriti che dimostrano di ignorare la scrittura poiché *Yhwh*, che ha dato la legge del taglione, mentovata da Caino dopo aver assassinato Abele – “Adesso chiunque mi potrà uccidere” – minaccia di punire fino alla settima generazione chiunque, rispettando quella legge, ucciderà Caino.<sup>88</sup> Le due azioni che il presunto criminale avrebbe compiuto e/o starebbe compiendo consistono nella violazione dei giorni di riposo obbligatorio secondo la legge giudaica e così perpetra una volontaria distruzione della patria legge: sarebbe un delitto che non merita manco i benefici della preterintenzionalità. Pure in questo caso la prima azione viene espressa con indubbio effetto sonoro ove *alpha* e *beta* si dividono in maniera più o meno equa il campo (7 α in 4 parole, 4 β in 2 parole): la prima parte dominata dalla vocale e la seconda dalla consonante (ἀλλά καὶ τὰ σάββατα βεβελοί). Il mancato riposo del sabato rientra nel novero dei peccati gravi di un ebreo che violerebbe uno dei precetti fondamentali della legge ebraica, data espressamente dalla divinità a Mosè sul Sinai.<sup>89</sup> Il rispetto di quel precetto, mentre ricorda quanto la creatura sia legata al creatore, mentova al pio israelita di essere sta-

<sup>87</sup> Ios., *Ant.* 4,2.

<sup>88</sup> Gen 4,14-15.

<sup>89</sup> Es 20,8-9; Dt 5,12-15.

to fatto a immagine della stessa divinità: come *Yhwh* dopo sei giorni di lavoro nel settimo s'è riposato, pure tutti i viventi, uomini e animali, di sabato devono astenersi dal lavoro. Della "nostra legge patria", invece, occorre spiegazione più articolata perché l'espressione è più complessa di quanto in realtà appaia a una prima lettura. Infatti se si muove dal presupposto che chi scrive non conosca il pensiero e la storia del popolo ebraico, l'espressione va presa alla lettera per cui le leggi sono relative ai luoghi, ai tempi e agli amministratori: la formula è chiara e non necessita di alcuna spiegazione. Se invece si suppone che la legge sia data dalla divinità, come pensano gli ebrei, quindi è immutabile e riguarda tutti coloro che sono giudei, allora la legge supera i confini nazionali. In particolar modo ciò vale nel contesto giudaico ove, il nomadismo prima, la diaspora poi, hanno caratterizzato l'intera storia del popolo ebraico rappresentato da coloro che in questo momento pronunciano l'espressione. Perciò stesso per legge s'intende quella costituzione rappresentata dalle tavole date, secondo tradizione, da *Yhwh* a Mosè, nelle quali, tra le altre regole, si prevede pure l'obbligo del riposo sabbatico e che, come un filo, tiene uniti tutti gli ebrei dispersi su ogni angolo della terra, pertanto pure il concetto di patria va esteso molto oltre i confini nazionali per comprendere non un territorio ma l'appartenenza a un popolo. In altri termini il Sinedrio viene ad accusare il Nazareno di distruggere l'unità sovranazionale del popolo ebraico e il legame che l'ha tenuto unito fino a quel momento nonostante le guerre, le deportazioni ecc. Date queste premesse se Pilato avesse compreso ciò di cui i sinedriti accusano Gesù, all'imputato avrebbe conferito la cittadinanza romana onoraria anziché consegnargli la croce, viste le umiliazioni personali subite<sup>90</sup> e il futuro che l'attendeva.<sup>91</sup> Che si tratti di questa seconda ipotesi lo rende esplicito il vocabolario della prima accusa come nella seconda lo lascia intuire l'uso del singolare relativo alla legge (τὸν πατριον νόμον ἡμῶν): Israele non ha le leggi – ne aveva un'infinità – ma la legge, cioè quel decalogo costitutivo che tiene unito il popolo pur disperso in ogni dove e per tutti i tempi.

<sup>90</sup> Ios., *Ant.* 18,3,1; 18,3,2; 18,4,1; *Bell.* 2,9,2-6.

<sup>91</sup> Ios., *Ant.* 18,4,2.

Del sabato si dice che dal Nazareno viene violato, come si profana uno spazio sacro riservato alla divinità o lo stesso nome di Dio o come si viola violentando una vergine.<sup>92</sup> Il verbo βεβηλώω è raro nel NT dove viene superata la divisione tra sacro e profano che nella tradizione giudaica era espressa col binomio degli attributi antitetici βέβηλος e ἅγιος, l'uno opposto dell'altro, entrambi riferiti all'ambito religioso.<sup>93</sup> Invece è frequente nell'AT<sup>94</sup> in cui spesso si usa in riferimento a Dio,<sup>95</sup> al nome suo,<sup>96</sup> al tempo<sup>97</sup> o, come nel caso nostro, al giorno consacrato al Signore<sup>98</sup> e indica sempre la grave profanazione di quanto di più sacro, inviolabile, intangibile, innominabile ci possa essere, appunto della divinità. Profanazione resa ancor più grave dalla volontà distruttrice denunciata dai verbi della seconda accusa (βούλεται καταλοῦσαι): il valore negativo di καταλύω muove già dalla preposizione premessa che prevede un'azione verso il basso ove la direzione in questo caso favorisce pure un valore simbolico. Lo stesso καταλύω si trova pure sia nel processo dinanzi al Sinedrio riportato dai primi due sinottici in cui si riferisce l'accusa di falsi testimoni i quali lo hanno sentito dire che avrebbe distrutto e riedificato il tempio in tre giorni,<sup>99</sup> sia sotto la croce lorché alcuni passanti lo deridono mentovando le medesime parole.<sup>100</sup> Nel passo nostro invece sono i membri del Sinedrio ad accusare il Nazareno davanti a Pilato di voler distruggere, non il tempio ma la legge. Non è improbabile dunque che il redattore nostro abbia assunto un motivo della passione narrata dai vangeli canonici e ne abbia accentuato il carattere rivoluzionario mutando l'oggetto della sua vo-

<sup>92</sup> Sir 42,10; Helioid., *Aeth.* 2,25; in Lev 21,9 invece trattasi di una figlia di un sacerdote che si prostituisce e in tal modo viola la sacralità del padre.

<sup>93</sup> Hauck 1966.

<sup>94</sup> Particolare presenza contano i libri del *Levitico* e di *Ezechiele* rispettivamente con quindici e ventotto attestazioni. Per l'uso dell'AT in *Act.Pil.* cf. Gounelle 2015; Joo-sten 2015; Dubois 2015.

<sup>95</sup> Ez 13,19.

<sup>96</sup> Lev 18,21; 19,12.

<sup>97</sup> Ez 23,29.

<sup>98</sup> Ne 13,17-18.

<sup>99</sup> Mt 26,61; Mc 14,58.

<sup>100</sup> Mt 27,40; Mc 15,29.

lontà di distruggere, dal tempio, che probabilmente poteva essere meno cogente nella mente del giudice, alla legge che invece era specifico del governatore inviato da Roma per far rispettare l'ordine nel territorio di sua competenza.

Dinanzi a sì gravi accuse il giudice pare non comprendere pertanto chiede spiegazioni, ma la sua richiesta si esaurisce alle ultime accuse. Pilato qui somiglia a quegli anziani che dopo un'ora che ascoltano parlare con l'orecchio teso, curvi su chi sta loro dinanzi gli si rivolgono domandandogli di spiegare l'ultima parola ascoltata, come fosse l'unica non compresa (o compresa?). Infatti la domanda con cui Pilato si rivolge ai sinedriti riprende le stesse loro ultime due parole (καὶ τίνα ἔστιν ἃ πράττει καὶ βούλεται καταλοῦσαι). E come capita con l'anziano che non si sa mai se è veramente sordastro o finge di esserlo, pure nel caso specifico l'ambiguità dell'atteggiamento del prefetto è di non facile interpretazione: il fatto di cogliere solo l'ultima accusa nasconde l'ironia di chi fa finta di non aver capito le prime? o non ha gli strumenti per entrare in quel contesto culturale ove tutto – religione, politica, diritto ... – è intrecciato? ovvero, più semplicemente, è uomo pratico cui la legge chiede di giudicare le azioni degli uomini e questo lui fa senza domandarsi altro? Fatto si è che non dà seguito alle prime accuse relative all'identità del personaggio – nonostante si tratti di lesa maestà – limitandosi a chiedere conto di cosa i sinedriti stiano accusando l'imputato, cosa avrebbe fatto e cosa vorrebbe distruggere, secondo quanto riferito nell'ultima parte delle loro accuse.<sup>101</sup> Se il pragmatismo giuridico del diritto romano impone quest'ultima soluzione, non è improbabile il redattore abbia intinto la penna pure nell'ironia per mettere alla berlina la verbosità dei nemici del Nazareno smascherati nelle loro reali quanto nascoste intenzioni proprio grazie alla domanda di Pilato che impone loro di spiegare ulteriormente, di entrare con maggiore puntualità attraverso esempi nello specifico dell'accusa.

Costoro, nel tentativo di illustrare i particolari del motivo che li ha portati dinanzi al giudice, ingenuamente svelano l'inconsistenza del loro castello accusatorio per cui quanto doveva essere la ragione

<sup>101</sup> Cf. Dubois 2005; Gounelle 2013.

dell'accusa diventa agli occhi del prefetto – e di qualsiasi lettore – buone azioni. I crimini commessi dall'imputato consisterebbero nelle guarigioni operate di sabato. I sinedriti ribadiscono al giudice quanto questi e il lettore si presume conoscano già: trattasi di un eccesso di informazione che deborda, come stona, rispetto all'essenzialità del contesto, il tono didascalico e vagamente untuoso dell'accusa – o forse pertiene alla retorica del foro? – con l'intenzione da parte del redattore di evidenziare la verbosità dell'accusa e l'assurdità di quanto pronunciato: “abbiamo una legge secondo cui di sabato non si guarisce nessuno; costui invece zoppi e sordi, impotenti e paralitici e ciechi, lebbrosi e indemoniati ha guarito di sabato con azioni riprovevoli”. Il ragionamento è semplice quanto stravagante la conclusione: attraverso un procedimento antitetico si evidenzia come il comportamento dell'imputato sia in antitesi a quanto stabilisce la legge ebraica in merito all'astensione dalle guarigioni nel giorno di sabato. Il periodo è costituito di due frasi: νόμον ἔχομεν ἐν σαββάτῳ μὴ θεραπεῦσαι τινα ἐ οὗτος δὲ χωλοὺς καὶ κυρτοὺς ξηροὺς τε καὶ τυφλοὺς καὶ παραλυτικούς κωφοὺς καὶ δαιμονιζομένους ἐθεράπευσεν ἐν σαββάτῳ ἀπὸ κακῶν πράξεων. A opporsi anzitutto sono i rispettivi soggetti: il primo è il “noi” mancante di chi sta parlando, sottinteso ad ἔχομεν, il secondo (οὗτος) invece è premesso alla frase in posizione enfatica. Nella prima frase preposto enfaticamente è νόμον il cui mancato rispetto costituisce l'oggetto dell'accusa. Il contenuto della legge non rispettata dall'imputato e presente in entrambe le frasi in posizioni antitetiche è costituito dal non-guarire/guarire in (giorno) di sabato (ἐν σαββάτῳ μὴ θεραπεῦσαι > < ἐθεράπευσεν ἐν σαββάτῳ) la seconda delle quali in posizione enfatica pone il soggetto seguito dall'avversativa. L'accusa intende spiegare al giudice che pure l'azione del guarire, buona in sé, se compiuta di sabato, per la legge ebraica diventa malvagia; la scelta del giorno, cioè, determinerebbe la qualità dell'azione, e l'imputato ha guarito di sabato, proprio nel giorno sbagliato, per cui le sue sono “azioni malvagie”.

L'elenco dei guariti offre una sintesi dell'attività taumaturgica di Gesù,<sup>102</sup> motivo non di poco conto nel contrasto con i capi del popolo,

<sup>102</sup> Il testo di Marco, pur nella sua brevità, è quello che più di ogni altro vangelo canonico concede spazio ai miracoli di guarigione (Mc 1,23-26.29-31.32-34.40-



gli anziani, gli scribi, i farisei e i sacerdoti. Nelle narrazioni del processo da parte dei vangeli canonici manca completamente il riferimento alle guarigioni. Al redattore nostro invece sembra stia a cuore proprio questo aspetto: come se le autorità ebraiche, in cerca di un appiglio per liberarsi di un personaggio scomodo, ingenuamente si attorcigliano attorno a un motivo accusatorio pretestuoso quanto inconsistente. Non è improbabile, cioè, che *Act.Pil.* voglia assecondare l'ipotesi marciana secondo cui il prefetto sa che i capi dei sacerdoti gli hanno consegnato l'imputato per invidia,<sup>103</sup> per cui, non potendolo ammettere, individuano il movente nelle guarigioni compiute di sabato, in contravvenzione con la legge giudaica, ma palesemente contestabile.

Naturalmente Pilato rileva subito la contraddizione, quanto meno tale appare dalla domanda rivolta ai sindriti: non capisce – o finge di non comprendere, o non gli va di discutere – come e perché un giorno rispetto a un altro possa rendere malvagia un'azione in sé buona. L'attenzione si concentra sull'ultima espressione – ancora l'immagine dell'anziano che non ha ben capito l'ultima parola per cui abbisogna di farsi ripetere e spiegare: con ἀπὸ κακῶν πράξεων avevano concluso gli accusatori; ποίων κακῶν πράξεων; domanda Pilato – che non poco confligge con quanto esposto appena prima: se quest'uomo ha guarito ogni sorta di male come può essere accusato di azioni malvagie? Tuttavia non si tratta solo di ripetere e/o spiegare quanto già affermato: attraverso le domande di Pilato il redattore provvede a far avanzare il discorso per ricapitolare alcuni momenti della vita pubblica del rabbi nazaretano, in particolare vengono alluse le situazioni di conflitto relative alle guarigioni con le autorità che ora lo stanno accusando. È quanto emergerà dall'ulteriore spiegazione dei rappresentanti del sindrio i quali si esprimono con una frase – fatta precedere da un titolo chiaramente dispregiativo γόης<sup>104</sup> ἔστίς – analoga a quella pronunciata

42; 2,1-11; 3,1-6.10-12; 5,1-20.25-29.41; 6,55-56; 7,25-30.31-35; 8,22-25; 9,20-27; 10,49-52).

<sup>103</sup> Mc 15,10.

<sup>104</sup> Nel NT è presente solo in 2Tim 3,13 ed è affiancato a πονηρός. L'accusa di magia – crimine anch'esso punito con la pena capitale (Massoneau 1934), ribadita in 2,1, è frequente negli Atti apocrifi degli apostoli (Poupon 1981). La versione latina A con *maleficus* contribuirebbe, secondo Daguet-Gagey (2005, 16), a indirizzare

nei sinottici dai nemici di Gesù dopo la guarigione di un indemoniato:<sup>105</sup> “È un impostore, e in (nome di) Beelzebul, capo dei demoni, scaccia i demoni e tutti gli sono sottomessi”. Se il redattore nostro mette sulla bocca dell'accusa quanto dai vangeli non è attestato nel processo ma lo è come semplice reazione a un miracolo di guarigione, per lo più manifestata dai nemici, è evidente che gli stia a cuore abbassare il livello giuridico dei capi di accusa e scoprire la faziosità di chi li produce nonché il motivo originario, la fonte donde muove. Evidentemente chi scrive ha in mente un destinatario che conosce il NT e sa la provenienza della frase, chi l'ha pronunciata e il contesto in cui è stata pronunciata. Non lo conosce Pilato al quale però bastano le cognizioni del proprio panteon per contestare all'accusa che le guarigioni di ogni genere non dipendono da uno spirito immondo ma da una divinità: “Questo scacciare i demoni non è dello spirito immondo, ma del dio Asclepio”.<sup>106</sup> Risposta simile a quella del Nazareno che dice di scacciare i demoni “in virtù dello spirito di Dio”.<sup>107</sup> Il vocabolario è lo stesso pure immediatamente dopo con il ricorso alla medesima espressione per Gesù (πῶς δύνανται)<sup>108</sup> sia per Pilato nella risposta successiva lorché i sinedriti chiedono che si ascolti l'imputato (πῶς δύνανται). Pertanto non è improbabile che il redattore abbia attinto il proprio materiale dalla fonte matteana.

Contestato dal giudice il capo d'accusa addotto dai sinedriti – chi caccia i demoni non è uno spirito impuro ma un dio – questi chiedono

la datazione dell'opera verso il IV sec., essendo un vocabolo presente nella letteratura giuridica di quel periodo. Interessanti sono i fattori che secondo la studiosa potrebbero aver determinato l'accusa di magia: l'implicito riferimento a un senatoconsulto degli inizi del regno di Tiberio contro i maghi e gli astrologi (Suet., *Tib.* 36; Tac., *Hist.* 2,32; Dio, *Hist.Rom.*,15,7-8), il riferimento alla legislazione promulgata nel IV sec. contro la magia (*De maleficiis et mathematicis et ceteris similibus* in *CTh* 9,16,1-12) e lo scagionamento di Gesù da parte dei miracolati che si presenteranno nei cc.6-8.

<sup>105</sup> Mc 3,22; Mt 12,22; Lc 11,15.

<sup>106</sup> Per quanto concerne i poteri di Asclepio greco, corrispondente all'Esculapio latino, cf. Edelstein – Edelstein 1945; Kee 1993,113-117; Sèchan – Léveque 1966, 227-242.

<sup>107</sup> Mt 12,28. Il Gesù lucano invece “scaccia i demoni con il dito di Dio” (Lc 11,20).

<sup>108</sup> Mt 12,29; cf. Mc 3,24.

venga convocato e ascoltato l'imputato. Probabilmente sperano in un mutamento di rotta rispetto a come finora è stato condotto il processo, o in qualche contraddizione in cui sarebbe potuto cadere l'imputato, o comunque nel cambio di destinatario delle domande, finora rivolte a loro anziché all'accusato. Il primo elemento interessante infatti è di natura giuridica, trattasi del principio di responsabilità che costituisce una delle colonne portanti del diritto romano: chi accusa deve rispondere di quel che dice. Il giudice in questo caso l'ha messo in pratica e i sinedrini ne sono state le vittime, per cui chiedono che venga convocato l'imputato.

Un altro aspetto importante è la forma della richiesta: la domanda rispecchia i canoni della ufficialità e insieme la fermezza del richiedente. Finora il dialogo si era svolto in maniera quasi informale, senza i titoli che pertengono al giudice e la forma cui pure l'accusa deve attenersi. Quanto finora era stato quasi un dialogare ora diventa comunicazione distante e ufficiale. Nei tre precedenti interventi mai le parole del consiglio erano state introdotte con un titolo verso colui al quale si rivolgevano, né si trattava di domande ma riguardavano solo i moventi dell'accusa, ora invece si ha una richiesta ufficiale esposta con tutti i requisiti che la forma comporta. Pertanto si rivolgono a Pilato con l'ossequio che merita il ruolo (ἄξιοῦμεν), ma dietro al riconoscimento della dignità del personaggio, non è impossibile leggere nel verbo pure il riflesso della determinazione di chi non intende rinunciare a quanto gli spetta di diritto. A completare l'onore e la stima espressa nel verbo si aggiungono il titolo che indica grandezza (μέγεθος) e la doppia presenza del pronome personale di seconda persona, quindi la richiesta vera e propria, di far comparire in tribunale l'imputato perché sia ascoltato (ὥστε αὐτὸν παραστῆναι τῷ βήματί σου καὶ ἀκουσθῆναι). Il titolo μέγεθος, diverso da quello che gli stessi pronunceranno nel versetto successivo (v.3: κύριος ἡγεμῶν) usato a partire dalla metà del III sec.<sup>109</sup> costituisce un'ulteriore prova dell'intervento di una mano successiva presente soprattutto nei cc. 1 e 9 piuttosto che il segno di una redazione spostata al IV sec.<sup>110</sup> Infatti se

<sup>109</sup> P.Oxy. 2107,8; C.Th. 10,23,1; 12,6,5; C.I. 8,5,52,56.

<sup>110</sup> Daguet-Gagey 2005, 19.

così fosse non si spiegherebbe né l'uso successivo di κύριος, né l'ignoranza delle pratiche giudiziarie romane (cf. la convocazione dell'imputato nel πραιτώριον da parte di Pilato, il processo svolto per buona parte all'interno, ecc.) con l'uso del vocabolario giuridico specifico.

A questo punto si manifesta in tutta la sua portata l'ironia del prefetto nei confronti di chi accusa e il sarcasmo nei riguardi delle accuse. Il primo moto ironico sta nell'atteggiamento: viene ribadito che chiama a sé (προσκαλεσάμενος)<sup>111</sup> i propri interlocutori che stavano parlando con lui, quasi per voler rivelare loro qualcosa di personale e di segreto. Il secondo è dettato dall'accusa, dal fatto che aveva ben compreso la prima, quella relativa all'autoproclamazione regale, alla quale non aveva dato seguito preferendo chiedere cosa volesse distruggere l'imputato, probabilmente per far scoprire le reali intenzioni degli accusatori. L'aveva compresa e ora che gli giova per renderli ridicoli la ritira fuori: adesso è Pilato, non i sinedriti, a parlare della regalità dell'imputato, senza che gli accusatori l'avessero mentovata. Non solo. Ma in qualità di funzionario romano in Palestina sa che tranne l'imperatore e il legato di Siria nessuno *in loco* è più potente di lui, che ben poco conta dinanzi alla propria autorità un reuccio locale, per di più autoproclamatosi tale ma rinnegato dalle autorità del posto e dalla sua stessa gente. Nonostante ciò finge di essere indegno di convocare e di esaminare un re perché lui è solo un governatore, dunque di grado inferiore. Ulteriore segnale dell'ironia è dato, come già accennato, dall'uso della stessa espressione (πῶς δύναμαι) – e analogia ironia – con cui Gesù, in polemica con chi l'accusa di scacciare i demoni in nome di Beelzebul, risponde sulla impossibilità che un regno possa reggersi se diviso in se stesso. La distanza tra il giudice e l'accusa viene resa ancor più palese dal καί avversativo all'inizio dell'intervento del governatore che non fa immediatamente quanto richiesto ma convoca i giudei come se stessero lontano, quando invece stavano dialogando con lui. Non è da escludere a questo proposito, proprio a causa del-

<sup>111</sup> In Mc 15,44 Pilato, chiamato (προσκαλεσάμενος) il centurione lo interrogò se Gesù fosse morto da tempo; in At 13,7 il proconsole Sergio Paolo aveva fatto chiamare a sé (προσκαλεσάμενος) Barnaba e Paolo; cf. pure Mt 18,32; Gc 5,14; Schmidt 1968.

la presenza di una convocazione del tutto inopportuna dato il contesto, che il materiale di questa frase provenga al redattore da una fonte diversa rispetto a quella dell'intera pericope. Oppure la convocazione è da considerarsi in maniera totalmente metaforica: convoca i suoi interlocutori poiché sono giuridicamente e culturalmente distanti da lui. La convocazione insomma misurerebbe una distanza puramente umana e culturale. Distanza rimarcata ulteriormente dalla incapacità dei sinedriti a comprendere un sorriso così scoperto nei loro confronti, tanto da impegnarli in una risposta che pone il confronto in termini antitetici tra quel che essi non dicono (ἡμεῖς οὐ λέγομεν βασιλέα αὐτὸν εἶναι) e quel che di se stesso dice il Nazareno (ἀλλὰ αὐτὸς ἑαυτὸν λέγει).

## 2. Il cursore di Pilato (vv.2b-4)

Il giudice, su richiesta dei componenti del Sinedrio, si appresta all'audizione del Nazareno, però una serie di eventi e di brevi dialoghi di fatto impedirà, per la restante parte del capitolo, l'interrogatorio dell'imputato: quella che doveva essere una semplice convocazione a un processo diventa un momento importante per determinare l'identità del rabbi nazaretano. La considerazione di questi piccoli fatti è imposta dal loro messaggio che s'identifica con il motivo originario dell'accusa, la regalità di Gesù della quale però i nuovi personaggi riconoscono la verità mentre per l'accusa è motivo della pena capitale.

Dopo aver convocato i sinedriti (v.2a), con i quali in realtà stava già parlando, Pilato chiama il cursore: il verbo καλέω costituisce uno dei fili sufficientemente lungo e resistente da legare la nuova pericope alla precedente e tenere strettamente unito l'intero corpo del nostro passo; le cinque presenze garantiscono compattezza soprattutto perché allocate nei punti nodali: all'inizio del brano, dove comincia il v.3 e alla fine del v.4. Un altro elemento di continuità con quanto precede è da rintracciare nella prosecuzione del procedimento dialogico, mentre all'interno del nostro brano le stesse frasi suonano nella prima riga dei vv.2b.3 (v.2b: προσκαλεσάμενος δὲ ὁ πιλάτος τὸν κούρσωρα λέγει αὐτῷ / v.3: ὁ δὲ πιλάτος μετακαλεσάμενος τὸν κούρσωρα λέγει αὐτῷ), all'inizio e alla fine del passo (v.2b: εἴσελθε, ὅτι καλεῖ σε ὁ ἡγεμῶν //

v.4: εἴσελθε, ὁ ἡγεμῶν σε καλεῖ) e ai vv.3.4 (σῶσον δή, ὁ ἐν τοῖς ὑψίστοις, εὐλογηένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου):

προσκαλεσάμενος δὲ ὁ πιλάτος<sup>112</sup> τὸν κούρσωρα<sup>113</sup> λέγει αὐτῶ: μετὰ ἐπεικειάς ἀχθήτω ὁ ἰησοῦς.<sup>114</sup> ἐκβὰς<sup>115</sup> δὲ<sup>116</sup> ὁ κούρσωρ καὶ γνωρίσας<sup>117</sup> αὐτόν, προσεκύνησεν,<sup>118</sup> καὶ λαβὼν<sup>119</sup> τὸ καθάπλωμα<sup>120</sup> τῆς χειρὸς αὐτοῦ<sup>121</sup> ἤπλωσεν χαμαὶ<sup>122</sup> καὶ λέγει αὐτῶ:<sup>123</sup> κύριε<sup>124</sup> ὧδε περιπάτησον καὶ εἴσελθε,<sup>125</sup> ὅτι<sup>126</sup> καλεῖ σε ὁ ἡγεμῶν.<sup>127</sup> ἰδόντες δὲ οἱ ἰουδαῖοι ὁ ἐποίησεν ὁ κούρσωρ<sup>128</sup> κατέκραξαν<sup>129</sup> τοῦ πιλάτου<sup>130</sup> λέγοντες: διατί<sup>131</sup> ὑπὸ πραΐκωνος αὐτὸν οὐκ ἐκέλευσας<sup>132</sup> εἰσελ-

<sup>112</sup> A προσκαλεσάμενος δὲ καί (omette ὁ πιλάτος), G τότε προσκαλεσάμενος ὁ πιλάτος, CE καὶ προσκαλεσάμενος ὁ πιλάτος.

<sup>113</sup> AC, EGJ omettono l'articolo, D τίνα κούρσωρα.

<sup>114</sup> D aggiunge ὧδε.

<sup>115</sup> CD, AEJ ἐξελθών.

<sup>116</sup> J οὖν.

<sup>117</sup> J ἐπιγνούς.

<sup>118</sup> AJ ein fabr, C aggiunge αὐτόν, D aggiunge αὐτῶ, E corpt γνωρίσας τὸν ἰησοῦν, προσεκύνησεν αὐτῶ.

<sup>119</sup> AJ vat, D καὶ ἐκβαλόν, CE καὶ ἔλαβεν.

<sup>120</sup> AJ, C κατάπλωμα, DE τὸ φακεόλιον, FH τὸ φακιόλιον, lat *fasciale* (*fasciolum*), la fascia del capo indicata in *Protev.* 2,2 con τὸ κεφαλοδέσιμον, offerta dalla serva ma rifiutata da Anna. La recensione B ha μανδύλιον latinismo che il manoscritto B (rec. B) affianca a φακιόλιον.

<sup>121</sup> ACJ, D omette τῆς χειρὸς e mantiene αὐτοῦ, FH lat ὁ κατεῖχεν εἰς τὴν χεῖρα αὐτοῦ, E ὁ κατεῖχε κατὰ τὴν τάξιν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ.

<sup>122</sup> ADJ lat, FH ἤπλωσεν αὐτῶ χαμαί, CE καὶ ἤπλωσεν αὐτὸ χαμαί.

<sup>123</sup> AJ, FH sostituiscono λέγει con εἶπεν, C al posto di αὐτῶ ha τῶ ἰησοῦ.

<sup>124</sup> E aggiunge μου.

<sup>125</sup> CJ ein fabr lat ὧδε ... εἴσελθε (J sostituisce εἴσελθε con ἐπίβηθι), A vat aggiungono εἰς τὸ πραιτώριον, E aggiunge ἐπὶ τοῦ βήματος, D ἐνταῦθα περιπάτησον, FH omettono.

<sup>126</sup> AD lat, gli altri omettono.

<sup>127</sup> J ὁ ἡγεμῶν σε καλεῖ.

<sup>128</sup> D aggiunge ὅτι προσεκύνησε τὸν ἰησοῦν καὶ τὸ φακεόλιον αὐτοῦ ἤπλωσε.

<sup>129</sup> A ξήλου πλησθέντες κατέκραζον.

<sup>130</sup> C τῶ πιλάτῳ.

<sup>131</sup> J aggiunge μή.

<sup>132</sup> J omette πραΐκωνος αὐτὸν οὐκ ἐκέλευσας.

θεῖν, ἀλλ' ὑπὸ κούρσωρος;<sup>133</sup> καὶ γὰρ ὁ κούρσωρ θεασάμενος αὐτὸν προσεκύνησε, καὶ τὸ φακεῶλιον αὐτοῦ<sup>134</sup> ἤπλωσεν χαμαὶ καὶ ὡς βασιλέα αὐτὸν περιπατήσαι πεποίηκεν.<sup>135</sup> 3 ὁ δὲ πιλᾶτος μετακαλεσάμενος<sup>136</sup> τὸν κούρσωρα λέγει αὐτῷ:<sup>137</sup> τί τοῦτο ἐποίησας καὶ ἤπλωσας τὸ φακεῶλιον σου ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐπ' αὐτῷ περιπατήσαι πεποίησας τὸν ἰησοῦν;<sup>138</sup> λέγει αὐτῷ ὁ κούρσωρ: κύριε ἡγεμῶν,<sup>139</sup> ὅτε<sup>140</sup> με ἀπέστειλας<sup>141</sup> εἰς<sup>142</sup> ἱεροσόλυμα<sup>143</sup> πρὸς τὸν<sup>144</sup> ἀλέξαδρον, εἶδον<sup>145</sup> αὐτὸν καθήμενον<sup>146</sup> ἐπὶ ὄνου,<sup>147</sup> καὶ οἱ παῖδες τῶν ἑβραίων κλάδους κατεῖχον ἐν ταῖς χερσίν αὐτὸν καὶ ἔκραζον<sup>148</sup> ἄλλοι δὲ ὑπεστρώννουσιν<sup>149</sup> τὰ ἱμάτια αὐτῶν λέγοντες:<sup>150</sup> σῶσον δή, ὁ ἐν τοῖς ὑψίστοις,<sup>151</sup> εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.<sup>152</sup> 4 κράζουσιν<sup>153</sup> οἱ

<sup>133</sup> A lat διατί ... ὑπὸ κούρσωρος, C διατί ὑπὸ πρεπόκονα αὐτὸν οὐκ ἐκάλεσας ἐλθεῖν, ἀλλ' ὑπὸ κούρσωρα, D διατί οὕτως ἐκέλευσας αὐτὸν μετὰ τιμῆς εἰσελθεῖν, FH omettono ἰδόντες δὲ ... ὑπὸ κούρσωρος.

<sup>134</sup> J omette αὐτοῦ e pone ὃ εἶχεν.

<sup>135</sup> A καὶ γὰρ ... πεποίηκεν similmente E lat, C e gli altri omettono, J λέγει αὐτῷ κύριε ἐπίβηθι ὅτι ὁ ἡγεμῶν σε καλεῖ.

<sup>136</sup> A προσκαλεσάμενος.

<sup>137</sup> J semplifica ὁ ... αὐτῷ in λέγει ὁ πιλᾶτος τῷ κούρσωρι.

<sup>138</sup> A καὶ ἤπλωσας... τὸν ἰησοῦν, CFH copt lat omettono.

<sup>139</sup> CDEF, A κύριέ μου, J lat omettono.

<sup>140</sup> F ὅταν.

<sup>141</sup> A lat, C e altri ἀπέστειλας με.

<sup>142</sup> AE, CDF vat ἐν.

<sup>143</sup> A, E ἱεροσαλήμ, CDF ἱεροσολύμοις.

<sup>144</sup> C omette.

<sup>145</sup> CF ἶδον.

<sup>146</sup> AF, C e gli altri καθεζόμενον.

<sup>147</sup> CF ὄνον, D πόλου.

<sup>148</sup> EF κλάδους κατεῖχον (F ἐκράτουν κλάδους)... ἔκραζον, A ἔκραζον ἑβραῖσι κλάδους ἐν ταῖς χερσίν αὐτὸν κατέχοντες, D ἔκραζον καὶ κατέχοντες κλάδους ἐν ταῖς χερσίν αὐτὸν, C ἔκραζον ὡσαννὰ εὐλογημένος κλάδους ἐν ταῖς χερσίν αὐτὸν κατέχοντες, J ἑβραῖσι ἔκραζον κλάδους ἐν ταῖς χερσίν.

<sup>149</sup> J ἐστρώννουσιν.

<sup>150</sup> D omette ἄλλοι ... λέγοντες.

<sup>151</sup> CFJ lat σῶσον δή, ὁ ἐν τοῖς (J omette l'art.) ὑψίστοις, A ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις, D ὡσαννὰ τῷ νιῷ δαυίδ.

<sup>152</sup> D τοῦ κυρίου.

<sup>153</sup> J antepone καί.

ιουδαῖοι λέγοντες πρὸς τὸν κούρσωρα:<sup>154</sup> οἱ μὲν παῖδες τῶν ἑβραίων ἑβραῖστί ἔκραζον,<sup>155</sup> πόθεν δὲ σοὶ τὸ ἑλληνιστί;<sup>156</sup> λέγει αὐτοῖς ὁ κούρσωρ: ἠρώτησά τινα τῶν ιουδαίων<sup>157</sup> καὶ εἶπα: τί ἐστὶν ὁ κράζουσιν ἑβραῖστί;<sup>158</sup> κακεῖνός μοι ἐρμήνευσεν.<sup>159</sup> λέγει αὐτοῖς ὁ πιλάτος: πῶς δὲ ἔκραζον ἑβραῖστί;<sup>160</sup> λέγουσιν<sup>161</sup> αὐτῷ οἱ ιουδαῖοι:<sup>162</sup> ὡσαννὰ μεμβρομῆ, βαραουχάμμα, ἄδοναί.<sup>163</sup> λέγει αὐτοῖς ὁ πιλάτος: καὶ<sup>164</sup> τὸ ὡσαννὰ καὶ τὰ λοιπὰ<sup>165</sup> τί ἐρμηνεύεται; λέγουσιν αὐτῷ οἱ ιουδαῖοι:<sup>166</sup> σῶσον δὴ,<sup>167</sup> ὁ ἐν τοῖς ὑψίστοις, εὐλογένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.<sup>168</sup> λέγει αὐτοῖς ὁ πιλάτος: εἰ ὑμεῖς<sup>169</sup> μαρτυρεῖτε τὰς φωνὰς τὰς παρὰ τῶν παίδων λεχθείσας,<sup>170</sup> τί ἡμαρτεν ὁ κούρσωρ; οἱ δὲ ἐσιώπησαν.<sup>171</sup> λέγει ὁ ἡγεμὼν τῷ κουρσῶρι:<sup>172</sup> ἔξελθε καὶ οἶψ βούλει

<sup>154</sup> BF lat, C λέγουσιν δὲ οἱ ιουδαῖοι πρὸς τὸν κούρσωρα, A λέγουσιν δὲ οἱ ιουδαῖοι τῷ κούρσωρι, J omette πρὸς τὸν κούρσωρα.

<sup>155</sup> BCEFJ lat οἱ μὲν ... ἔκραζον, A οἱ παῖδες ὡς λέγεις ἑβραῖστί ἔκραζον, D omette.

<sup>156</sup> BF πόθεν δὲ (B omette) σοὶ τὸ ἑλληνιστί (B τῷ ἑλληνιστῆ, F τὸ ἑλληνιστῆ), A σὺ δὲ πόθεν ἔμαθες καὶ ἐρμηνεύεις αὐτὰ ἑλληνιστί, C πόθεν δὲ σὺ ἑλληνιστί ὑπάρχων ἴδες(!) τὸ ἑβραῖστί, J σὺ δὲ πόθεν γινώσκεις ἑβραῖστί ἕλλην ὦν.

<sup>157</sup> ABFJ lat, CD τῶν ἑβραίων.

<sup>158</sup> BF vat, CJ omettono καὶ εἶπα, J aggiunge οἱ παῖδες dopo ἑβραῖστί, D omette καὶ ... ἑβραῖστί, A γέροντα: τί ἐστὶν ὁ κράζουσιν οἱ παῖδες ἑβραῖστί.

<sup>159</sup> B(prosone μοι)CD(aggiunge πάντα)F, A καὶ εἶπέ μοι τὸ ὡσαννὰ σῶσον δὴ ἐρμηνεύεται, J omette κακεῖνος ... ἑβραῖστί.

<sup>160</sup> BC λέγει ...(C omette δέ)... ἑβραῖστί, AD omettono.

<sup>161</sup> B λέγουσιν ... κυρίου, AD omettono, CJ hanno le omissioni indicate nelle note di seguito.

<sup>162</sup> C omette οἱ ιουδαῖοι.

<sup>163</sup> CJ omettono μεμβρομῆ, βαραουχάμμα, ἄδοναί.

<sup>164</sup> C omette καί.

<sup>165</sup> CJ omettono καὶ τὰ λοιπὰ.

<sup>166</sup> CJ omettono λέγουσιν αὐτῷ οἱ ιουδαῖοι.

<sup>167</sup> La recensione greca B dice σῶσον ἡμᾶς.

<sup>168</sup> CJ omettono ὁ ἐν τοῖς ... κυρίου.

<sup>169</sup> AB, D εἰ οὖν ὑμεῖς, C ὑμεῖς.

<sup>170</sup> BC lat μαρτυρεῖτε... (B omette il secondo τὰς) ... λεχθείσας, D μαρτυρεῖτε ταῖς φωναῖς ταύταις παρὰ τῶν νηπίων λεχθείσας, A μαρτυρεῖτε καὶ συμφωνεῖτε ταῖς λεχθείσας φωναῖς τῶν παίδων.

<sup>171</sup> J ἐσιώπων, A aggiunge μὴ δυνάμενοι τῷ πιλάτῳ ὑπερ τοῦτου ἀποκριθῆναι.

<sup>172</sup> CDJ(κούρσουρι) fabr, B vat λέγει ἄλλοις ὁ πιλάτος τῷ κουρσῶρι, A καὶ λέγει τῷ κουρσῶρι.



τρόπω εισάγαγε αὐτόν.<sup>173</sup> ἐκβάς<sup>174</sup> δὲ ὁ κούρσωρ<sup>175</sup> ἐποίησεν τὸ σχῆμα τὸ πρῶτον<sup>176</sup> καὶ λέγει τῷ ἰησοῦ:<sup>177</sup> κύριε, εἴσελθε,<sup>178</sup> ὁ ἡγεμῶν σε καλεῖ.<sup>179</sup>

Chiamato allora il cursore Pilato gli dice: “Con gentilezza sia condotto Gesù”. Uscito dunque il cursore e riconosciuto, (gli) si prosternò e preso il mantello con la sua mano (lo) stese per terra e gli dice: “Signore, cammina qui sopra e vieni poiché il governatore ti chiama”. Vedendo allora i giudei quanto fece il cursore, gridarono verso Pilato dicendo: “Perché non l’hai convocato con un araldo perché venga, ma con un cursore? E infatti il cursore, vedendolo (l’) adorò e stese a terra il proprio mantello e come un re (ve) lo fece camminare (sopra)”. Allora Pilato, chiamato il cursore, gli chiede: “Perché hai fatto questo e hai steso il tuo mantello per terra e sopra di esso hai fatto camminare Gesù?”. Gli risponde il cursore: “Signor governatore, quando mi hai inviato a Gerusalemme da Alessandro, lo vidi seduto sopra un asino e i fanciulli degli ebrei con frasche in mano che lo osannavano e altri stendevano i loro vestiti (davanti a lui), dicendo: ‘Salva ora, che (sei) nelle altezze! Benedetto colui che viene nel nome del Signore!’”. Gridarono i giudei dicendo al cursore: “I fanciulli ebrei gridavano in ebraico, come a te ciò in greco?”. Risponde loro il cursore: “Ho domandato a uno dei giudei e dissi: ‘cosa è che gridano in ebraico?’. Costui mi spiegò”. Chiede loro Pilato: “cosa gridano in ebraico?” Gli rispondono i giudei: “*osanna membrome baruchamma adonai*”. Chiede loro Pilato: “e l’osanna e il resto cosa significano?”. Gli rispondono i giudei: “Salva ora, tu che abiti nelle altezze! Benedetto colui che viene nel nome del Signore!”. Pilato allora disse: “Se voi stessi confermate che i fanciulli dicevano queste parole, in cosa ha dunque mancato il cursore?”. Ed essi tacquero. Il governatore disse al cursore: “Va’ e introducilo nel modo che più ti aggrada”. Il cursore

<sup>173</sup> Così B (prospone βούλει a τρόπω e sostituisce αὐτόν con τὸν ἰησοῦν) CD (sostituisce οἶψ βούλει τρόπω con ὡς βούλη) lat, A κάλεσον τὸν ἰησοῦν.

<sup>174</sup> BC, ADJ ἐξελθών.

<sup>175</sup> B aggiunge ἐκ τοῦ πραιτωρίου.

<sup>176</sup> C, B(τὸ)J τῷ σχήματι τῷ πρώτῳ, A κατὰ τὸ πρῶτον σχῆμα, D καθὼς καὶ τὸ πρότερον.

<sup>177</sup> AB vat, C φάβρ καὶ λέγει αὐτῷ, DJ aggiunge καὶ ἀπλώσας τὸ φακεῶλιον αὐτοῦ χαμαὶ (καὶ) λέγει τῷ ἰησοῦ.

<sup>178</sup> ABD lat, J tra κύριε ed εἴσελθε aggiunge ὦ ἐπίβηθι καὶ e dopo εἴσελθε pone ὅτι come fanno pure B lat, C omette.

<sup>179</sup> CDJ, A σε καλεῖ ὁ ἡγεμῶν.

uscì, fece come la prima volta e disse a Gesù: “Signore, entra! Il governatore ti chiama”.

Il governatore, nelle sue funzioni di giudice, dà seguito alle richieste dell'accusa che hanno avanzato domanda di far comparire l'imputato. Pertanto chiama il cursore e gli ordina di condurre con gentilezza Gesù. In precedenza non era stato detto che il Nazareno fosse stato arrestato, né da chi, né in quale prigione fosse stato custodito. Infatti si è ipotizzato che Gesù fosse imputato a piede libero, nonostante *Act. Pil.* 9,5 smentisca.<sup>180</sup> Non è improbabile che il redattore affidi quanto tralascia alle conoscenze pregresse dei suoi lettori mentre a lui interessa la figura del cursore per le azioni che compie e per quanto adduce a giustificazione del proprio operato. Infatti il *κούρσωρ* è il primo personaggio nuovo a comparire sulla scena di questa seconda pericope: è una figura difficile da definire perché il vocabolo è estraneo ai dizionari del greco antico, è un latinismo adottato nel greco tardo, a volte al posto di *ταχυδρόμος* e risponde al *cursor*, il “cursore”, colui che corre davanti al cocchio,<sup>181</sup> o più semplicemente un messaggero alle dipendenze dirette del governatore. Pertiene al novero del personale subalterno dell'amministrazione imperiale, spesso schiavi o affrancati, di cui potevano disporre sia l'imperatore che i governatori delle province o i funzionari amministrativi.<sup>182</sup> Indubbiamente aver convocato un cursore privato invece di un banditore pubblico serviva a non dare eccessivo rilievo alla vicenda, perciò la polemica dei giudei nei confronti di Pilato. Nel caso specifico il cursore è di origine greca: la comunicazione è successiva e giunge dalle labbra dei sinedrini che gli contestano quel che ha sentito dai fanciulli ebrei. Il lettore avrebbe potuto altresì muovere al Sinedrio la stessa contestazione: “come fanno i lor signori ebrei a comprendere le parole di un greco?” Ovvero ci si potrebbe rivolgere al redattore per chiedergli conto del dialogo tra gli stessi e il cursore greco. Ma a chi tiene la penna in mano la coeren-

<sup>180</sup> La sentenza di Pilato lo condanna alla croce nell'orto in cui è stato arrestato (ἐν τῷ κήπῳ ὅπου ἐπιείσθης).

<sup>181</sup> Nelis-Clément 2002, 290-300.

<sup>182</sup> Il termine si trova spesso nel vocabolario dell'alto impero (Sen., *Ep.* 78,20,3; Plin.lun., *Ep.* 7,12,6; Mart., *Epigr.* 3,100,1); cf. Boulvert 1970.

za interessa meno delle parole. Altri particolari del personaggio conosciamo dal prosieguo: porta in mano un sudario per tergersi, dunque possiamo ipotizzare abbia una certa dignità, forse imposta dal ruolo, o forse dalla funzione avendo originariamente il compito di correre; per via negativa sappiamo dai sinedriti che è figura distinta dall'araldo, infatti contestano a Pilato di aver inviato il *κούρσωρ* anziché un *πραΐκων* – un dipendente privato rispetto a un ufficiale pubblico<sup>183</sup> – un altro vocabolo sconosciuto al mondo greco, proveniente dal latino (*praeco*) e grecizzato; significa l'araldo, il banditore pubblico; una figura con diverse funzioni: oltre al compito di proclamare editti, di invitare ai comizi, agli incanti ecc., ha pure il dovere di convocare le parti in giudizio, ma non di condurre un prigioniero. Se la convocazione del banditore costituisse una pezza d'appoggio per i sostenitori dell'imputato a piede libero ciò confliggerebbe con le informazioni offerte dalle narrazioni evangeliche secondo cui Gesù era stato arrestato. Tuttavia al di là della prospettiva storica, dal punto di vista teatrale la narrazione è perfettamente coerente perché il cursore esce di scena e rientra con il personaggio richiesto: si tratterebbe di un movimento di scena normale.

Al cursore Pilato ordina “sia condotto con gentilezza Gesù”: l'utilizzo di *μετὰ ἐπιεικείας* che indica un trattamento decoroso e gentile, potrebbe alludere alle maniere brusche cui era uso il cursore, ipotesi prontamente smentita dalla cura mostrata immediatamente dopo, oppure da un eccesso di rispetto del giudice nei confronti dell'imputato: prima ancora di introdurre Pilato verso gli onori dell'altare il redattore sembra voler offrire l'immagine di un giudice equo nei confronti del prigioniero, più rispettoso dell'imputato che dell'accusa. La lettura palesemente schierata dalla parte dell'accusato ha il compito di coinvolgere lo spettatore in quella direzione, di isolare l'accusa e di preparare l'assoluzione per il giudice.

Il cursore prende talmente alla lettera il comando relativo alla gentilezza impartitogli dal governatore che nei confronti di Gesù impronta una serie di azioni degne di un dio più che di un re, non certo di un prigioniero: dopo due participi aoristi di non semplice spiega-

<sup>183</sup> Suet., *Tib.* 12.

zione (ἐκβὰς [...] καὶ γνωρίσας αὐτόν) il verbo reggente, anch'esso all'aoristo (προσεκύνησεν), lo describe prosternato dinanzi all'imputato. Il testo recita che è uscito da dove Pilato l'aveva convocato, senza specificare da quanto tempo sia uscito né donde, se dalla stanza o dal palazzo: se solo dalla stanza forse Gesù era già nel palazzo, se invece è uscito dal palazzo è difficile ipotizzare che fosse custodito in una prigione poiché nulla viene detto in merito, come se al redattore i dettagli non interessino; precisa invece che lo riconosce. Il participio di γνωρίζω seguito dal pronome senza dire come l'abbia riconosciuto lascia supporre che Gesù sia un imputato a piede libero e il cursore lo riconosca per averlo visto qualche giorno prima seduto su un asino con una folla di fanciulli attorno che gridava, come ricorderà poi. Invece dai vangeli canonici sappiamo che era stato arrestato la sera prima dalle guardie mandate dal sommo sacerdote: un altro dettaglio lasciato alle competenze del lettore/spettatore che conosce i racconti evangelici. Forse questo riconoscimento allude pure a quanto sia stato capace uno straniero – greco – mentre non lo sono stati i rappresentanti autorevoli di un popolo che attendeva quel re. Ma se il redattore presuppone così tante conoscenze nel suo lettore, quale necessità lo spinge a raccontare di nuovo una vicenda già conosciuta e narrarla con così tante ambiguità? Probabilmente la risposta sta nella cattura del lettore attraverso il suo coinvolgimento, nella sua partecipazione alla scena attraverso le sue indispensabili conoscenze senza le quali la storia non si comprenderebbe né procederebbe. Il lettore diventa un reale protagonista della vicenda, un personaggio indispensabile alla storia stessa. Ambiguità e finzione fanno della scena teatrale il luogo della partecipazione dello spettatore: assolve a una funzione incarnatoria, rende presente la vicenda.

Riconosciuto Gesù il cursore gli si prosterna come si è usi davanti a una divinità: lo stesso verbo è attestato nel racconto dei magi<sup>184</sup> andati ad adorare il neonato re d'Israele, e in quello della samaritana: pure nel passo giovanneo esprime l'adorazione verso Dio.<sup>185</sup> Sia nel mondo

<sup>184</sup> Mt 2,11. Daguet-Gagey 2005, 23 fa derivare la reverenza del cursore e delle insegne dalla *adoratio purpurae* introdotta a partire da Diocleziano.

<sup>185</sup> In Gv 4,23-24 si ha la più alta concentrazione del verbo in tutto il NT.

greco che nella letteratura biblica προσκυνέω, esclusivo per l'adorazione agli dei,<sup>186</sup> è etimologicamente ascrivibile all'ambito semantico del bacio (*kus* in antico tedesco). Probabilmente viene a indicare l'espressione affettiva e unitiva del bacio che l'inferiore inviava al superiore con la mano dopo essersi toccato le labbra. Come per i magi e la donna di Samaria pure in questo caso a riconoscere e ad adorare è uno straniero: la prospettiva è universalistica e in parte anti giudaica.

Al cursore non basta prosternarsi e adorarlo come fosse una divinità, ma gli stende il tappeto dinanzi ai piedi: λαβὼν τὸ καθάπλωμα τῆς χειρὸς αὐτοῦ ἤπλωσεν χαμαί. La frase reggente è preceduta da una sola participiale che crea un parallelo con l'incedere del periodo precedente dove due participiali anticipavano la reggente. Il redattore dà prova di conoscere quanto l'oralità e la scrittura di scena necessiti del ritmo. Qui si dice che il cursore prende il mantello con la mano. La difficoltà è dovuta alla scelta di τὸ καθάπλωμα, come evidenzia il numero variegato di lezioni: la meglio attestata è pure la più facile mentre quella di FH in quanto fascia che sta sul capo, dunque sudario, è la più difficile, la meno attestata ma la più realistica,<sup>187</sup> dato il ruolo del personaggio, sebbene pure il mantello<sup>188</sup> gli si addica in quanto persona non estranea alle smancerie e ai salamelecchi dei cerimoniali che pertengono ai servitori di corte. Preso il mantello in mano lo stende per terra: il gesto è simbolico e paradossale a un tempo in quanto rivolto verso un imputato e la cerimonia prevale di gran lunga sulla reale funzionalità semplicemente perché l'ampiezza di un mantello può essere stata sufficiente appena per un passo. Oltre ad accentuare l'aspetto teatrale si dà conto anticipatamente delle motivazioni che spingono i sinedriti a contestare l'invio del cursore invece dell'araldo

<sup>186</sup> Sia a *Yhwh* (Gen 22,5; 24,26.48.52; Es 4,31; 24,1; Dt 26,10; Ps 5,8; 28,2 ecc.) che agli idoli (Es 20,5; 23,24; 34,14; Dt 4,19; 1Re 22,54; 2Re 5,18; Is 2,8; 44,17 ecc.); cf. Greeven 1977.

<sup>187</sup> Sen., *Ep.* 87,9,6; 123,7,3. Erbetta 1981, 240.252-253 ne adotta la lezione e traduce "copricapo".

<sup>188</sup> De Santos Otero 1963, 406, che adotta καθάπλωμα (come Tischendorf, 1875, 217), rammenta un'immagine scolpita su una colonna del ciborio di San Marco a Venezia in cui dinanzi al Cristo che compare da Pilato un tizio stende una specie di mantello.

e al contempo della fede del cursore che, non pago di aver steso la guida ai piedi di Gesù, lo chiama col titolo di κύριος, usato in termini assoluti, senz'altro appellativo, come uno che ha potere, un dio o un re. Sia nel mondo greco che nell'AT κύριος anzitutto è il titolo della/e divinità, spesso affiancato a θεός; poi è attribuito ai re, non infrequentemente assieme a βασιλεύς, o ai funzionari, come nel caso nostro. Naturalmente dietro all'ossequio del cursore è scoperta l'allusione del redattore al titolo che l'AT usa per Dio<sup>189</sup> e il NT per il Cristo.<sup>190</sup> Al titolo segue un doppio invito (ᾧδε περιπάτησον καὶ εἴσελθε) concluso con la motivazione (ὅτι καλεῖ σε ὁ ἡγεμῶν). Le azioni richieste si mostrano parallele nonostante la seconda sia subordinata alla prima: ciò ancora a vantaggio del ritmo. Il Signore è invitato a camminare sopra la guida e ad andare, probabilmente dietro al cursore, poiché lo chiama il governatore, recita la motivazione. Mutano i destinatari: prima i sinedriti, poi il cursore, ora Gesù, ma a convocare è sempre il giudice, com'è naturale che sia.

Alle azioni e alle parole del cursore reagisce un personaggio mai entrato in scena prima, un soggetto nuovo, generico quanto ambiguo: sono "i giudei" (οἱ ἰουδαῖοι) identificati con nessun'altra qualifica che li possa distinguere dai sinedriti o aggiungersi a loro.<sup>191</sup> Forse si possono identificare dagli spazi che occupano. Se questi giudei stanno dentro il palazzo di Pilato dal momento che chiedono conto al prefetto del comportamento del cursore, è naturale domandarsi come possano aver visto il comportamento dell'inviato dal momento che era uscito. Se invece stanno lungo la strada o nel luogo dove il cursore compie le sue azioni verso Gesù, come possono interpellare Pilato? Con "i giudei" si potrebbero intendere le folle dei racconti evangelici che assistono al processo e che gridano: a loro pertiene il gridare smodato e volgare, che sopraffà, come sottolineato dall'uso della preposizione premessa κατά dinanzi al verbo κρᾶζω: ma la folla poteva entrare dentro il palazzo di Pilato? ovvero la scena si volge all'aperto, in una sedu-

<sup>189</sup> Quell 1969.

<sup>190</sup> Foerster 1969.

<sup>191</sup> Per Lowe 1981 οἱ ἰουδαῖοι designa il popolo giudaico in genere, analogamente all'uso giovanneo.

ta pubblica – come vorrebbero i vangeli sinottici e soprattutto come avrebbe imposto il diritto penale romano – non mentovata in precedenza come tale? oppure più semplicemente cambia il nome ma sono gli stessi sinedriti, i quali, alla vista di tanto ossequio da parte del cursore che dinanzi all'imputato si comporta come fosse una divinità, gridano contro Pilato che lo ha inviato (ιδόντες δὲ οἱ ἰουδαῖοι ὁ ἐποίησεν ὁ κούρσωρ κατέκραξαν τοῦ πλάτου)? Ma è credibile che i responsabili del Sinedrio si mettano a gridare? Questa imitazione del sistema senatoriale che reggeva le città di epoca ellenistica a Gerusalemme assisteva il sommo sacerdote (la più alta carica della comunità giudaica) ed era composta dall'aristocrazia, dall'alto clero e, dopo Salomé Alessandra, pure dagli scribi.<sup>192</sup> Si può supporre che il Nazareno fosse stato portato in precedenza nel palazzo del governatore dove dovrebbe essere avvenuta la scena del cursore e dove si trovavano gli stessi che hanno potuto vedere e che ora chiedono conto a Pilato dell'atteggiamento del suo inviato, ma questa è pura illazione perché nulla viene detto in proposito. Forse più verosimilmente si deve accettare una contrazione spazio-temporale, al di là e al di sopra di ogni logica, che pertiene alla narrativa popolare come al mito e alla scrittura teatrale. Che il redattore ne faccia uso per essenzializzare la sua narrazione è evidente, ciò tuttavia non confligge con una finzione letteraria creata *ad hoc* per riassumere in una scena due elementi delle narrazioni evangeliche: le folle che gridano e i capi del popolo che ribattono a Pilato. Riassumere le due scene in una è indispensabile per far convivere il verbo κατακράζω con il contenuto delle grida: se a gridare è il popolo non i capi del Sinedrio, troppo gentili e formali per esporsi volgarmente dinanzi al governatore, domanda così specifica non poteva non uscire da labbra più esperte rispetto a quelle del volgo, e dall'esperienza di chi sa distinguere due ruoli altrettanto chiari al mondo romano ma non a quello ebraico né a quello greco. A rimarcare la separazione sono pure le rispettive posizioni all'interno della frase interrogativa, uno all'inizio, l'altro alla fine (διατί ὑπὸ πραικωνος αὐτὸν οὐκ ἐκέλευσας εἰσελθεῖν, ἀλλ' ὑπὸ κούρσωρος;).

<sup>192</sup> Lohse 1981.

L'interrogazione si trascina dietro la motivazione che la sostiene ripetendo quel che gli stessi giudei hanno veduto, e cioè che il cursore appena ha visto Gesù lo ha adorato e poi ha steso il suo mantello e ve lo ha fatto passare sopra come si fa con il re (γὰρ ὁ κούρσωρ θεασάμενος αὐτὸν προσεκύνησε, καὶ τὸ φακεώλιον αὐτοῦ ἤπλωσεν χαμαὶ καὶ ὡς βασιλέα αὐτὸν περιπατήσαι πεποίηκεν). Rispetto alla descrizione precedente nel racconto di quel che i giudei hanno veduto, esposto dagli stessi, cambiano alcuni particolari: il riconoscimento viene sostituito dalla vista (γινώρισας αὐτόν > θεασάμενος αὐτόν) e il mantello diventa una fascia da portare sul capo e quindi fungere da sudario (τὸ καθάπλωμα > τὸ φακεώλιον), resta la prosternazione ma si specifica che è quella riservata al re (προσεκύνησεν > προσεκύνησε [...] ὡς βασιλέα) non a un dio; viene denunciata la sproporzione del comportamento tenuto dal cursore rispetto all'atteggiamento che merita l'imputato, ma la si riduce all'esclusivo livello umano: chi parla non riesce a cogliere quel di più teologico cui il narratore aveva alluso nella descrizione precedente.

Nel prosieguo del racconto le accuse rivolte dagli interlocutori di Pilato contro il cursore costituiranno il pretesto al redattore per menzionare, attraverso questo messaggero che funge da vero e proprio stratagemma letterario, un tratto della vicenda di Gesù precedente al processo, il suo ingresso trionfale a Gerusalemme tra la folla e i fanciulli che mettono a terra i mantelli e lo esaltano con grida di giubilo e al tempo stesso evidenzierà la distanza tra quello che ha compreso il personaggio, greco, entrato pure lui a conoscenza della realtà attraverso la vista, rispetto a quanto non sono riusciti a cogliere i giudei che ne stanno stigmatizzando il comportamento.

Per addivenire alla meta prepostasi il redattore passa per la strada giuridicamente più corretta che soddisfi le esigenze degli interroganti – nonché della propria ironia – e tenga conto del contesto giudiziario, sebbene la domanda avesse avuto già la risposta anticipata nelle parole dello stesso prefetto resistente a giudicare un re (v.2a): pertanto il governatore, chiamato il cursore (μετακαλεσάμενος τὸν κούρσωρα), lo interroga sul proprio comportamento. Dopo il racconto del narratore e la ripetizione dei giudei davanti a Pilato, ora tocca al funzionario romano riproporre per la terza volta la stessa frase, però con un'ulteriore contrazione: dopo aver aggiunto la richiesta del motivo (τὶ



τοῦτο ἐποίησας) sottrae il verbo προσκυνέω, riducendo in tal modo il comportamento del proprio inviato alla stesura della fascia ove ha fatto passare Gesù (ἤπλωσας τὸ φακεῶλιον σου ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐπ’αὐτῷ περιπατήσῃ πεποίησας τὸν ἰησοῦν;). La costruzione dell’interrogativa mira a conoscere il motivo di quell’agire, perciò l’allocazione del verbo ποιέω alle estremità.

La risposta del cursore serve al redattore per ampliare a ritroso la narrazione della passione affinché possa inserirvi un altro tassello dei racconti evangelici, l’entrata trionfale del Nazareno a Gerusalemme. Le parole dell’uomo, indubbiamente avvezzo alle buone maniere, sono gentili come lo sono state nei confronti dell’imputato: si rivolge a Pilato chiamandolo κύριε ἡγεμῶν, “signor governatore”. Aveva chiamato Gesù solo col titolo Signore, senz’altra aggiunta: là l’appellativo era un aggettivo sostantivato, per il governatore κύριος resta un aggettivo, mentre il titolo è quello di ἡγεμῶν, limitandone la signoria al potere politico, amministrativo e militare; là la forma assoluta non poneva limiti.

Al titolo il cursore fa seguire la spiegazione del suo atteggiamento partendo dalla propria esperienza, lorché in una sua recente missione affidatagli dal prefetto, ha avuto l’opportunità di vedere il personaggio in questione osannato come una divinità. La circostanza è precisa e fa appello a un comando altrettanto circostanziato di Pilato, non lontano nel tempo, tanto da poter essere ricordato bene da entrambi, pertanto ne richiama la memoria: introdotta dalla temporale ricorda quando il governatore, da Cesarea dove risiedeva<sup>193</sup> lo inviò a Gerusalemme, nella capitale tradizionale che continuava ad essere il centro della vita religiosa giudaica, da Alessandro (ὅτε με ἀπέστειλας εἰς ἱερσόλυμα πρὸς τὸν ἀλέξανδρον). Chi fosse costui, ammesso che il nome corrisponda a un personaggio storico, è difficile da identificare,

<sup>193</sup> Ios., *Bell.* 2,9,2; *Ant.* 18,3,1. A Cesarea aveva allocato il quartier generale dell’amministrazione romana: il mare era una garanzia strategica e culturale, l’aveva resa più tollerante e meno religiosamente schierata. Cf. Bond 2008, 25-53. Invece in occasione delle festività giudaiche, lorché molta gente si recava a Gerusalemme ed erano necessarie particolari precauzioni, il prefetto vi si recava e risiedeva nell’ex palazzo di Erode: diventava in quel periodo il pretorio, l’abitazione del pretore; cf. Schürer 1985, 441-488.

nonostante risulti un nome abbondantemente conosciuto: tra i non pochi omonimi riportati da Giuseppe Flavio il più noto è Alessandro figlio di Erode il grande,<sup>194</sup> uno dei cinque avuti dalla prima delle due Mariamme, la sua seconda moglie, fatto strangolare dal padre verso il 7 a.C.<sup>195</sup> Non è improbabile che il nostro sia un personaggio fittizio dal nome comune nella dinastia erodiana, la più ampia e importante del periodo.<sup>196</sup> Durante quella missione il cursore ebbe occasione di osservare una scena che aveva per protagonista proprio l'imputato: era seduto su un asino e alcuni fanciulli ebrei lo osannavano, chi con frasche in mano, chi stendendo vestiti al suo passaggio. Il primo elemento della giustificazione del proprio comportamento è un'attestazione visiva, lo ha visto (εἶδον αὐτόν), la medesima che hanno prodotto coloro che furono i testimoni delle apparizioni del risorto.<sup>197</sup> Il cursore ha visto Gesù in una situazione particolare "seduto su un asino" (καθήμενον ἐπὶ ὄνου). La scena è tratta da Mt 21,5,7: il v.5 riporta Zac 9,9 di cui alla lettera il participio perfetto di ἐπιβαίνω (ἐπιβεβηκώς ἐπὶ ὄνου), il v.7 narra che Gesù si mise a sedere (ἐπεκάθισεν) sopra i mantelli posti dai discepoli sopra l'asino e il puledro.<sup>198</sup> Se nella citazione profetica il re entra in Gerusalemme cavalcando un asino, nella interpretazione dei vangeli la sostituzione del verbo con καθίζω ne offre visione giudiziale. Lo stesso dicasi del sinonimo κάθημαι usato dal testo nostro il cui participio non infrequentemente è adoperato quale segno di autorevolezza e di giudizio,<sup>199</sup> uno degli aspetti della regalità: sebbene la scena originaria trattasse dell'entrata trionfale, non è improbabile che

<sup>194</sup> Ios., *Ant.* 18,5,4.

<sup>195</sup> Ios., *Ant.* 16,11,7; *Bell.* 1,27,2-6.

<sup>196</sup> Ad Alessandro, figlio di Erode, nacque un figlio cui impose il nome di Tigrane il quale a sua volta ebbe un figlio che chiamò Alessandro (Ios., *Ant.* 18,5,4).

<sup>197</sup> Gv 20,25; cf. Mt 28,7,10; Mc 16,7. La stessa espressione usa pure Simeone nell'innno dopo aver riconosciuto nel fanciullo presentato al tempio il Messia atteso (Lc 2,30).

<sup>198</sup> Per Mc 11,7 Gesù si sedette sopra (ἐκάθισεν αὐτόν) il puledro sul quale i discepoli avevano posto i mantelli. Per Gv 12,14 Gesù trovò un asinello (ὄναριον) vi si sedette sopra (ἐκάθισεν ἐπ'αὐτόν), mentre nel versetto successivo citando Zac 9,9 ne adatta il verbo alla lettura evangelica (καθήμενος ἐπὶ πῶλον ὄνου).

<sup>199</sup> 1Re 1,48; 22,19; 2Cr 18,18; Is 6,1; Mt 26,64; Mc 14,62; Ap 14,14; 20,11.

già nei vangeli si voglia alludere a un re insediato sul trono a giudicare, poi con questa accezione transitato nel passo nostro. Né manca una lontana eco a quanto il *Protovangelo di Giacomo* racconta di Maria incinta lorché Giuseppe, dopo aver saputo del censimento ordinato da Augusto ed essersi posto non pochi interrogativi sulla modalità della di lei registrazione, sella l'asino e ve la pone seduta sopra (ἔστρωσεν τὸν ὄνον, καὶ ἐκάθισεν αὐτήν).<sup>200</sup> L'asino non è la cavalcatura più regale per un'entrata trionfale, tanto meno il seggio più autorevole per un giudice, ma adeguato al tipo di regalità e di giudizio proposti dal personaggio.

Attorno a Gesù seduto sull'asino ci sono fanciulli ebrei, alcuni con frasche nelle mani che lo osannano, altri che stendono per terra i loro vestiti al suo passaggio e gridano. La folla che aveva animato nei racconti evangelici l'ingresso di Gesù a Gerusalemme<sup>201</sup> nel testo nostro viene sostituita dai fanciulli (οἱ παῖδες τῶν ἑβραίων). Se il redattore fosse stato interessato all'autorevolezza della testimonianza non avrebbe operato il cambiamento degli acclamanti vista la scarsa considerazione cui era tenuto il bambino,<sup>202</sup> per altro facilmente condizionabile.<sup>203</sup> Altrettanto strano a questo proposito è il silenzio dell'accusa: come può il cursore aver dato credito a dei fanciulli che osannavano un uomo seduto su un somaro? La scena è surreale. Probabilmente la scelta dei fanciulli in sostituzione della folla risponde, rileggendola, pure a un'altra pagina del dettato evangelico, legata a questa visione paradossale della realtà: nei sinottici i fanciulli per la loro incapacità a comprendere sono i più grandi nel regno dei cieli,<sup>204</sup> pertanto chi li accoglie, accoglie lo stesso maestro e il padre che lo ha inviato;<sup>205</sup> nel caso nostro sono i fanciulli a riconoscere e ad accogliere

<sup>200</sup> *Protev.* 17,2.

<sup>201</sup> I "molti" di Mc 11,8 in Mt 21,8-9 diventano "folla numerosissima", parte camminava davanti a Gesù e l'altra veniva dietro; "gran folla" per Gv 12,12, "tutta la folla dei discepoli" per Lc 19,36.

<sup>202</sup> Pr 22,15; 1Cor 14,20; Gal 4,1-3; Ef 4,14; Philo, *Sobr.* 9.

<sup>203</sup> Nell'etica popolare del tempo non è difficile cogliere il disvalore attribuito alla fanciullezza: Epict., *Ench.* 51,1; Sen., *ep.* 27,2; Hor., *ep.* 2,1,99-100.

<sup>204</sup> Mt 18,1-4. Cf. Marconi 2008, 112-115.

<sup>205</sup> Mc 9,37.

la regalità messianica del personaggio nonostante cavalchi un asino e il cursore, straniero, presumibilmente schiavo, è il testimone che ha raccolto la scena e l'ha trasmessa. Né il cursore in questo caso è distante dalle donne, testimoni della tomba vuota:<sup>206</sup> testimonianza tanto contestabile dalle logiche giuridiche quanto vera nella realtà, sebbene espressa con un ossimoro. Le verità più profonde per rendersi presenti ed essere accettate necessitano di rovesciare le logiche che guidano il normale corso della comprensione degli eventi e alle quali gli uomini di potere sono attaccati perché da esse dipende la loro autorità.

Oltre alla sostituzione rispetto ai racconti evangelici delle folle con i fanciulli che osannano Gesù avendo frasche in mano mentre altri stendono i propri mantelli al suo passaggio e gridano, i mutamenti sono pochi: nei primi sinottici l'ordine è inverso, prima sono presentati coloro che stendono i mantelli e poi quelli con le frasche,<sup>207</sup> invece in Lc 19,36 c'è solo chi stende il mantello e in Gv 12,12 solo chi porta rami di palme (τὰ βῆλα τῶν φοινίκων). Della citazione del Ps 117 presente in tutti i passi, come il vociare,<sup>208</sup> il nostro riporta la prima frase del v.25 (σῶσον δὴ) dimenticata dai sinottici e la prima riga del v.26 (εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου) a legare i due stichi pone ὁ ἐν τοῖς ὑψίστοις, anticipandola rispetto alla posizione che occupa nei sinottici. Nonostante queste modeste variazioni il redattore resta fedele alla fonte matteana, riletta evidentemente nella prospettiva ermeneutica che gli è propria.

Alla spiegazione del cursore rivolta a Pilato rispondono direttamente οἱ Ἰουδαῖοι, ancora senza specificare chi fossero e, come in precedenza, gridano (κράζουσιν): ormai lo stadio sembra aver sostituito il tribunale, come per altro emerge dai racconti evangelici e com'è funzionale al teatro.<sup>209</sup> I giudei rilevano una contraddizione tra quel che dice di aver ascoltato il cursore e le sue competenze linguistiche (οἱ μὲν παῖδες τῶν ἑβραίων ἑβραῖστί ἔκραζον, πόθεν δέ σοι τὸ ἑλληνιστί;):

<sup>206</sup> Mt 28,1-8; Mc 16,1-8; Lc 24,1-10; Gv 20,1-2.

<sup>207</sup> In Mt 21,8 κλάδους, in Mc 11,8 στιβάδας.

<sup>208</sup> Mt 21,9 (ἔκραζον); Mc 11,8 (ἔκραζον); Lc 19,37 (φωνῆ μεγάλη); Gv 12,13 (ἐκραύγαζον).

<sup>209</sup> Marconi 2009, 58-63.

come può da greco aver compreso la lingua dei fanciulli ebrei? L'interrogativa retorica è costruita con un parallelismo antitetico dove l'opposizione viene resa palese non da una preposizione negativa ma dalla differenza della lingua (ἑβραϊστί > < ἑλληνιστί): i soggetti che si oppongono sono i fanciulli ebrei e il cursore greco – che sia tale non lo sappiamo se non dalla conclusione della frase resa oscura dall'assenza del verbo reggente – e l'oggetto è il contenuto di quanto gridato dai fanciulli. Dietro questa differenza di natura etnico-linguistica s'intravede una reale opposizione, un solco tracciato storicamente da entrambe le parti: per i greci tutti gli stranieri erano βάρβαροι, ma non è il caso del cursore, presumibilmente schiavo; gli ebrei si consideravano il popolo eletto da *Yhwh* che aveva donato loro la legge e la terra: tale venatura elitaria viene ulteriormente enfatizzata dinanzi allo straniero per definizione pagano. È il caso nostro in cui gli stranieri sono due e mezzo: il cursore greco, il procuratore romano e un giudeo che disonora il sabato.

Al di là di quanta scoria possa aver depositato la storia sulla domanda dei giudei, dal punto di vista meramente logico l'obiezione è legittima e ad essa risponderà il cursore nella frase successiva. Al lettore invece la stessa interrogativa chiede una certa chiarezza non ancora evidente circa l'identità delle labbra dalle quali è uscita: se οἱ ἰουδαῖοι sono le folle, è poco credibile che queste conoscano così bene il greco da aver compreso le parole rivolte a Pilato dal cursore e poter parlare direttamente con questi nella sua lingua; se invece trattasi dei sinedrini l'assenza del benché minimo autocontrollo li ritrae come persone volgari che fa perdere dignità pure all'istituto che rappresentano: si rivolgono ai loro interlocutori, compreso il governatore, gridando. Tra le due la seconda ipotesi è la più credibile: la qualifica generica di οἱ ἰουδαῖοι non mente nei confronti della provenienza etnica di questi individui e al contempo tenta di salvaguardare il nome di quella grande istituzione che era (stato?) il Sinedrio.

La risposta del cursore è semplice per quanto dice ma altrettanto scaltra per quel che tace: ha chiesto a un giudeo cosa stessero gridando i fanciulli in ebraico (ἠρώτησά τινα τῶν ἰουδαίων καὶ εἶπα: τί ἐστὶν ὃ κράζουσιν ἑβραϊστί;) e questi gli ha spiegato (κακεῖνός μοι ἐρμήνευσεν). Non dice che abbia semplicemente tradotto, tanto meno racconta cosa l'interpellato abbia detto nella sua spiegazione. A questo provvederanno

la curiosità di Pilato e la scaltrezza del redattore i quali adatteranno sulla bocca dei giudei le parole del Sal 118 (LXX 117). Intanto però il giudeo non poteva non spiegare cosa significasse e a cosa si riferisse il testo per far capire allo straniero il contenuto di quelle parole che, se non contestualizzate, poco o nulla rischiavano di dire. Che il giudeo l'avesse spiegato esaustivamente e il cursore l'avesse capito altrettanto bene è manifesto dall'atteggiamento che adotta nei confronti di Gesù.

A differenza del cursore pare che il giudice non l'abbia capito così bene o non l'abbia compreso per nulla, tant'è che il testo non dice che il cursore abbia narrato la spiegazione del suo interpellato. Perciò stesso Pilato si rivolge ai giudei e chiede loro cosa i fanciulli abbiano gridato in ebraico (πῶς δὲ ἔκραζον ἑβραϊστί;), in palese contrasto con le competenze delle scritture giudaiche che lo stesso mostrerà in seguito.<sup>210</sup> Forse vuole pure la versione dei giudei, o non si fida della comprensione e del racconto del cursore, o altro ancora ... fatto si è che è lui stavolta a chiedere, ma non al cursore, come sarebbe stato forse più giusto, per avere ulteriori precisazioni e per chiarire alcuni punti che può aver lasciati oscuri nella sua narrazione, bensì ai giudei, apparentemente perché dovrebbero essere fonti più attendibili essendo di madre lingua, in realtà per poterli incastrare. Per giustificare in maniera inequivocabile questo cambio di interlocutore, domanda la versione originale, chiede cioè ai giudei – non poteva domandarlo al cursore che non conosceva la lingua – cosa abbiano detto in ebraico quei fanciulli.

I giudei rispondono con la citazione adattata dal Sal 118 (eb) (ὠσαννὰ μεμβρομή, βαρυχάμμα, ἄδοναί) – per altro monca, mancando di *bešem* prima di *'adonai*: [*hošī'ah-na' bimromin*] *baruch habba* [*bešem*] *'adonai* – che comunque risulta incomprensibile a chi come Pilato non conosce l'ebraico, per cui deve chiederne traduzione: καὶ τὸ ὠσαννὰ καὶ τὰ λοιπὰ τὶ ἐρμηνεύεται; Questa ulteriore richiesta suona come una beffa nei confronti degli stessi giudei che hanno avviato la discussione sulla lingua e che ora si trovano a dover spiegare la stessa frase con le stesse parole con cui in precedenza l'ha palesata il giudeo interpellato dal cursore. È la conferma che la richiesta precedente, di sapere in ebraico cosa i fanciulli avessero detto era stata solo un pretesto: cosa

<sup>210</sup> Act.Pil. 9,2.

ne avrebbe fatto il governatore del testo ebraico se non ne conosceva la lingua? Il motivo addotto dai giudei per contestare il cursore s'è rivelato un boomerang scagliato contro se stessi. Infatti alla traduzione letterale che i giudei forniscono del Ps 117 (Sal 118 eb), 25a.26a (σῶσον δὴ, ὁ ἐν τοῖς ὑψίστοις, εὐλογένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου) Pilato ribatte con una ipotetica la cui apodosi è sostituita da un'interrogativa retorica: "se voi stessi confermate che le parole dette dai fanciulli sono queste, in cosa avrebbe sbagliato il cursore?" (εἰ ὑμεῖς μαρτυρεῖτε τὰς φωνὰς τὰς παρὰ τῶν παίδων λεχθείσας, τί ἤμαρτεν ὁ κούρσωρ;). In tal modo chiude il cerchio attraverso la ripresa del motivo iniziale: l'avevano aperto i giudei contestando a Pilato il comportamento del cursore nei confronti di Gesù, lo chiude Pilato chiudendo la bocca agli stessi che per primi l'avevano aperta facendo confessare loro le stesse parole dette dal cursore.

Il disprezzo nei confronti degli interlocutori distrutti da un'affermazione così tagliente e precisa anzitutto impedisce loro una qualsiasi risposta – infatti tacciono (οἱ δὲ ἐσιώπησαν) – poi continua positivamente con la riabilitazione del cursore e delle sue scelte comportamentali invitandolo a fare entrare l'imputato nella maniera che abbia creduto la più opportuna, nella totale e piena sua discrezionalità: "Va' e introducilo nel modo che più ti aggrada" (ἔξελθε καὶ οἷω βούλει τρόπῳ εἰσάγαγε αὐτόν). La frase è composta di due imperativi posti uno all'inizio e l'altro alla fine, nel mezzo si espone la maniera di realizzare il secondo: l'allocatione dei comandi alle estremità ribadisce che quanto richiesto è un ordine e come tale va eseguito, cionondimeno lascia al cursore di eseguirlo nella maniera che vuole, recita il cuore dell'intervento.

Il cursore ricevuto l'ordine esce di nuovo, ripete gli stessi gesti che aveva fatto in precedenza e che avevano suscitato le proteste dei giudei e invita Gesù a entrare. La descrizione delle azioni del sottoposto è costruita con uno schema ormai consolidato: participiale seguita dalla principale. Questa volta le principali sono due, la prima con il verbo all'aoristo e la seconda con il presente storico (ἐκβὰς [...] ἐποίησεν [...] λέγει). La frase più articolata è quella centrale in cui viene detto che il cursore fece le azioni di prima (ὁ κούρσωρ ἐποίησεν τὸ σχῆμα τὸ πρῶτον): senza ripetere i singoli gesti il redattore ribadisce la bontà delle azioni precedenti mentre il cursore oltre a dimostrarsi coerente e per nulla intimorito, si toglie un sassolino dalle scarpe nei confronti

di coloro che lo avevano contestato e li costringe a vedere per la seconda volta gli stessi gesti che li avevano inalberati. Così i giudei restano doppiamente scornati.

Incassata la propria, piccola, rivincita, magari col sorriso sulle labbra, il cursore assolve all'ordine impartitogli e invita Gesù a entrare. Rispetto alla prima convocazione è presumibile che l'imputato sia nella stanza attigua, infatti il cursore appena uscito da Pilato lo invita a entrare (εἰσελθε) – alla stessa stregua con cui s'invita a entrare uno che sta in sala d'attesa – perché il governatore lo chiama (ὁ ἡγεμῶν σε καλεῖ).<sup>211</sup> Ammesso che rispetto alla convocazione precedente possa essere stato cambiato il luogo dell'incontro tra Gesù e il cursore – ma non è detto che ciò sia avvenuto perché la riduzione spazio-temporale è frequente nel nostro scritto – questi non muta la formula della chiamata, dimostrando di non difettare di coerenza: come la prima volta l'invito era preceduto dal titolo (κύριος) al vocativo, ed era usato senz'altra aggiunta o qualifica, a differenza di come ha fatto per il governatore, lo stesso avviene ora.

Come la prima pure questa seconda pericope si conclude con l'umiliazione dell'accusa; al giudice questa volta nell'umiliazione si aggiunge pure un suo servo. È evidente che fin da queste prime pagine il redattore sia intenzionato a scagionare Pilato per far gravare tutto il peso della condanna di Gesù sui giudei e in particolare sul Sinedrio.

### 3. *Le insegne (vv.5-6)*

Pure le insegne romane al passaggio del Nazareno s'inclinano da sole senza che i vessilliferi l'avessero piegate, riconoscendolo e onorandolo come re.<sup>212</sup> Praticamente si avrebbe un universale riconoscimento regale di Gesù dinanzi al quale si prostrano oltre alle persone

<sup>211</sup> In Mc 10,49 e Gv 11,28 si hanno convocazione e procedimento analoghi mentre cambia il verbo: φωνέω anziché καλέω. Nel passo marciano trattasi del cieco di Gerico che grida per farsi sentire dal maestro mentre la gente cerca di farlo tacere, allora il Nazareno ordina di chiamarlo e i presenti lo chiamarono: θάρσει ἔγειρε φωνεῖ σε. Nel testo giovanneo manca il comando di convocare sostituito dalla premura di Marta che corre di nascosto dalla sorella e mentendo le dice: ὁ διδάσκαλος πάρεστιν καὶ φωνεῖ σε.

<sup>212</sup> Cf. Dubois 1989.



pure gli oggetti. Attorno all'inchino dei vessilli e alla polemica che ne scaturisce, accesa dai giudei, viene costruita l'intera pericope unita dalla cornice che lega l'inizio alla fine con la stessa frase, l'ingresso di Gesù nello stesso luogo e i medesimi gesti compiuti dagli stessi vessilli, alla maniera di un'inclusione: εἰσελθόντος δὲ τοῦ ἰησοῦ [...] ἐκάμφθησαν αἱ προτομαὶ τῶν σίγων καὶ προσεκύησαν τῷ ἰησοῦ. // εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ ἐκάμφθησαν πάλιν τὰ σίγνα καὶ προσεκύησαν τῷ ἰησοῦ). Lo sviluppo è analogo a quello della pericope precedente, dove però l'oggetto della disputa non sono più i gesti del cursore ma quelli dei vessilliferi contro i quali gridano i giudei, rivolti verso Pilato, perché avrebbero inclinato le insegne al passaggio dell'imputato. Il prefetto chiede conto ai vessilliferi del loro comportamento, questi rispondono di non essere stati loro ma i vessilli stessi a muoversi. Allora Pilato invita i giudei a sostituire i vessilliferi con i loro uomini. Questo fanno, ma il risultato non cambia.

5 εἰσελθόντος δὲ τοῦ ἰησοῦ καὶ<sup>213</sup> τῶν σιγνοφόρων κατεχόντων<sup>214</sup> τὰ σίγνα,<sup>215</sup> ἐκάμφθησαν<sup>216</sup> αἱ προτομαὶ τῶν σίγων<sup>217</sup> καὶ προσεκύησαν τῷ ἰησοῦ. ἰδόντες δὲ οἱ ἰουδαῖοι τὸ σχῆμα τῶν σίγων, τὸ<sup>218</sup> πῶς ἐκάμφθησαν καὶ προσεκύησαν τῷ ἰησοῦ<sup>219</sup> περισσῶς<sup>220</sup> ἔκραζον κατὰ τῶν σιγνοφόρων.<sup>221</sup> ὁ δὲ πιλάτος λέγει<sup>222</sup> πρὸς τοὺς ἰουδαίους:<sup>223</sup> οὐ<sup>224</sup> θαυμάζετε πῶς<sup>225</sup>

<sup>213</sup> B omette.

<sup>214</sup> B κατούντων.

<sup>215</sup> J τὰ προτομάς.

<sup>216</sup> J aggiunge ἀφ' ἑαυτῶν, B ἔκαμψαν.

<sup>217</sup> BCDEJ (BE aggiungono ἑαυταῖς), A omette τῶν σίγων.

<sup>218</sup> J omette.

<sup>219</sup> J αὐτῷ.

<sup>220</sup> J ἔμμενῶς.

<sup>221</sup> BC vat ἰδόντες ... τὸ (C omette) ... ἐκάμφθησαν (B aggiunge ἑαυταῖς) ... περισσῶς (C περισσότερας) ... σιγνοφόρων, A οἱ δὲ ἰουδαῖοι περισσῶς ἔκραζον κατὰ τῶν σιγνοφόρων ὅτι αὐτοὶ θέλοντες ἔκαμψαν τὰς προτομάς, D ἄννας δὲ καὶ καϊάφας καὶ ἰωσιππος οἱ τρεῖς ψευδομάρτυρες ἤρξαντο περισσῶς κράζειν κατὰ τῶν σιγνοφόρων.

<sup>222</sup> A λέγει ὁ πιλάτος.

<sup>223</sup> J ἐμβριμώμενος δὲ ὁ πιλάτος κατὰ τῶν ἰουδαίων λέγει αὐτοῖς.

<sup>224</sup> J sostituì οὐ ... ἰησοῦ con τί κράζετε κατὰ τῶν σιγνοφόρων ὅτι αὐτοὶ θέλοντες ἔκαμψαν αὐτὰς τῷ προσκυνῆσαι.

<sup>225</sup> B τὸ πῶς.

ἐκάμφθησαν<sup>226</sup> αἱ προτομαὶ<sup>227</sup> καὶ προσεκύνησαν<sup>228</sup> τῷ ἰησοῦ·<sup>229</sup> λέγουσιν οἱ ἰουδαῖοι πρὸς πιλάτων<sup>230</sup> ἡμεῖς εἶδομεν<sup>231</sup> πῶς ἔκαμψαν<sup>232</sup> οἱ σιγνοφόροι<sup>233</sup> καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ. προσκαλεσάμενος δὲ ὁ ἡγεμῶν<sup>234</sup> τοὺς σιγνοφόρους καὶ<sup>235</sup> λέγει αὐτοῖς· τί οὕτως<sup>236</sup> ἐποιήσατε; λέγουσιν<sup>237</sup> τῷ πιλάτῳ·<sup>238</sup> ἡμεῖς ἄνδρες ἑλληνέες<sup>239</sup> ἐσμεν καὶ ἱερόδουλοι,<sup>240</sup> καὶ<sup>241</sup> πῶς εἶχαμεν<sup>242</sup> προσκυνῆσαι αὐτῷ.<sup>243</sup> καὶ γὰρ κατεχόντων<sup>244</sup> ἡμῶν τὰς προτομάς<sup>245</sup> ἑαυταῖς<sup>246</sup> ἐκάμφθησαν<sup>247</sup> καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ.<sup>248</sup> 6 λέγει ὁ πιλάτος τοῖς ἀρχισυναγώγοις<sup>249</sup> καὶ τοῖς πρεσβυτέροις τοῦ λαοῦ·<sup>250</sup> ἐξελέξασθε ἡμεῖς<sup>251</sup>

<sup>226</sup> C premette αἱ αὐταί, B pospone ἑαυτοῖς.

<sup>227</sup> CD aggiunge τῶν σίγνων, E πῶς ἑαυτὰς ἔκαμψαν αἱ προτομαὶ τῶν σίγνων.

<sup>228</sup> A aggiunge θελόντων αὐτῶν.

<sup>229</sup> D omette καὶ προσεκύνησαν τῷ ἰησοῦ ... προσεκύνησαν αὐτῷ.

<sup>230</sup> A τῷ πιλάτῳ.

<sup>231</sup> BC οἶδομεν.

<sup>232</sup> J ἐκάμφθησαν, A aggiunge τὰς προτομάς.

<sup>233</sup> D aggiunge τὰ σίγνα, J αἱ προτομαὶ ὑπὸ τῶν σιγνοφόρων.

<sup>234</sup> AC, BJ vat ὁ πιλάτος.

<sup>235</sup> J omette.

<sup>236</sup> AB, CJ vat τί τοῦτο.

<sup>237</sup> ABJ, C vat aggiunge αὐτοί.

<sup>238</sup> A αὐτῷ.

<sup>239</sup> J ἑλληνισταί.

<sup>240</sup> A Ιατ, B ἑλληνες καὶ ἱερόδουλοι ὄντες, E ἐσμέν ἱερόδουλοι, CB ἑλληνες ὑπάρχομεν.

<sup>241</sup> B omette

<sup>242</sup> B\*C, B'E εἶχομεν, A ἔχομεν.

<sup>243</sup> AB, CE αὐτόν.

<sup>244</sup> C κατεχόντας, J ἡμεῖς κατεχόντες.

<sup>245</sup> B κατεχόντων ἡμῶν τὰ σίγνα.

<sup>246</sup> J ἀφ' ἑαυτῶν.

<sup>247</sup> C, B premette αἱ προτομαί, E αὐταὶ ἑαυτὰς ἔκαμψαν, A αὐταὶ ἐφ' ἑαυτῶν ἐκάμφθησαν.

<sup>248</sup> AB, C omette αὐτῷ.

<sup>249</sup> B aggiunge αὐτῶν.

<sup>250</sup> B vat, C aggiunge τῶν ἰουδαίων, A omette; J sostituisce τοῖς ἀρχισυναγώγοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις τοῦ λαοῦ con τοῖς ἰουδαίοις che anticipa rispetto a ὁ πιλάτος.

<sup>251</sup> ABC, D ἡμεῖς ἐξελέξασθε, J aggiunge ἐν ἑαυτοῖς.

ἄνδρας δυνατοὺς καὶ κραταιούς,<sup>252</sup> καὶ αὐτοὶ<sup>253</sup> κατάσχωσιν<sup>254</sup> τὰ σίγνα καὶ εἶδωμεν<sup>255</sup> εἰ ἑαυτοῖς<sup>256</sup> κάμπτονται.<sup>257</sup> ἐπιλαβόμενοι<sup>258</sup> δὲ οἱ πρεσβύτεροι τῶν ἰουδαίων<sup>259</sup> ἄνδρας δώδεκα<sup>260</sup> κραταιούς καὶ δυνατοὺς<sup>261</sup> ἅμα ἕξ<sup>262</sup> ἐποίησαν κατασχεῖν<sup>263</sup> τὰ σίγνα καὶ ἐστάθησαν<sup>264</sup> ἔμπροσθεν τοῦ βήματος<sup>265</sup> τοῦ ἡγεμόνος, καὶ λέγει<sup>266</sup> ὁ πιλάτος τῷ κούρσωρι:<sup>267</sup> ἔκβαλε αὐτὸν ἕξω τοῦ πραιτωρίου,<sup>268</sup> καὶ εἰσάγαγε αὐτὸν ἄλιν οἴω βούλει τρόπῳ.<sup>269</sup> καὶ ἐξήλθεν<sup>270</sup> ἕξω τοῦ πραιτωρίου ὁ ἰησοῦς καὶ ὁ κούρσωρ.<sup>271</sup> καὶ<sup>272</sup> προσκαλεσάμενος ὁ πιλάτος τοὺς πρώην<sup>273</sup> κατέχοντας τὰς προτομάς<sup>274</sup> λέγει αὐτοῖς:

<sup>252</sup> C *fabr* omettono, J invece di καὶ κραταιούς ...κατάσχωσιν ha ἐν ἰσχύι καὶ κατασχέτωσαν.

<sup>253</sup> ABCE *lat*, D οἵτινες.

<sup>254</sup> BDE, A κατασχέτωσαν, C κατέχουσιν.

<sup>255</sup> J ἶδωμεν.

<sup>256</sup> CEJ, B αὐτοῖς, A αὐται (!), D omette.

<sup>257</sup> D κάμπονται ἢ οὐ, J aggiunge ἀφ'ἑαυτῶν καὶ προσκυνουσί.

<sup>258</sup> J invece di ἐπιλαβόμενοι ... ἡγεμόνος ha ἐπιλεξάμενοι δὲ οἱ τριβούνοι ἄνδρας ἐκ τοῦ λαοῦ δώδεκα ἐν ἰσχύι δυνατοὺς δέδωκαν αὐτοὺς κατασχεῖν τὰς προτομάς καὶ στήναι ἔμπροσθεν τοῦ ἡγεμόνος.

<sup>259</sup> BC *vat*, A οἱ ἰουδαῖοι.

<sup>260</sup> B δεκαδύο, A dopo δυνατοὺς.

<sup>261</sup> B δυνατοὺς καὶ κραταιούς.

<sup>262</sup> AB, CE ἅμα ἕξ ἕξ.

<sup>263</sup> AC, BE κατέσχειν.

<sup>264</sup> BC *lat*, A ἐστήσαι.

<sup>265</sup> A omette τοῦ βήματος.

<sup>266</sup> A λέγει οὖν.

<sup>267</sup> J κούρσουρι.

<sup>268</sup> BC, AJ *vat fabr* ἔκβαλε τὸν ἰησοῦν ἕξω (J ἕξωθεν) τοῦ πραιτωρίου, D παραλαβὼν τὸν ἰησοῦν ἔξελθε τοῦ πραιτωρίου.

<sup>269</sup> BC(βούλη) *fabr*, D καὶ εἰσάγαγε αὐτὸν ὡς βούλη, A omette.

<sup>270</sup> CE ἐξήλθων, J ἐξήλθε δέ.

<sup>271</sup> BCE *fabr vat* καὶ ἐξήλθεν (CE ἐξελθὼν) ... καὶ ὁ κούρσωρ (C omette), J ὁ ἰησοῦς ἕξω τοῦ πραιτωρίου σὺν τῷ κούρσωρι, A omette tutta la frase, mentre D omette fino a καὶ ἐποίησεν ὁ κούρσωρ.

<sup>272</sup> C omette, J προσκαλεσάμενος δέ.

<sup>273</sup> J τὸ πρότερον *allocato immediatamente prima* di λέγει.

<sup>274</sup> BE (τοὺς πρώτους τοὺς) *vat fabr*, A τοὺς ἰουδαίους τοὺς κατέχοντας τὰς προτομάς, C τοὺς κατέχοντας τὰς προτομάς καὶ τοὺς πρώτους τῶν ἰουδαίων.

ὤμοσα κατὰ τῆς σωτηρίας καίσαρος ὅτι<sup>275</sup> ἐὰν μὴ<sup>276</sup> καμφθῶσιν τὰ σίγνα<sup>277</sup> εἰσιόντος<sup>278</sup> τοῦ ἰησοῦ, ἀποτεμῶ<sup>279</sup> τὰς κεφαλὰς ὑμῶν.<sup>280</sup> καὶ ἐκέλευσεν ὁ ἡγεμῶν<sup>281</sup> ἐκ δευτέρου εἰσελθεῖν τὸν ἰησοῦν.<sup>282</sup> καὶ ἐποίησεν<sup>283</sup> ὁ κούρσωρ<sup>284</sup> τὸ σχῆμα τὸ πρῶτον,<sup>285</sup> καὶ πολλὰ<sup>286</sup> παρεκάλεσε<sup>287</sup> τὸν ἰησοῦν<sup>288</sup> ἵνα ἐπιβῆ ἐπὶ τοῦ φακεωλίου αὐτοῦ.<sup>289</sup> καὶ ἐπέβη καὶ εἰσῆλθεν.<sup>290</sup> εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ<sup>291</sup> ἐκάμφθησαν πάλιν<sup>292</sup> τὰ σίγνα<sup>293</sup> καὶ προσεκύησαν τῷ ἰησοῦ.<sup>294</sup>

5 Ma mentre Gesù entrava e i vessilliferi reggevano i vessilli, i busti di questi si inchinarono e si prosternarono a Gesù. Avendo visto allora i giudei il movimento dei vessilli, come si erano inchinati e si erano prosternati a Gesù, gridarono smisuratamente contro i vessilliferi. Ma Pilato dice ai giudei: “Non (vi) stupite che le immagini si siano piegate e si siano prosternate a Gesù?”. Rispondono i giudei a Pilato: “noi abbiamo visto che i vessilliferi le hanno piegate e gli si sono prosternate”. Allora il governatore chiamati i vessilliferi [e] dice loro: “Perché avete fatto così?”. Rispondo-

<sup>275</sup> BCE vat ven (CE καὶ) λέγει αὐτοῖς: ὤμοσα κατὰ τῆς σωτηρίας (B omette τῆς σωτηρίας) καίσαρος ὅτι, A ὤμοσεν αὐτοῖς κατὰ τῆς σωτηρίας τοῦ καίσαρος λέγων ὅτι, J ὀμόσας κατὰ τοῦ καίσαρος.

<sup>276</sup> J οὐ, AC omettono la negazione.

<sup>277</sup> BC, A αἱ προτομαί, J αἱ προτομαί τῶν σίγνων.

<sup>278</sup> B, AJ εἰσελθόντος, C ἀνελθόντος.

<sup>279</sup> AEJ, B ἀποτεμῶ, C ἀποτέμνω.

<sup>280</sup> B ὑμῶν τὰς κεφαλὰς.

<sup>281</sup> AB(κελεύει) lat, C καὶ καθίσας ὁ ἡγεμῶν ἐκέλευσεν, J ἐκέλευσε δὲ τῷ κούρσωρι.

<sup>282</sup> B vat ven, A εἰσελθεῖν ἐκ δευτέρου τὸν ἰησοῦν, CJ fabr (J τοῦ) εἰσελθεῖν τὸν ἰησοῦν ἐκ δευτέρου, E omette ἐκ δευτέρου.

<sup>283</sup> E aggiunge πάλιν, J omette καὶ ἐποίησεν .... τὸ πρῶτον.

<sup>284</sup> D τότε ὁ κούρσωρ ἐποίησε.

<sup>285</sup> ABC, D τὸ πρῶτον σχῆμα.

<sup>286</sup> D καὶ ἀπλώσας τὸ φακεόλιον αὐτοῦ.

<sup>287</sup> ABDE, C παρεκάλει.

<sup>288</sup> AJ omettono.

<sup>289</sup> ABCJ ἵνα ἐπιβῆ ἐπὶ (AJ omettono) τοῦ (C τῷ, J τό) φακεωλίου (così A, BC φακιολίου, E φακεολίου, J φακεόλιον) αὐτοῦ, D ὅπως περιπατήσῃ δ' αὐτοῦ.

<sup>290</sup> D omette καὶ ἐπέβη καὶ εἰσῆλθεν, A aggiunge εἰς τὸ πραιτώριον.

<sup>291</sup> ABC, DJ lat τοῦ ἰησοῦ.

<sup>292</sup> BCA(πάλιν ἐκάμφθησαν), D ἔκαμψαν omette πάλιν.

<sup>293</sup> BCDJ, A αἱ προτομαί, B aggiunge ἐαυτά, C ἐαυτῶν, J ἀφ' ἐαυτῶν.

<sup>294</sup> C τὸν ἰησοῦν.

no a Pilato: “noi siamo [uomini] greci e servitori di divinità. E che motivo avevamo per prosternarci a costui? E infatti mentre noi tenevamo le insegne esse si sono piegate da sole e si sono prosternate a lui”. 6 Dice allora Pilato ai capi della sinagoga e agli anziani del popolo: “Scegliete voi (stessi) uomini forti e robusti ed essi sostengano i vessilli e vediamo se si piegano da soli”. Presi allora gli anziani dei giudei dodici uomini forti e robusti a gruppi di sei fecero tenere i vessilli e stettero davanti al tribunale del governatore. Allora Pilato dice al cursore: “Portalo fuori dal pretorio e introducilo di nuovo alla maniera che vuoi”. E uscì fuori dal pretorio Gesù e il cursore. E Pilato, chiamati coloro che in precedenza avevano tenuto i vessilli, dice loro: “Ho giurato, per la salute di Cesare, che se i vessilli non si piegano quando entra Gesù, vi taglierò la testa”. E ordinò il governatore per la seconda volta che Gesù entrasse. Il cursore fece alla stessa maniera della prima volta e molto pregò Gesù perché camminasse sul suo sudario; e (vi) camminò sopra ed entrò. Quando egli entrò si piegarono di nuovo i vessilli e si prosternarono a Gesù.

Nel rispetto della consuetudine del redattore, due participiali parallele seguite da altrettante principali parallele introducono il brano che inizia con l'ingresso di Gesù nel pretorio e con un sospiro di sollievo di quasi tutti i presenti poiché “finalmente” – l'esclamazione non registrata non è improbabile possa essere uscita dalle labbra di uno spettatore – ha inizio il processo vero e proprio. Ma (δέ) è solo un falso allarme immediatamente denunciato dalla preposizione avversativa con cui comincia la frase: è bastato che Gesù avesse messo piede nel pretorio (εἰσελθόντος τοῦ ἰησοῦ) per far accadere qualcosa da suscitare la reazione indignata dei giudei: coloro che ne avevano chiesto l'audizione trovano un altro motivo per rinviarla ancora.

Nella stanza del pretorio dove si dovrebbe svolgere il procedimento giudiziario – spazio anomalo allo scopo – ci sono pure dei vessilli retti da altrettanti vessilliferi (τῶν σιγνοφόρων κατεχόντων τὰ σίγνα). La loro presenza – emblema delle legioni assenti invece a Gerusalemme – ingiustificata in un qualsiasi tribunale,<sup>295</sup> è palesemente strumentale, volta a ribadire la regalità del personaggio di cui si dovrebbe

<sup>295</sup> Cf. Dubois 1989; Lampe 1984; Gounelle 1997[b]; Lemonon 1981, 100.105; Daguey-Gagey 2005, 25.

celebrare il processo: d'altronde questa è la funzione cui assolvono le insegne esposte dinanzi a un'autorità pubblica e riconosciuta come un re o un funzionario imperiale. Qui, benché rette dai vessilliferi, le insegne si comportano come oggetti animati le cui presenze sembrano non bastare per dire la regalità del personaggio, pertanto i loro busti s'inclinano (ἐκάμφθησαν αἱ προτομαὶ τῶν σίγνων) al suo passaggio come farebbe un suddito al cospetto del proprio re. La presenza dei vessilliferi – letteralmente portatori delle insegne (σίγνό-φοροί) – e delle insegne costituisce un binomio importante in questa scena: è la coppia, presentata come un'entità unica, perché così suggeriscono l'esperienza e il nome che li accomuna indicando la funzione dei primi rispetto alle seconde la cui presenza è dovuta unicamente ai portatori. Tale reciproca funzionalità, che costituirà il presupposto stesso della contestazione dei giudei, viene subito messa in crisi dall'azione successiva in cui il redattore precisa che sono i busti delle insegne (τομή indica una sezione, dunque προ-τομή è la parte anteriore, o superiore) a inchinarsi da soli (di κάμπτω viene usato l'indicativo aoristo passivo), non sono i vessilliferi che li piegano: si inchinano e si prosternano a Gesù (καὶ προσεκύνησαν τῷ ἰησοῦ) alla stessa maniera del cursore.

La traduzione della scena era alla portata di tutti: dopo un servo straniero ora se ne sono accorti perfino gli oggetti inanimati, simboli di un potere nemico che occupa e opprime la Giudea, ma i giudei non la ritengono tale nemmeno dopo il suggerimento di Pilato. Evidentemente non è bastata loro l'esperienza precedente con la figuraccia e l'umiliazione rimediate dinanzi a un servo, tant'è che si ripropone la medesima scena, cambiano solo una parte dei protagonisti: là il cursore si prosterna e invita Gesù a passare sopra il proprio mantello, qui sono le insegne che si inchinano e si prosternano al passaggio del Nazareno; là i giudei avendo visto (ιδόντες δὲ οἱ ἰουδαῖοι) quanto aveva fatto il cursore gridarono (κατέκραξαν) verso Pilato, qui gli stessi giudei avendo visto (ιδόντες δὲ οἱ ἰουδαῖοι) che le insegne s'erano piegate prosternandosi a Gesù, urlarono contro (περισσῶς ἔκραζον κατὰ) i vessilliferi. Nella descrizione della reazione dei giudei a quanto hanno veduto vanno sottolineati due aspetti: anzitutto la ripetizione della scena, una di seguito all'altra, con tanto di inchino e prosternazione da parte delle insegne, come ulteriore frecciata a chi li contesta, e ciò per il redattore val bene l'appesantimento del procedimento lettera-

rio; in seconda battuta viene ribadito che il movimento è delle insegne (τὸ σχῆμα τῶν σίγνων) non dei loro portatori, quasi a voler sottolineare l'isolamento ideologico in cui si trovano gli accusatori che questa volta accrescono ulteriormente il grido precedente (περισσῶς ἔκραζον) e lo rivolgono non più verso Pilato ma contro i vessilliferi (κατὰ τῶν σιγνοφόρων). L'avverbio *περισσῶς* dice dell'eccesso ma pure della vacuità: il grido dei giudei è tanto smodato quanto vano, è talmente soverchiante da diventare un urlo di una folla da stadio che sembra aver perduto l'uso della ragione, quanto meno la lucidità se Pilato li deve richiamare al dato di fatto e alla logica che ne consegue.

L'interrogativo con cui il governatore interviene mira a incrinare la sicumera dei giudei attraverso il richiamo al senso comune e al contempo il redattore fa ripetere per la terza volta in tre righe, per bocca del giudice, il motivo delle urla dei giudei. Il presupposto che sottende la domanda è semplice quanto ingenuo: siccome gli oggetti in genere non si muovono se qualcuno non li sposta, "non vi stupisce che le parti superiori (delle insegne) si siano inchinate e prosternate a Gesù?". L'espressione οὐ θαυμάζετε (τὸ θαῦμα è la meraviglia) con cui inizia l'interrogativa retorica rivolta ai giudei lascia emergere un funzionario romano cui non fa difetto certa ingenuità: potremmo definirlo un poeta alle prime armi o un catecumeno che sta lentamente salendo i gradini dell'altare, non poco diverso da quello che la tradizione cristiana occidentale ha riservato a Pilato. Nella domanda è sottesa la meraviglia che i giudei non si stupiscano del piegarsi delle insegne. Alla stupefazione del governatore segue quella del lettore cui il redattore ha aperto le porte attraverso la domanda di Pilato: com'è possibile che sia colto da stupefazione un politico romano, straniero, concreto e deciso quanto lo deve essere il funzionario imperiale di una provincia di terza classe, difficile da amministrare e non lo sia un giudeo tanto religioso, che vive in stretta relazione con la divinità posta prima di ogni suo gesto o parola? Se il governatore si mostra una persona a modo, indubbiamente sensibile, quanto sono detestabili i giudei? E quanto odio covano contro Gesù? Sebbene il redattore non si sia inoltrato nella cerca delle cause – forse della rinuncia aveva colto il lato positivo – sembra che qui emerga lo scontro tra etica e poetica e quel che più sconcerta il lettore occidentale non è l'etica difesa dai giudei ma la poetica sulle labbra di Pilato. Che si tratti di opposizione

è detto sommessamente dal δέ avversativo all'ingresso della frase che introduce la reazione composta del governatore (ὁ δὲ πιλᾶτος) alle urla scomposte dei giudei: alle grida smodate degli uni risponde la pacatezza della domanda inerente lo stupore dell'altro.

La risposta dei giudei devia l'attenzione dall'oggetto al portatore. Non cambia la logica ma l'atteggiamento rispetto all'interrogativo posto dal governatore: questi ha accettato il dato fornitogli dalla vista e, poiché sconvolgeva l'esperienza, ha adottato una chiave ermeneutica diversa rispetto alla logica comune, rivelandosi in tal modo disponibile a mettere in crisi le proprie certezze. Gli altri no, non escono dalle roccaforti delle loro sicurezze: partendo dal presupposto incontrovertibile fornito dall'esperienza che gli oggetti da soli non si muovono e se si muovono è perché qualcuno li muove, nel caso specifico poiché le insegne sono portate dai vessilliferi, l'hanno mosse chi le stava tenendo. In questo caso il dato ideologico sopravanza la realtà stessa e l'esperienza diretta, per cui piegano perfino la verità a quel che credono affermando quel che a loro è parso di vedere ma che non corrisponde alla realtà, tant'è che dichiarano di aver veduto che i vessilliferi hanno piegato le insegne perché queste si prosternassero al passaggio di Gesù. Ammesso – ma è difficile da accettare – che il redattore abbia inteso sfumare la menzogna dei giudei circa la loro esperienza visiva come un prodotto di una forte ideologizzazione o di un odio viscerale contro un maestro irrispettoso della legge, quindi considerato come nemico del Sinedrio e del popolo giudaico, dal punto di vista giuridico, perché di un contesto processuale trattasi, è una dichiarazione falsa. Che sia una vera e propria testimonianza lo attesta la costruzione in cui il pronome personale di prima persona è enfaticamente premesso al verbo e all'intera frase (ἡμεῖς εἶδομεν). Le parole che pronunciano propongono i giudei non solo come accusatori del Nazareno ma ora pure in qualità di testimoni di un fatto che confermerebbe la veridicità dell'accusa. Il doppio ruolo di accusatori e testimoni comporta che dalla verifica della testimonianza dipende l'attendibilità dell'accusa. E poiché la testimonianza verrà oggettivamente contestata pure l'accusa non potrà che perdere di credibilità. Nonostante l'accusa implicita di una falsa dichiarazione, il redattore continua a martellare con la stessa frase relativa all'adorazione nei confronti del Nazareno, quale riconoscimento della sua regalità (πῶς ἐκάμψαν οἱ σιγνοφόροι καὶ



προσεκύνησαν αὐτῷ), questa volta sulle labbra degli accusatori: è la quarta volta che viene espressa – alla fine della pericope si conteranno otto presenze in due versetti – sebbene nel caso specifico sia esposta non come semplice descrizione ma quale accusa nei confronti dei vessilliferi.

Data l'accusa, il giudice per essere equo non può non ascoltare pure i vessilliferi, la parte accusata dai giudei di essere complice dell'imputato. Prima però di passare in rassegna la domanda di Pilato e la risposta dei portatori delle insegne, merita attenzione l'atteggiamento del prefetto che, oltre ad essere giusto e ben disposto ad accogliere tutte le istanze dell'accusa, si mostra persona umile quanto ironica. Immediatamente prima della risposta dei giudei Pilato li aveva interpellati con una domanda che supponeva avessero visto di persona come a piegarsi fossero state le insegne e non i vessilliferi, adesso è disposto ad ascoltare le ragioni del loro comportamento che lui stesso non ha visto ma di cui sono stati accusati dai giudei. Avrebbe potuto tacitare i giudei contestando quanto da loro visto non corrispondente a verità perché lui stesso, il giudice, era testimone come loro e non ha visto quanto da loro affermato; tuttavia non lo fa, preferisce che siano i fatti a smentirli, e ancor prima dei fatti le parole dei diretti interessati, dei vessilliferi appunto, ai quali chiede spiegazione di quanto hanno fatto (τί οὕτως ἐποίησατε;). L'interrogativo ha del paradossale, ma ciò pertiene a una delle tante pieghe della toga che deve dar voce pure all'impossibile quando le è chiesto, né la nostra vi si sottrae, per equità e ironia: sa che i vessilliferi non hanno fatto alcunché, però siccome sono stati accusati di aver piegato i busti delle insegne, si costringe a chiedere loro perché hanno fatto così. Se l'atteggiamento del giudice è riuscito a restare composto e il volto imperturbabile, si conceda almeno all'intuito del lettore modesto sorriso, probabilmente condiviso dall'intelligenza di chi ha posto la domanda a coloro dei quali già conosceva risposta, non per un accordo previo ma per aver visto direttamente il fatto.

La risposta dei vessilliferi è articolata: anzitutto denuncia donde vengono e quale mestiere esercitano, poi giustifica il loro comportamento smentendo quanto è stato detto dai loro detrattori. Anch'essi iniziano alla maniera dei giudei: chi li denunciava s'era espresso con ἡμεῖς εἶδομεν, essi si difendono dichiarando la loro identità ἡμεῖς ...

ἔσμεν. La formula introduttoria mette a confronto i due “noi”: i calunniati, benché servi e stranieri, hanno la fermezza per rivendicare la propria dignità, senza gridare come hanno fatto i loro detrattori, ma con altrettanta decisione, senza vergognarsi della propria identità. Anzi, prima di tutto si presentano con in mano la carta d’identità dove è scritto il paese di provenienza e la qualifica professionale: sono uomini greci e servitori di divinità. Non è improbabile che dietro ἄνδρες Ἕλληνες si nasconda un’ambiguità ermeneutica, in quanto greci sono stranieri e questo servirà da cauzione per garantire loro un adeguato distacco dalle beghe interne al mondo giudaico, ma al contempo possono pure esternare quella dose di orgoglio che permette loro di distinguersi dagli altri popoli come gente colta e tollerante. Quanto poi al secondo titolo, che corrisponde alla loro attività, li qualifica come servitori delle divinità (ιερόδουλοι), cioè gente esperta a riconoscere il divino là dove si nasconde. Come dire che se anche l’inchino l’avessero propinato i vessilliferi piegando le insegne non si potrebbe imputar loro di non aver fatto bene il loro mestiere poiché hanno saputo riconoscere la divinità pure dietro i panni di un indagato. A tanto armamentario relativo alla presentazione alludono nella prima parte della difesa organizzata in due fasi, *destruens* e *construens*, in ognuna delle quali viene ripetuta la prosternazione nei confronti di Gesù. Anzitutto con un’interrogativa retorica – formulazione che abbonda in questa fase predibattimentale ma che in realtà è poco confacente al genere processuale e giudiziario in generale – i vessilliferi liberano il campo da interessi corporativi: in quanto stranieri e servitori degli dei non avevano alcun motivo per prosternarsi, come si dovrebbe con un re, dinanzi a un uomo che viene chiamato in giudizio per non aver rispettato la legge. La motivazione (γάρ) che non era nelle loro intenzioni prosternarsi è scritta nel racconto della loro versione dei fatti: introduce il genitivo assoluto con valore temporale per descrivere la situazione dei vessilliferi (κατεχόντων ἡμῶν τὰς προτομάς) cui seguono due principali con i verbi al passivo preceduti dall’unico soggetto agente con il pronome riflessivo al dativo e seguiti dal destinatario delle azioni sempre al dativo (ἑαυταῖς ἐκάμφθησαν καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ). “Infatti” mentre tenevano (tra i vari significati di κατέχω ci sono quelli di “sostenere” e “tenere in proprio potere”) le insegne, queste “da sole si sono piegate e si sono prosternate a lui”.

A questo punto Pilato intende verificare chi dei due abbia mentito, se i vessilliferi o gli interlocutori giudei che per l'occasione cambiano ulteriormente identità. In genere si favoleggia sull'astuzia di Erode, ma in questo caso Pilato non sembra da meno: apparentemente concede all'accusa di verificare la veridicità di quanto affermato dai vessilliferi. Tuttavia sebbene i portatori delle insegne ne siano i primi ed espliciti destinatari, tale controprova nasconde un'insidia altrettanto pericolosa pure per l'accusa poiché destinata a smascherare chi tra i due ha dichiarato il falso: se non hanno mentito i vessilliferi lo hanno fatto i giudei con la loro testimonianza. Questa seconda parte, sebbene non venga palesata, è altrettanto implicita. Tuttavia dinanzi a Pilato non ci sono più "i giudei" urlanti di prima, quella identità generica che aveva animato con le proprie grida le scene dell'ingresso di Gesù; ma nemmeno i sommi sacerdoti e gli scribi che al v.1 si erano presentati a lui per accusare il Nazareno. Ora il prefetto si rivolge ai capi della sinagoga e agli anziani del popolo (τοῖς ἀρχισυνάγωγοῖς καὶ τοῖς πρεσβυτέροις τοῦ λαοῦ). La presenza di ognuno dei tre gruppi distinti è motivata da altrettante situazioni contingenti: all'inizio i sinedriti richiamano il processo dinanzi al Sinedrio che secondo la tradizione canonica precede quello celebrato alla presenza del prefetto romano, i giudei urlanti rinviando alle folle da stadio della stessa tradizione evangelica, mentre i capi della sinagoga e gli anziani del popolo sono giustificati dalla scelta che sono invitati a fare. Ma non è improbabile che sulla penna del redattore questi titoli siano solo dei sinonimi per indicare le stesse persone andate all'inizio della vicenda da Pilato a denunciare Gesù, infatti non vengono indicati i momenti di questa girandola d'interlocutori diversi davanti al giudice nella sala del palazzo dove si tiene il processo, donde, per altro, né il giudice né gli iniziali accusatori sono mai usciti: sono entrati e usciti solo il cursore e l'imputato. Ciò tuttavia non spiega la necessità di cambiare continuamente l'identità dei referenti pubblici, pur restando sempre nell'ambito giudaico. Il motivo probabilmente risiede proprio nella completezza che i tre gruppi, assieme, esauriscono: il redattore esporrebbe l'intero universo giudaico contro Gesù e al quale si rivolge il funzionario romano. Il mondo ebraico è tutto contro il Nazareno e Pilato ne ridicolizza tutte le componenti mentre una alla volta si confrontano con lui in merito all'imputato da loro indicato e accusato.

Ai capi della sinagoga e agli anziani del popolo il governatore offre la possibilità di smentire le parole dei vessilliferi: invita gli stessi rappresentanti autorevoli dei giudei (ὄμεις) a scegliere (ἐξελέξασθε è un indicativo aoristo medio [ἐκλέγομαι] con valore esortativo)<sup>296</sup> chi dovesse reggere i vessilli al fine di verificare se questi si sono piegati da soli o sono stati i vessilliferi a piegarli. Propone insomma che sia la loro scelta a garantire l'imparzialità del giudizio chiedendo di sostituire i vessilliferi con uomini di loro fiducia, e suggerisce di sceglierli forti e robusti (ἄνδρας δυνατοὺς καὶ κραταιούς) quasi sapesse già cosa sarebbe successo, cosa avrebbero fatto le insegne, insomma come dovesse seguire un copione già scritto. Gli attributi degli uomini di cui si consiglia la scelta sono sinonimi, il primo è un aggettivo verbale da δύναμαι e significa potente, forte, come il secondo derivato da κραταιώω (rinforzare, essere il più forte).

Al suggerimento seguono le spiegazioni: il perché del criterio della forza fisica sulla scelta degli uomini è dettato da due frasi poste in parallelo con la precedente – e introdotte dalla congiunzione aggiuntiva (καί ... καί ...) – ma ognuna è conseguenza della precedente: la seconda offre il motivo della scelta iniziale ed è causa della terza della quale determina l'andamento. Tale dipendenza a scalare – la seconda dipende dalla prima e la terza dalla seconda – è imposta dalla sintassi, dal cambio continuo di soggetti e di complemento oggetto – l'oggetto della prima diventa soggetto della seconda e l'oggetto della seconda è il soggetto dell'ipotetica nella terza frase – nonché dalle forme verbali e dalla logica che ne consegue. All'esortativo iniziale espresso all'indicativo aoristo (ἐξελέξασθε) con cui Pilato si rivolge ai capi del popolo che ne sono i soggetti rafforzati dal pronome enfatico di seconda persona plurale (ὄμεις), segue il congiuntivo aoristo di κατέχω (κατάσχωσιν) i cui soggetti sono gli uomini forti scelti in precedenza dai capi del popolo: necessitano di forza per sostenere le insegne perché tutti i presenti, compreso il giudice e l'accusa, possano vedere (εἶδωμεν) se le insegne si piegano da sole (εἰ ἑαυτοῖς κάμπτονται).

Le motivazioni addotte tendono a offrire l'immagine di una disponibilità illimitata del giudice ad accogliere le richieste dell'accusa fino all'inverosimile, infatti chi mai avrebbe permesso che le proprie inse-

<sup>296</sup> Gv 15,15; cf. Gs 24,22; Gdc 10,14; 1Sam 8,18.18; 12,13; Is 65,12.

gne, rappresentazioni dell'unità di corpo, fossero portate da altri signiferi se non da quelli scelti? Portare le insegne era un incarico onorifico: il *signifer* era un ufficiale minore, un *provincialis*, scelto per meriti tra chi si era distinto per atti di valore e limpida condotta nel servizio. Considerato il contesto è ancor più inverosimile la concessione di far tenere le insegne ad estranei. Presumibilmente le insegne erano due – avendo i capi dei giudei scelto dodici uomini che dividono in gruppi di sei – quelle di ogni provincia imperiale: una con l'aquila sovrastante il drappo rosso in cui è stampigliata in oro la corona al centro della quale la scritta SPQR, l'altra con l'effigie dell'imperatore. Si è lontani dalla figura storica di qualsivoglia governatore di una provincia romana di terza classe quale quella retta da Pilato la cui immagine lascia trasparire solo i tratti letterari di un giudice equo, disposto a far emergere la verità senza rinunciare alla propria ironia con intelligenza brillante e un leggero sorriso sulle labbra: molto distante sia dal ritratto dell'uomo rozzo, dispotico, violento e descritto dalle fonti giudaiche<sup>297</sup> ma sufficientemente distante pure dall'uomo debole e insicuro – già caduto Seiano – che traspare dai vangeli.<sup>298</sup>

Della costruzione letteraria va chiesto conto al redattore che inquadra il funzionario romano nel contesto generale dal quale non può essere disgiunto né il procedimento né il vocabolario. Il modesto armamentario lessicale e l'uso del parallelismo, funzionali a un procedere semplice, adeguato a una comunicazione popolare, e parallelamente la complessità della sintassi, il continuo variare e scalare dei personaggi da complemento a soggetto (in quattro frasi, tre delle quali dovrebbero essere parallele, cambia quattro volte il soggetto), offre uno scenario teatrale dove l'intreccio bene si coniuga con l'apparente semplicità, così come l'equità e la precisione del giudice s'accordano perfettamente con l'ironia con cui si relaziona all'accusa. Infatti oltre che nella mente del redattore il copione è scritto pure nelle attese dello spettatore che già dalle prime parole di Pilato, dagli attributi degli uomini da scegliere, e dal dipanarsi delle sue motivazioni s'immagina cosa di lì a poco possa accadere.

<sup>297</sup> Ios., *Bell.* 2,9,2-6; *Ant.* 18,3,1-2; 18,4,1; cf. Bond 2008, 54-138.

<sup>298</sup> Mc 15,1-15; Mt 27,11-26; Lc 23,1-7.13-25; Gv 18,28-19,16.

L'invito del prefetto trova immediata accoglienza negli anziani del popolo (οἱ πρεσβύτεροι τῶν ἰουδαίων) che accattano dodici uomini forti e robusti (ἐπιλαβόμενοι δὲ οἱ πρεσβύτεροι τῶν ἰουδαίων ἄνδρας δώδεκα κραταιούς καὶ δυνατούς) e li dividono in due gruppi da sei ciascuno (ἅμα ἕξ) per far reggere loro le insegne (ἐποίησαν κατασχεῖν τὰ σίγνα) davanti al tribunale del prefetto (ἑστάθησαν ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ ἡγεμόνος) al passaggio di Gesù. Non si pongono il problema della contaminazione che le insegne romane necessariamente comportavano in chi le prendeva in mano il giorno precedente il sabato di *pesah*. La descrizione ci fornisce due numeri: che le insegne erano appena due e che gli uomini scelti dagli anziani sono dodici. Il numero non è casuale: corrisponde al numero delle tribù d'Israele e rappresenta la totalità del popolo, facendo in tal modo l'eco alla varietà dei nomi degli interlocutori di Pilato che, come accennato, doveva servire a rappresentare tutte le categorie degli ebrei residenti: tutto il popolo è stretto attorno ai dodici per sostenere le insegne perché queste non si pieghino al passaggio del Nazareno. Al contempo, però, il gesto non manca di ironia, non solo perché non bastano a resistere alla forza del Messia – si oppone tutto il popolo di cui è figlio e al quale era destinato mentre si piegano gli stranieri – ma pure perché gli stessi giudei mentre rifiutano il Messia atteso, destinato alla loro liberazione, sorreggono le insegne del potere che li opprime. È il sorriso amaro del redattore che assieme allo spettatore dipanano l'atto finale della storia di una salvezza annunciata e non riconosciuta solo perché le logiche umane della mera e pedante legalità avevano occluso i percorsi dell'ossimoro, la strada percorsa dal divino, alterità assoluta. Nonostante abbiano da sempre pensato *Yhwh* come l'Altro per antonomasia, di cui non si può pronunciare manco il nome, non sono riusciti a immaginare che pure le sue logiche fossero altre, rovesciate rispetto a quelle del quotidiano loro vivere.

Dopo che le parole di Pilato hanno trovato accoglienza presso gli anziani del popolo e gli uomini forti e robusti da loro scelti si sono posti davanti al tribunale con le insegne, il governatore si rivolge al cursore. A questo punto la narrazione diventa veloce, incalzante e palesemente ritmata attraverso la paratassi; sembra una specie di corsa in discesa che sfocia in un piccolo slargo dove la strada finisce e il piede si ferma per guardare lo spettacolo: una serie di otto movimenti

introdotti da καί accelerano il percorso per arrivare il prima possibile al nuovo ingresso di Gesù espresso dal genitivo assoluto. A rendere ancor più movimentata la scena contribuisce il cambio continuo di soggetto: al comando di Pilato al cursore segue l'uscita di Gesù con il cursore, quindi le parole del governatore ai signiferi, poi il nuovo ordine al cursore, questi lo esegue e fa richiesta a Gesù che acconsente con due azioni. Dinanzi al Nazareno che entra le insegne si piegano di nuovo e gli si prosternano.

Nel primo movimento Pilato si rivolge al cursore chiedendogli di compiere due azioni: deve portare fuori dal pretorio l'imputato e poi riportarlo dentro. Pur nella sua semplicità il doppio ordine nasconde alcune piccole insinuazioni ironiche contro l'accusa. Anzitutto il comando di uscire e rientrare senza che nulla sia modificato, o aggiunto o sottratto, somiglia a un gioco adatto più ai bambini che agli adulti, tanto meno a una sede giudiziaria. Infatti il primo ordine è quello di portare l'inquisito fuori dal pretorio (ἐκβαλε αὐτὸν ἔξω τοῦ πραιτωρίου), più esattamente fuori dalla sala dove si sta svolgendo il processo, per poi reintrodurlo immediatamente alla maniera che il cursore desidera.<sup>299</sup> Con l'espressione καὶ εἰσάγαγε αὐτὸν πάλιν ὡς βούλει τρόπον ("introducilo di nuovo alla maniera che vuoi") si richiama, attraverso la ripetizione della frase, la vicenda in cui il prefetto aveva umiliato i giudei facendo esprimere a loro stessi la vacuità della contestazione mossa all'atteggiamento del cursore. Costui ubbidisce agli ordini del giudice, compie la prima azione uscendo dal pretorio assieme a Gesù (καὶ ἐξῆλθεν ἔξω τοῦ πραιτωρίου ὁ ἰησοῦς καὶ ὁ κούρσωρ). In realtà la costruzione della frase con il verbo al singolare pone in risalto l'uscita di Gesù seguito dal cursore. Ciò permette di richiamare l'ultima azione compiuta sempre dal Nazareno che entra nel pretorio. Prima di accedere alla seconda azione il redattore ha modo e tempo per un nuovo movimento cosicché il secondo viene spezzato in due perché costituiscano il secondo e il quarto mentre al terzo, più ampio, dà

<sup>299</sup> La mancata distinzione tra il tribunale e il pretorio (cf. pure 2,1; 3,1-2; 4,1.3; 9,5; 10,1) comunemente ascritta alla ignoranza del redattore circa la prassi giudiziaria (Erbeta 1981, 253-254), risulta funzionale alla riduzione dei cambi di scena, dunque un escamotage di natura teatrale.

forma con un intervento durissimo rivolto dal governatore ai signiferi che in precedenza avevano tenuto le insegne piegatesi al passaggio di Gesù. Pilato li convoca (καὶ προσκαλεσάμενος ὁ πιλᾶτος τοὺς πρώην κατέχοντας τὰς προτομὰς λέγει αὐτοῖς) e fa loro un discorso breve ma chiaro introdotto da un giuramento che in questo caso chiama in ballo la salute dell'imperatore (ὥμοσα κατὰ τῆς σωτηρίας καίσαρος)<sup>300</sup> perché le sue parole, già di per sé gravi riguardando la loro stessa vita, suonassero monito di severità nonché di serietà per l'intera assemblea. Trattasi di una minaccia espressa con l'ipotesi dell'eventualità: qualora le insegne non si dovessero piegare al passaggio dell'imputato i signiferi, cui invece si erano piegate, pagherebbero la loro menzogna con la testa (ἐὰν μὴ καμφθῶσιν τὰ σίγνα εἰσίδοντας τοῦ ἰησοῦ, ἀποτεμῶ τὰς κεφαλὰς ὑμῶν). Con la minaccia della pena capitale contro i vessilliferi qualora venisse dimostrato che avevano mentito Pilato mette in campo una serie di garanzie. Anzitutto che la stessa pena meriterebbero pure i capi dei giudei qualora avessero mentito, e siccome uno dei due ha certamente dichiarato il falso, si tratta solo di conoscere contro chi dovrebbe essere applicata la sentenza capitale. In secondo luogo la gravità della pena cerca di non far scendere la verifica, e il processo nella sua intierezza, in commedia: se è pur vero che non è mancata l'ironia nei confronti degli accusatori, ciò non toglie serietà al procedimento giudiziale e a tutto quello che esso comporta, compresa la gravità della pena per le dichiarazioni mendaci. Infine che si tratti di un processo in piena regola è attestato dalla terza garanzia concernente l'imparzialità del giudice: questi riesce a porre la sordina non solo alle proprie convinzioni ma addirittura alla stessa sua constatazione dei fatti per dare voce in questo caso all'accusa che in qualche modo mette in discussione la regolarità del procedimento.

Dopo aver avvertito i signiferi – e indirettamente pure i giudei – della gravità delle dichiarazioni mendaci, il governatore ordina per la seconda volta di far entrare Gesù (καὶ ἐκέλευσεν ὁ ἡγεμῶν ἐκ δευτέρου εἰσελθεῖν τὸν ἰησοῦν). È il quarto movimento in cui con ἐκ δευτέρου si viene a enfatizzare la ripetizione dell'ordine di entrare e con essa si

<sup>300</sup> La formula era *per genium Caesaris*.



sottolinea la grande disponibilità del giudice. Se tale non fosse stato il ruolo di Pilato non avremmo esitato a chiamarla generosità, come generosi si mostreranno sia l'atteggiamento del cursore nei confronti di Gesù sia i richiami del redattore alla scena del primo ingresso. Nel quinto movimento si racconta che il cursore fece alla stessa maniera della prima volta (καὶ ἐποίησεν ὁ κούρσωρ τὸ σχῆμα τὸ πρῶτον); questo suo atteggiamento fa l'eco alla ripetizione del comando di Pilato ed entrambi richiamano la scena in cui venne umiliata l'accusa: come per il governatore s'è detto ἐκ δευτέρου, del cursore si mentova τὸ σχῆμα τὸ πρῶτον. Non si dice solo che fece alla stessa maniera della prima volta ma viene raccontata pure l'azione cui il redattore stavolta aggiunge un "molto" in più, come se non fosse sufficientemente enfaticizzata la menzione di quella vicenda: καὶ πολλὰ παρεκάλεσε τὸν ἰησοῦν ἵνα ἐπιβῆ ἔπι τοῦ φακεωλίου αὐτοῦ. È il sesto movimento. Il cursore che in precedenza si era prosternato al Nazareno – al v.2b era stato usato per due volte il verbo προσκυνέω – ora gli si rivolge con la preghiera, anzi "molto pregò Gesù": il verbo utilizzato è un composto di καλέω abbondantemente richiamato nel capitolo ma con altre preposizioni premesse e sempre con Pilato soggetto (προσκαλέω ai vv.2a.2b.5.6; μετακαλέω al v.3); qui il soggetto cambia, non è più il governatore ma il suo cursore mentre la preposizione premessa παρά unita alla radice verbale richiama un uso linguistico estremamente vario sebbene sempre riconducibile al valore semantico del chiamare qualcuno.<sup>301</sup> Nel caso specifico, come per altro attestato non infrequentemente pure nella greicità, significa pregare, chiedere,<sup>302</sup> o addirittura supplicare, comunque diverso dalla preghiera deferente dei giudei rivolta a Pilato (v.2a: ἀξιούμεν τὸ σὸν μέγεθος).<sup>303</sup> Nel NT tra le varie accezioni non manca quella di pregare,<sup>304</sup> invocare insistentemente o supplicare la cui urgenza, come nel caso nostro, è sottolinea-

<sup>301</sup> Schmitz – Stählin 1974.

<sup>302</sup> Plat., *Leg.* 11,917b; 11,931c.; Epict., *Diss.* 1,9,30; 1,10,10; 2,7,11; 2,24,2; 3,33,28; 4,13,15.18.

<sup>303</sup> I due verbi (ἀξιόω e παρακαλέω) o i corrispettivi sostantivi a volte nella greicità sono attestati assieme (Ditt., *Syll.* 346,30; 590,30; Polyb., *Hist.* 1,67,10; 22,7,2; 30,4,5).

<sup>304</sup> Mc 5,18; 6,56; 7,32; 8,22; Mt 8,5.31; 14,36.

ta dall'aggiunta di πολλά.<sup>305</sup> La preghiera in questo caso esprime il bisogno di chi si rivolge al Nazareno: il centurione, Giairo, gli indemoniati, i lebbrosi, comunque i malati o gli accompagnatori di un cieco o di un sordomuto. Le parole del cursore verso il Nazareno, nonostante la differente situazione, mostrano gli stessi caratteri di urgenza e bisogno che avevano connotato i malati che al taumaturgo chiedevano un miracolo. Il motivo della preghiera del cursore però, a differenza di quello che spingeva i malati incontrati da Gesù, non è una sanazione fisica ma il riconoscimento della regalità del Nazareno. Apparentemente non riguarda l'orante bensì la persona cui la preghiera è rivolta. In realtà però non è così. Infatti il parallelismo con i malati computa pure il cursore nel novero dei bisognosi, pertanto permettergli di riconoscere la regalità di Gesù, in ultima istanza la sua figliolanza divina, corrisponde in qualche modo alla sua salute, ne va della salvezza stessa del cursore.

Il Nazareno risponde positivamente, prima alla richiesta del cursore e poi a quella di Pilato: passa sopra (καὶ ἐπέβη) il mantello ed entra (καὶ εἰσῆλθεν) nel pretorio. Gesù è il soggetto degli ultimi due movimenti. In particolare l'ultima azione richiama l'inizio e finisce la corsa: ἡ ἐξῆλθεν, qui εἰσῆλθεν. Il genitivo assoluto con valore temporale e la ripresa dello stesso verbo (εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ), offre la risposta a tanta attesa: quando il Nazareno entra nel pretorio le insegne si piegano di nuovo e si prosternano a lui (ἐκάμφθησαν πάλιν τὰ σίγνα καὶ προσεκύνησαν τῷ ἰησοῦ). Torna ancora πάλιν: oltre a contribuire a misurare i limiti di questa ultima sezione assieme all'uscire e all'entrare di Gesù rispettivamente dal e nel pretorio, in queste poche righe si hanno quattro rinvii a quanto già raccontato (πάλιν, ἐκ δευτέρου, τὸ πρῶτον, πάλιν) probabilmente pure per dire quanto caparbia e persistente sia la cecità dei giudei.

Il capitolo non si chiude senza essersi posti la domanda circa la fonte da cui il redattore ha tratto i versetti sul cursore e quelli sulle insegne, almeno apparentemente estranee al processo, ma certamen-

<sup>305</sup> Mc 5,10.23. In Lc 7,4 si ha σπουδαίως ma l'urgenza non cambia, come quando alla preghiera si accompagna il gesto di gettarsi ai piedi del taumaturgo (Mc 1,40; Lc 8,41).

te adeguate a illustrare lo spirito fazioso e fortemente polemico del giudaismo e in un caso con riferimento preciso a una vicenda storica dove sono stati coinvolti Pilato, il popolo giudaico con i suoi capi e le insegne militari, lorché, probabilmente nel primo inverno del suo mandato, nel 26, il nuovo governatore della Giudea volle mettere alla prova l'opinione pubblica, o intese volutamente esasperare il popolo con il suo atteggiamento provocatorio secondo la tesi di chi sostiene Pilato essere un uomo al servizio dei sentimenti antiggiudaici di Seiano.<sup>306</sup> Fatto si è che il governatore avrebbe introdotto a Gerusalemme un contingente militare nuovo in sostituzione delle forze già presenti in città e assieme alla nuova coorte pure le insegne che ad essa pertenevano,<sup>307</sup> probabilmente dei *signa* figurati appartenenti a una coorte di fanteria, insegne che erano considerate sacre e indispensabili perché identificavano il contingente e ne dichiaravano la fedeltà allo stato. Pertanto come è ovvio che il prefetto introducesse un contingente di fanteria con le insegne, è altrettanto scontato che per il loro valore le insegne non potevano essere date in mano ad esponenti palesemente ostili all'invasore romano. Non è facile supporre che un governatore di nomina recente, appena giunto nella regione da amministrare, possa aver iniziato il proprio mandato con una tale provocazione mettendo così a repentaglio la propria carriera. Tra le ipotesi più accettabili, se si esclude la provocazione intenzionale, è da prendere in considerazione che il prefetto militare abbia sottovalutato il valore sacrale delle immagini nel contesto giudaico:<sup>308</sup> forse Pilato non immaginava che quelle insegne, tranquillamente accettate a Cesarea, divenissero motivo di forti proteste a Gerusalemme. Comunque se per i giudei erano intollerabili le insegne a Gerusalemme – e l'atteggiamen-

<sup>306</sup> Stauffer 1955; Bammel 1952; Id. 1961; Winter 1961; Cohn 1972; Maier 1968. Più sfumato ma ugualmente antiggiudaico l'atteggiamento di Pilato per Blinzler 1966; Smallwood 1976; Hoehner 1992; Demandt 2012.

<sup>307</sup> Giuseppe Flavio offre due versioni leggermente diverse: "I ritratti dell'imperatore che sono chiamati insegne" (*Bell.* 2,9,2) o i busti di Cesare attaccati alla insegne (*Ant.* 18,3,1). Sempre secondo le *Antiquitates* le insegne di questa nuova coorte portavano l'effigie dell'imperatore (*Ant.* 18,3,1).

<sup>308</sup> Es 20,4; Dt 4,16.23.25; 5,8; 9,12; 27,15; Gdc 17,3-4; 18,14-31; 1Re 15,13; 2Re 11,18; 2Cr 15,16; 33,7.

to religioso ad esse sotteso – per Pilato lo era il fatto che in qualità di prefetto militare non potesse schierare le truppe dove avesse ritenuto più opportuno. Indubbiamente questa vicenda e i fatti che ne seguirono possono aver dato spunto al redattore nostro per una sua rilettura funzionale a mostrare l'intolleranza dei giudei, naturalmente mutando radicalmente la prospettiva rispetto alla vicenda così come narrata dalle fonti giudaiche.



### III. INIZIO DEL PROCESSO (*ACT.PIL. 2*)

Quel che, da parte di Pilato, poteva sembrare un approccio leggero al processo – non senza un fondo di ironia dietro cui si nascondeva un malcelato disprezzo nei confronti del popolo ebraico e delle istituzioni che lo rappresentavano – data l'inconsistenza delle accuse mosse all'imputato, dopo che le insegne si sono di nuovo piegate al passaggio di Gesù nonostante fossero state affidate alla forza degli uomini scelti dai sinedriti – s'erano già inchinate una prima volta tenute dai signiferi al momento dell'ingresso del Nazareno nel pretorio – s'ingarbuglia la matassa; l'affare si fa serio fino a spaventare il governatore raggiunto nel frattempo da un messaggio della moglie che lo consiglia di non immischiarsi nella vicenda di quell'uomo che a parer suo è giusto e a causa del quale ha trascorso una notte da incubo con sogni spaventosi. Sotto la spinta dei giudei che ribadiscono la loro tesi secondo cui invece quell'uomo è un mago capace di turbare pure i sogni della moglie, il prefetto dà inizio al processo vero e proprio.

Il tema del capitolo muove da un inaspettato quanto improvviso spavento di Pilato per svilupparsi, dopo la prima domanda rivolta al Nazareno, in un dibattito dei giudei tra di loro e con Pilato circa la prima delle accuse che erano state mosse contro l'imputato nel capitolo precedente, e cioè la sua nascita umana compresa delle vicende ad essa connesse. Mentre il prefetto non aveva dato importanza all'accusa di una presunta rivendicazione messianica e all'implicazione politica che avrebbe comportato, ora dà spazio ad accuse assurde relative al concepimento dell'imputato, alla mattanza degli infanti ordinata da Erode alla sua nascita e alla fuga in Egitto dei genitori col pargolo appena nato. In questo dibattito paradossale anziché giudiziario che offre un'immagine diversa di Pilato – pur restando sempre palesemente dalla parte dell'imputato – rispetto al capitolo precedente, entrano in scena personaggi nuovi (la moglie del prefetto e un elenco di dodici nomi), assenti nel primo capitolo, apparsi qui improvvisamente, senza un annuncio previo, né s'è fatto riferimento all'ingresso o all'uscita dal pretorio di chi che sia tranne le insegne portate dai signiferi, il cursore e Gesù. Invece tra gli interlocutori già presenti nel capitolo precedente tornano Anna e Caifa e gli anziani d'Israele.

La struttura è quella di un dibattito vero e proprio in cui intervengono tutti i personaggi in scena: il giudice prende la parola otto volte per rivolgersi cinque volte all'accusa, due volte alla difesa e una volta all'imputato; l'accusa (della quale fanno parte i giudei, gli anziani dei giudei e Anna e Caifa) interviene sei volte per rispondere cinque volte a Pilato e una a Gesù; la difesa, composta di un elenco di dodici nomi, interviene quattro volte e si rivolge sempre a Pilato (indirettamente nelle prime due occasioni, direttamente nelle altre due) sia per disculparsi il Nazareno che per difendersi dalle accuse e/o per attaccare la stessa accusa; l'imputato, al quale stranamente gli interlocutori si rivolgono meno di tutti – solo due volte, una volta il giudice e una volta l'accusa – interviene una sola volta per rispondere a Pilato mentre non ribatte alle accuse degli anziani, pure perché riguardavano non lui ma altre persone: i suoi genitori ed Erode.

### 1. La moglie di Pilato (v.1)

Nel primo versetto di questo nuovo capitolo continua il dialogo di Pilato con l'accusa, ma il tono cambia notevolmente. L'ironia e la leggerezza precedente hanno lasciato spazio alla paura a causa sia di quel che il prefetto ha visto sia di quel che gli manda a dire la moglie: questo secondo motivo risulta talmente importante agli occhi del prefetto da doverlo comunicare ai giudei presenti che usano l'informazione per ribadire l'accusa di magia. Dopo una breve introduzione in cui si dice dello spavento di Pilato alla vista delle insegne che si piegano da sole al passaggio di Gesù nonostante fossero tenute dalle mani forti degli uomini scelti dai giudei, il versetto procede in forma dialogica, sia indiretta (con la moglie) che diretta (con i giudei). La struttura evidenzia le parole della donna ripetute in maniera identica prima e dopo (μηδὲν σοὶ καὶ τῷ ἀνθρώπῳ τῷ δικαίῳ τούτῳ: πολλὰ γὰρ ἔπαθον δι' αὐτὸν νυκτός) la conferma dei giudei di quanto espresso dal marito (οἴδατε ... ναὶ οἴδαμεν) circa la di lei simpatia per la religione giudaica.<sup>1</sup> In questa disposizione circolare il punto centrale è occupato dalle qualità religiose della donna, riconosciute da entrambi i dialoganti (Pilato e i giudei), sulle quali si fonda l'affidabilità delle parole della stessa riferite al pre-

<sup>1</sup> Thierry 1999; Baudoin 2010; Marconi 2022; Scopello 2013.

fetto che a sua volta ha condiviso con la controparte e che manifestano la preoccupazione della donna nei confronti del coinvolgimento del marito circa quell'uomo giusto che deve giudicare.

Questo dialogo impiantato all'ingresso dell'interrogatorio di Gesù lascia trasparire l'assenza di coordinate spazio-temporali che lo rende meno storico e più rispondente a esigenze di tipo narrativo dove salti o incongruenze non creano difficoltà. Svoltata la controprova dell'inchino dei vessilli al cospetto di tutti (1,6) il prefetto invece di essere rassicurato si spaventa e convoca "tutti i giudei" per riferire loro le parole della moglie, tuttavia non si comprende né la convocazione dei giudei poiché erano presenti alla prova, né si dice di un lasso di tempo trascorso dall'evento alla convocazione, o dell'uscita dalla sala di alcuno dei presenti; tantomeno si giustifica lo spavento del funzionario romano dato che appena prima della prova era talmente sicuro dell'inchino dei vessilli da minacciare i primi vessilliferi di tagliare loro la testa qualora le insegne non si fossero piegate al passaggio di Gesù (1,5); alla stessa stregua sembra fuori luogo la nuova convocazione di Gesù (2,2) che pure è già lì, poiché entrato in precedenza (1,6) e non più uscito. Incongruenze da considerarsi tali in un resoconto storico del processo ma non in una riscrittura teatrale dove la scena è unica per cui la contrazione di tempo e spazio è necessaria.

ὁ δὲ πιλάτος ἰδὼν<sup>2</sup> ἔμφοβος<sup>3</sup> γενόμενος ἐζήτησεν<sup>4</sup> ἀναστῆναι ἀπὸ τοῦ βήματος.<sup>5</sup> ἔτι δὲ αὐτοῦ<sup>6</sup> ἐνθυμουμένου ἀναστῆναι ἢ γυνὴ αὐτοῦ ἔπεμψεν πρὸς αὐτὸν<sup>7</sup> λέγουσα: μηδὲν σοὶ καὶ τῷ ἀνθρώπῳ τῷ δικαίῳ τούτῳ:<sup>8</sup> πολλὰ γὰρ ἔπαθον δι' αὐτὸν νυκτός.<sup>9</sup> ὁ δὲ πιλάτος προσκαλεσάμενος<sup>10</sup>

<sup>2</sup> ABC lat, DE omettono.

<sup>3</sup> A(premette καί)BDE, C ἔκθαμβος.

<sup>4</sup> B, C ἐζήτη, A ἐθέλησεν, D ἐβούλετο, vat ven *voluit*, *fabr coepit*.

<sup>5</sup> A(omette ἀπό)BC lat, D omette ἀπὸ τοῦ βήματος.

<sup>6</sup> BC, A αὐτοῦ δέ.

<sup>7</sup> BC lat ἢ γυνὴ ... πρὸς αὐτὸν (B πρὸς τὸν ἡγεμόνα), A ἔπεμψεν ἢ γυνὴ αὐτοῦ πρὸς αὐτόν, D vat ven ἔπεμψεν ἢ γυνὴ αὐτοῦ.

<sup>8</sup> BC ein, AD vat ven *fabr* καὶ (D omette) τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ.

<sup>9</sup> C δι' αὐτὸν νυκτός, E *premette* κατ' ὄναρ, B δι' αὐτὸν διὰ τῆς νυκτός, A δι' αὐτὸν τῇ νυκτὶ ταύτῃ, D *σήμερον* κατ' ὄναρ δι' αὐτοῦ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ.

<sup>10</sup> BC vat ven, A καὶ προσκαλεσάμενος, D ein *fabr* omettono fino a δι' αὐτὸν νυκτός.



τοὺς ἰουδαίους ἅπαντας<sup>11</sup> λέγει αὐτοῖς:<sup>12</sup> οἴδατε ὅτι ἡ γυνή μου θεοσεβής ἐστιν καὶ μᾶλλον ἰουδαίζει σὺν ὑμῖν.<sup>13</sup> λέγουσιν αὐτῷ: ναί οἴδαμεν. λέγει αὐτοῖς ὁ πιλάτος:<sup>14</sup> ἰδοὺ ἔπεμψεν ἡ γυνή μου λέγουσα:<sup>15</sup> μηδὲν σοὶ καὶ τῷ ἀνθρώπῳ τῷ δικαίῳ τούτῳ:<sup>16</sup> πολλὰ γὰρ ἔπαθον δι' αὐτὸν νυκτός.<sup>17</sup> ἀποκριθέντες δὲ οἱ ἰουδαῖοι λέγουσιν τῷ πιλάτῳ:<sup>18</sup> μὴ οὐκ<sup>19</sup> εἴπαμέν<sup>20</sup> σοι ὅτι γόης<sup>21</sup> ἐστίν;<sup>22</sup> ἰδοὺ<sup>23</sup> ὄνειροπόλημα<sup>24</sup> ἔπεμψε<sup>25</sup> πρὸς τὴν γυναῖκά σου.

Dopo aver veduto (ciò) Pilato, colto da spavento, cercò di alzarsi dal tribunale. Mentre questi stava per alzarsi, la moglie sua gli mandò a dire: “Non a te e a quest'uomo giusto,<sup>26</sup> molto infatti ho sofferto a causa sua stanotte”. Allora Pilato chiamati tutti i giudei dice loro: “Sapete che mia moglie è timorata di dio e con voi giudaizza molto”. Gli rispondono: “Sì, sappiamo”. Dice loro Pilato: “Ecco mia moglie mi ha mandato a dire: Non a te e a quest'uomo giusto, giacché molto ho sofferto a causa sua stanotte”. Ma rispondendo i giudei dicono a Pilato: “Non ti avevamo detto che è un mago? Ecco un sogno visionario ha mandato a tua moglie”.

Quando il prefetto vede che le insegne, stavolta tenute dagli uomini scelti dai giudei, si piegano di nuovo all'ingresso di Gesù nel preto-

<sup>11</sup> BE(πάντας) hal copt, AC vat omettono ἅπαντας.

<sup>12</sup> AB lat, C λέγει πρὸς αὐτούς.

<sup>13</sup> E omette σύν.

<sup>14</sup> A omette ὁ πιλάτος.

<sup>15</sup> BCE vat copt ἰδοὺ ἔπεμψεν ἡ γυνή μου (C aggiunge πρόκλα) λέγουσα, A αὕτη ἔπεμψε πρὸς με λέγουσα.

<sup>16</sup> A vat ven μηδὲν σοὶ καὶ τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ.

<sup>17</sup> B διὰ τῆς νυκτός.

<sup>18</sup> A λέγουσιν αὐτῷ.

<sup>19</sup> BC fabr (*numquid non*), A μὴ οὐν, DE omettono μὴ.

<sup>20</sup> AD εἴπομεν.

<sup>21</sup> BCE, A πλάνος, D vat ven μάγος, fabr *maleficus*.

<sup>22</sup> CDE aggiungono quanto riportato in 1,1: καὶ ἐν (E τῷ) βεελζεβούλ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια (C omette ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια) καὶ (C τὰ) πάντα αὐτῷ ὑποτάσσεται (D omette καὶ πάντα αὐτῷ ὑποτάσσεται).

<sup>23</sup> B aggiunge ὅτι καί. Dell'intiera frase ἰδοὺ ... γυναῖκά σου A attesta solo καὶ ὄνειρα πέμπει.

<sup>24</sup> B, C ὄνειρόπεμπα, A ὄνειράτα, E ὄνειρον πεταπόν, D omette.

<sup>25</sup> D aggiunge καί.

<sup>26</sup> “Non avere nulla a che fare [o non t'immeschiare] con quest'uomo giusto”.

rio (ἐκάμφθησαν πάλιν τὰ σίγνα καὶ προσεκύησαν τῷ ἰησοῦ), come era avvenuto in precedenza, si spaventa come fosse un fatto inatteso, nonostante prima sembrasse certo di un siffatto riaccadimento, tant'è che aveva minacciato di morte i signiferi ufficiali qualora le insegne non si fossero inchinate al passaggio di Gesù. Nelle ultime righe del capitolo precedente il redattore aveva allocato quattro rinvii a quel che già era stato raccontato (πάλιν, ἐκ δευτέρου, τὸ πρῶτον, πάλιν), probabilmente per dire quanto caparbia, pervicace fosse la cecità dei giudei di cui il prefetto sembrava convinto, come per altro lo era del fatto che le insegne si sarebbero di nuovo piegate benché passate di mano agli uomini dei giudei. Cionondimeno all'inizio di questo nuovo capitolo l'atteggiamento di Pilato cambia radicalmente: l'interesse non cade più sui giudei e sull'inconsistenza delle loro accuse ma su se stesso; invece di mostrarsi contento e gongolante nel vedere contestata di fatto l'opinione dell'accusa, la vista delle insegne che si piegano da sole nonostante l'opposizione di quelle braccia forti gli genera una paura tale (ὁ δὲ πιλᾶτος ἰδὼν ἔμφοβος γενόμενος) da sentire il bisogno di alzarsi dal tribunale (ἐζήτησαν ἀναστῆναι ἀπὸ τοῦ βήματος). Il mutato atteggiamento del prefetto che passa dalla precedente sicurezza colorata di ironia alla paura e la nuova convocazione dei personaggi già presenti aprono alla possibilità di una fonte diversa alla cui origine potrebbero esserci le stesse narrazioni evangeliche, in particolare quella giovannea. Infatti tra i racconti canonici della passione, alla paura di Pilato fa riferimento solo il testo giovanneo,<sup>27</sup> sebbene in quel caso sia ingenerata dalle parole dei giudei che chiedono il Nazareno sia condannato a morte "perché si è fatto figlio di dio".<sup>28</sup>

L'angoscia e il timore che gli sorgono da dentro, oltre ad accentuare la teatralità della scena, fa crescere nel prefetto la necessità di mettersi in piedi, di sollevarsi da dove si trova, o forse di scendere dal luogo dove è allocato per la mansione specifica di giudicare. Mentre ζητέω indica il tentativo di alzarsi dalla *sella curulis* dove lo inchiodano l'incarico e la responsabilità che questo comporta, forse per sottolineare lo sforzo del giudice di sottrarsi al gravoso impegno di dover giudicare un uomo che

<sup>27</sup> Gv 19,8: ὅτε οὖν ἤκουσεν ὁ πιλᾶτος τοῦτον τὸν λόγον μᾶλλον ἐφοβήθη.

<sup>28</sup> Gv 19,7.

lui stesso ritiene innocente, senza dire se sia riuscito o meno, quasi a voler rimarcare il peso che lo spavento gli ha procurato, il verbo ἀνίστημι è specifico della risurrezione nel NT: come dire che il venir meno al proprio dovere in questo caso più che una colpa si presenta come una rinascita, sottrarsi alla responsabilità di giudicare e dover condannare quell'uomo giusto costituisce una forma di liberazione, naturalmente per il giudice e forse pure per il Nazareno, ma non per il progetto divino cui era stato destinato. Il βῆμα da cui il testo dice che Pilato cerca di sollevarsi in realtà non è la *sella* ma il podio su cui sale (βαίνω) il giudice (o il relatore) e dove è allocata la *sella* e da cui avrebbe dovuto emettere la sentenza, il *rostrum*, la tribuna sopraelevata che permette a chi parla di essere visto e ascoltato meglio;<sup>29</sup> pertanto la sostituzione della *sella* con il βῆμα, dal quale semmai Pilato sarebbe dovuto scendere anziché alzarsi, non fa che ribadire il tentativo di sottrarsi al giudizio, meglio sarebbe dire alla sentenza perché il giudizio l'aveva già espresso abbondantemente al versetto precedente con varie esternazioni nei confronti delle accuse e della loro inconsistenza.

Mentre sta per alzarsi (ἔτι δὲ αὐτοῦ ἐνθυμουμένου ἀναστῆναι) gli arriva addosso un altro carico non certo leggero confezionato dalla moglie che gli manda a dire (ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἔπεμψεν πρὸς αὐτὸν λέγουσα) di non occuparsi di quell'uomo giusto (μηδὲν σοὶ καὶ τῷ ἀνθρώπῳ τῷ δικαίῳ τούτῳ). Il testo non dice come e attraverso chi il messaggio sia stato fatto giungere al marito. Invece è palese l'urgenza: diversamente non si comprende la premura della moglie di far recapitare al marito il messaggio per renderlo edotto circa il proprio sogno nel bel mezzo di un processo, mentre assolve al ruolo di giudice. Al di là della influenza che Procla possa aver avuto sul marito e sul comportamento dello stesso in quell'occasione,<sup>30</sup> quel che salta agli occhi del lettore è la necessità che il messaggio sia giunto a destinazione prima della sentenza poiché riguarda l'inquisito del processo in corso. La donna prova a interferire sul giudizio.

<sup>29</sup> Cf. Aeschin., *Ctes.* 3,207; Isocr., *Pace* (VIII),7; Ps.Dem., *or.* 48,31.

<sup>30</sup> Procla avrebbe seguito l'esempio di altre due donne: Munatia Plancilla e Sextilia rispettivamente mogli di Pisone e Lucio Vitellio, entrambi governatori di Siria, ebbero un ruolo non poco influente sui reciproci mariti (Scopello 2013, 22-23).

Se di Pilato s'è interessata la letteratura di ogni tempo,<sup>31</sup> non minor simpatia tra i cristiani ha riscosso la figura della moglie<sup>32</sup> al seguito del breve riferimento matteano ripreso quasi alla lettera dal nostro<sup>33</sup> e poi elevata agli onori degli altari nei secoli successivi.<sup>34</sup> Battezzata col nome di Claudia Procla (o Procula),<sup>35</sup> c'è addirittura chi opina fosse la figlia di Giulia, figlia di Augusto.<sup>36</sup> A detta di Origene la sua conversione sarebbe contigua al messaggio inviato al marito,<sup>37</sup> alla cui decapitazione, a Roma, dinanzi all'imperatore, avrebbe assistito rallegrandosi al vedere scendere un angelo per raccoglierne la testa.<sup>38</sup> È donna di

<sup>31</sup> Ai commenti dei racconti della passione e agli studi (cf. Bammel 1961; Bond 2008; Hoehner 1992; Maier 1968, Demandt 2012; ecc.) vanno aggiunti alcuni tentativi di riabilitazione in cui la storia è un pretesto per interessi filosofici e letterari: cf. Agamben 2013; Albertazzi 1973; Bulgakov 1973; Caillois 1963; Caldirola 1972; Cascioli 2011; Claudel 2000; Dürrenmatt 1988; France 1980; Grisi 1993; Guarnieri 1939; Gusso 2009; Jori 2013; Linguaglossa 2010; Schiavone 2016; Schmitt 2013; Soldati 2010; Vallone 1989; Vassalli 1998; Vercruyse 2013; ecc.

<sup>32</sup> Thierry 1999; Baudoin 2010; Scopello 2013; Marconi 2022.

<sup>33</sup> Mt 27,19.

<sup>34</sup> Or., *Sch.in Mt* 122; Hil. Pict., *in Mt* 33,1; Agostino oppone Procla a Eva: la prima invita il marito a sottrarsi a una decisione che porta alla morte, la seconda l'aveva incitato ad assumerla (Aug., *Serm.* 150,4). Canonizzata nel VI secolo, è venerata dalla chiesa ortodossa greca che la festeggia il 27 ottobre e da quella ortodossa etiopica che ne anticipa la ricorrenza al 25 giugno, giorno in cui i copti mentovano pure Pilato come santo. Per le tradizioni copta ed etiopica concernenti Pilato cf. Luisier 1996; Peres 2010.

<sup>35</sup> Così il parigino greco 770 (cf. pure Niceph., *Hist.eccl.* 1,30), lat. *Procula*, mentre il nome di Claudia risalirebbe allo Ps. Dexter.: cf. Müller 1885, 5; Fascher 1951, 5-31; Kany 1995[a]; Id. 1995 [b]; Derrett 1979; Gillman 1992; Oepke 1948; Ott 1986. Tra le pagine di letteratura vanno mentovate quelle di Giuseppe Ellero (1912), di Elena Bono (2015), di Gertrud von Le Fort (1993) e di Antoniette May (2009).

<sup>36</sup> Rosadi 1905, 215-217.

<sup>37</sup> Or., *in Mt* 27,19.

<sup>38</sup> La conclusione della *Paradosis* di Pilato recita: "L'arconte troncò la testa di Pilato e un angelo del Signore la prese. Sua moglie, Procla, alla vista dell'angelo giunto a prendere la testa di Pilato ebbe un trasporto di gioia ed emise l'ultimo respiro e così fu sepolta con suo marito Pilato per volere e benevolenza del Signore nostro Gesù Cristo al quale è la gloria del Padre e dello Spirito santo ora e per sempre nei secoli dei secoli Amen" (*Parad.* 10).

fede<sup>39</sup> – e di fegato: la cui immagine verrà ritagliata sul modello delle donne coraggiose<sup>40</sup> – disposta a seguire il marito in ogni dove, non solo lontano dalla capitale ma, secondo tradizione, pure in braccio alla morte.<sup>41</sup> Sebbene Augusto avesse interdetto ai governatori delle province di portarsi le proprie mogli al seguito, nei luoghi da loro amministrati, pur concedendo una visita nei mesi invernali,<sup>42</sup> il divieto venne superato già sotto Tiberio avendo Germanico, figlio adottivo dell'imperatore, portato con sé la moglie Agrippina nelle campagne

<sup>39</sup> Quando il centurione riferì a Pilato quanto successo alla morte di Gesù, il governatore e la moglie ne restarono talmente addolorati che in quel giorno non mangiarono né bevvero (*Act.Pil.* 11,2).

<sup>40</sup> Il redattore di *4Mac* nell'elogiare la madre dei sette fratelli martiri scrive che "ella esortava i figli, ciascuno singolarmente e tutti assieme, a morire per la pietà" (15,12); poi rivolgendosi direttamente a lei: "Non piangesti al vedere le carni dei tuoi figli bruciate le une sulle altre, le mani tagliate l'una sull'altra, le teste abbattute una dopo l'altra" (15,20). Nel prosieguito narra che non si abbandonò a lamenti "ma quasi avesse d'acciaio la mente e rigenerasse tutti i suoi sette figli per l'immortalità, li esortava supplicandoli di morire per la pietà" (16,13). (Kraus Reggiani 1992, 125-133). Aurelio Prudenzio Clemente nel *Peristephanos Hymnus XIV Passio Agnetis*, dopo aver cantato di Agnese l'audacia nel tener testa al giudice e allo sguardo libidinoso di un uomo, narra che abbia gioito alla vista del giustiziere: "Agnese come si vide davanti il truce giustiziere / con la spada sguainata, esultando disse: / O gioia! Viene a me un armigero / folle, spietato, violento. Meglio lui / di un efebo languido e tenero / e molle e tutto intriso di profumi / [...] Sì, sì: è questo l'amante che predilige". (67-74). Mozzato il capo in un sol colpo "svestito l'abito mortale l'anima sua si slancia / e libera balza attraverso l'etere e gli angeli / formano al suo passaggio due candide ali. / Essa contempla la terra sotto i piedi, / osserva di lassù le tenebre lontane / e ride di tutto ciò che il sole aggira con la sua orbita" (91-96) (Bastiansen 2014, 362-365).

<sup>41</sup> In un passo del *Martirio di Pilato*, attribuito a Heryaqos che riporterebbe una storia riferita da Gamaliele, a Pilato che cerca convincere la moglie, mentre Erode li cerca per ucciderli, a fuggire assieme ai figli e a non affliggersi per la sua morte perché muore per colui che è morto per dargli la vita, Procla risponde: "Credi tu di amare Dio più di me? Questo non lo devi credere, perché noi due siamo una sola carne! Così Dio ha detto e in base a questo desidero che non ci separiamo; lo stesso vogliamo i nostri figli e lo stesso tu. O la morte ci raggiungerà insieme oppure vivremo insieme. Questo è il mio desiderio, seguirti dovunque tu andrai" (*M.Pil.* 19-20).

<sup>42</sup> Suet., *Aug.* 24,1-2.

militari di Germania<sup>43</sup> e d'Oriente.<sup>44</sup> Nel 21 Aulo Severo Cecina, già legato, provò a ripristinare una linea politica più rigida a riguardo dei trasferimenti delle mogli, ma al senato, dopo gli interventi contrari di Valerio Messalina e di Druso, la sua proposta non passò.<sup>45</sup> Cionondimeno i commentatori del primo vangelo considerano l'intervento della donna poco più di un intermezzo atto a interrompere il corso dell'azione,<sup>46</sup> la cui funzione ritardante sul piano narrativo dà modo ai capi del popolo di esercitare la propria influenza sulla folla per preparare la scena successiva con la richiesta della liberazione di Barabba e la morte di Gesù. Ruolo ben diverso e di più ampia portata occupa invece negli *Act.Pil.* l'intervento di Procla, con un'autonomia semantica e letteraria propria che impone di relazionarvi sia il marito che i giudei.

Infatti se le parole della donna derivano al nostro dalla narrazione del primo vangelo,<sup>47</sup> differisce però il contesto immediato. Nel passo evangelico la presentazione di Pilato al momento dell'arrivo delle parole della moglie viene fatta con il genitivo assoluto con valore temporale come in *Act.Pil.*, però cambiano i verbi, il luogo, l'allocatione rispetto all'udienza e la situazione psicologica del giudice: là “mentre egli sedeva in tribunale” (καθημένου δὲ αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ βήματος) cioè sul podio e nel ruolo di giudice autorevole, dopo aver interrogato l'imputato, ma in un contesto “benevolo”, mentre offre una concessione ai giudei in coincidenza con la pasqua, dunque presumibilmente all'aperto; nel nostro passo “mentre si stava alzando (dal tribunale)” (ἔτι δὲ αὐτοῦ ἐνθουμουμένου ἀναστῆναι) poiché è spaventato per aver veduto le insegne piegarsi da sole nonostante fossero state affidate alle mani di uomini scelti dai giudei, pertanto era dentro il suo palazzo dove era avvenuta la scena precedente e il processo vero e proprio non era ancora iniziato. Mutate le condizioni personali di Pilato cambia pure la funzione delle parole della moglie. Nell'economia del passo

<sup>43</sup> Tac., *Hist.* 1,40.

<sup>44</sup> Tac., *Hist.* 2,54.

<sup>45</sup> Tac., *Hist.* 3,33-34.

<sup>46</sup> Gnllka 1991, 665-666; Luz 2014, 318-319.

<sup>47</sup> Mt 27,19: “mentre sedeva in tribunale la moglie gli mandò a dire: non avere a che fare con quell'uomo giusto (μηδὲν σοὶ καὶ τῷ τῷ δικάϊω ἐκεῖνω) perché oggi fui molto turbata in sogno per causa sua”.

matteano apparentemente risulta una nota marginale che arriva a destinazione nel mezzo dell'udienza, immediatamente dopo che lo stesso Pilato aveva chiesto all'uditorio chi avesse desiderato fosse liberato, Barabba o Gesù; la richiesta della donna, pur apparentemente insignificante, tuttavia distoglie per un attimo il procuratore permettendo ai capi del popolo di intervenire presso la folla perché richiedesse la liberazione di Barabba. Lasciando spazio ai capi del popolo,<sup>48</sup> involontariamente l'intervento della donna favorisce il percorso verso la decisione finale di lasciare la sorte di Gesù nelle mani dei giudei. Nel nostro passo le parole della donna non sono marginali, ma addirittura ripetute, fatte conoscere agli interlocutori e inserite a mo' di cornice attorno a un botta e risposta del prefetto con i giudei, con tanto di approvazione di questi, sulla simpatia della moglie per la religione ebraica e sul di lei timore di dio. Tutto questo è assente nel passo parallelo del primo vangelo.

Le prime parole di Procla, riprese pressoché alla lettera dal testo matteano in cui suonano inserzione redazionale rispetto alla fonte marciانا,<sup>49</sup> pongono il problema non poco dibattuto della paternità e della forma che ne consegue: ci si chiede cioè se la redazione sia esclusivamente matteana o il primo evangelista l'abbia tratta da una leggenda che circolava nella sua comunità.<sup>50</sup> Lo schema letterario secondo cui una donna mette in guardia il proprio uomo dal compiere un'azione nociva verso terzi o comunque sbagliata<sup>51</sup> si trova applicato frequentemente a donne straniere nei confronti di giudei: nel *Testamentum Iosephi* Menfi, moglie di Potifar, capo dei panettieri, mentre Giuseppe veniva picchiato, manda a dire al marito che il suo giudizio nei confronti del servo era ingiusto;<sup>52</sup> Strack-Billerbeck riportano la

<sup>48</sup> Cf. Luz 2014, 308.

<sup>49</sup> Pure il vocabolario è proprio del primo vangelo: cf. Luz 2014, 309, n.1.

<sup>50</sup> Brown 1999, 909 propende per un tipo di narrazione popolare alla base del passo matteano.

<sup>51</sup> Appian., *Bell. Civ.* 2,115 racconta il sogno di Calpurnia prima della morte di Cesare; cf. Dio, *Hist.Rom.* 44,17,1.

<sup>52</sup> *T.Ios.* 14,1. Derrett 1979 della vicenda narrata nell'apocrifo riprende una tradizione successiva la cui data è incerta, comunque lo scopo delle due donne è non poco diverso: mentre la moglie di Potifar vorrebbe giacere con Giuseppe (*T.Ios.*

vicenda di Ifra Ormuzd che sconsiglia il figlio Shapiur dal punire la famiglia di Raba,<sup>53</sup> Giuseppe Flavio mentova i casi di Poppea di cui fu ospite e che intervenne presso Nerone,<sup>54</sup> di Berenice non ascoltata da Floro,<sup>55</sup> e di Cleopatra<sup>56</sup> e Agrippina<sup>57</sup> le cui suppliche trovarono accoglienza presso i rispettivi mariti.

La medesima formula, propria del linguaggio diplomatico, con leggere modifiche, è adottata in entrambi i testi, matteano (μηδὲν σοὶ καὶ

14,4) gli interessi di Procla sembrano non poco diversi poiché mettono assieme la preoccupazione per le conseguenze che avrebbe avuto il marito da un'eventuale condanna di un imputato innocente e la tutela di quell'uomo a suo giudizio "giusto", pertanto si muoverebbe sia un piano personale-affettivo nel rispetto della fedeltà al marito, sia sul piano sociale ergendosi a paladina della giustizia, sia sul piano religioso – almeno per chi avrebbe adottato pure una siffatta chiave ermeneutica – riconoscendo nell'uomo di cui si sta per celebrare il processo il "giusto" per eccellenza, colui che è giusto e rende giusti, colui grazie al quale la giustizia divina è entrata nella storia.

<sup>53</sup> Strack – Billerbeck 1922, 1302; "(Raba) Aveva ordinato di frustare un ebreo per aver avuto rapporti carnali con una donna persiana e il castigo aveva causato la morte del colpevole. Shapiur, venuto a conoscenza del caso, ordinò una pesante punizione da infliggere a Raba per aver esercitato la giurisdizione penale. Quest'ultimo sembra essere sfuggito alla pena con la fuga, ma la sua casa è stata saccheggiata. Tutte le ulteriori conseguenze di questo evento furono scongiurate da Ifra, la regina madre, che si dice abbia detto a suo figlio: 'Non immischiarti in alcun modo con gli ebrei, perché Dio concede qualunque cosa per cui pregano'. In netto contrasto con il figlio, Ifra-Ormuzd nutriva una predilezione speciale per gli ebrei, e in particolare per gli insegnanti della legge, ai quali a volte concedeva uno sguardo nei recessi più segreti del suo cuore". (Graetz 2000, 602).

<sup>54</sup> Ios., Vit. 16.

<sup>55</sup> Berenice, sorella del re Agrippa, non fu ascoltata dal governatore romano Gessio Floro supplicato di porre fine alla strage del 16 di Artemisio (Ios., Bell. 2,15.1).

<sup>56</sup> Cleopatra, moglie del re Tolomeo, si fece portavoce nei confronti del marito per difendere la causa di Arione ingiustamente fatto imprigionare da Ircano (Ios., Ant. 12,4,8).

<sup>57</sup> Nella controversia tra Giudei e Samaritani questi ultimi ottennero l'appoggio dei liberti di Cesare e avrebbero vinto la causa se non fosse intervenuta Agrippina, moglie dell'imperatore, che persuase il marito a concedere un'udienza ai Giudei: Claudio accolse la supplica, concesse l'udienza, accettò le ragioni dei Giudei e mise a morte Cumano e i capi Samaritani (Ios., Ant. 20,6,3). Per altri casi cf. Schlatter 1933, 773.



τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ) e nostro (μηδὲν σοὶ καὶ τῷ ἀνθρώπῳ τῷ δικαίῳ τούτῳ); formula simile si trova, sebbene posta in forma interrogativa,<sup>58</sup> nel quarto vangelo, sulle labbra di Gesù nel brano delle nozze di Cana lorché il Nazareno si rivolge alla madre che gli aveva comunicato la mancanza del vino (τί ἔμοι καὶ σοί;).<sup>59</sup> Il significato varia dal contesto e dal tono, ma sostanzialmente la congiunzione (καί) va intesa in senso disgiuntivo, per separare le due persone (a volte espresse solo con i pronomi) e sottolinearne la distanza. Il confronto con il passo giovanneo apre prospettive ermeneutiche al testo nostro. Là c'è una relazione di due persone affettivamente legate in cui una comunica all'altra una situazione di terzi; analoga la scena in *Act.Pil.*: la moglie comunica al marito ciò che riguarda un terzo. Là, pur senza l'ufficialità, si suppone, sia dal contesto che dalla risposta del figlio, una implicita richiesta della donna per un intervento di Gesù; nel passo nostro c'è la richiesta ufficiale della donna al marito di non immischiarsi che in realtà, dal giudizio espresso dalla stessa – “giusto” – significa: “intervieni positivamente attraverso l'assoluzione perché l'imputato è un uomo giusto”. Paradossalmente pure gli interventi delle due controparti maschili vanno nella stessa direzione, sebbene agiscano in maniera diversa da come richiesto da entrambe le donne, infatti mentre Gesù, come implicitamente chiesto dalla madre, risolve il problema venutosi a creare nel mezzo del banchetto cambiando l'acqua in vino, Pilato accoglie alla lettera le parole della moglie in quanto non s'immischia nella vicenda dell'imputato nel senso che nell'immediato non pronuncia una sentenza di condanna, ma non ne coglie la volontà poiché lascia che sia condotto a morte. Alla questione ermeneutica in cui la fedeltà letterale può distorcere fino a negare il significato del

<sup>58</sup> Il problema che si pone è relativo al valore dell'interrogativo, se cioè sia reale o retorico, possibili entrambi, sebbene il secondo sia di gran lunga il più gettonato. Cf. Schnackenburg 1973, 461-465.

<sup>59</sup> Gv 2,4. L'espressione (ebr.: *mah-lî wālāk*; gr.: τί ἔμοι καὶ σοί) è attestata in ambito giudaico e giudeo-ellenistico (Gdc 11,12; 2Sam 16,10; 19,23; 1Re 17,18; 2Re 3,13; 2Cr 35,21; Mc 1,24; 5,7; Mt 8,29; Lc 4,34; 8,28; *PesR* 5 [Strack, Billerbeck 1924, 401]; *Epict.*, *Diss.* 1,1-16; 1,22,5; 1,27,3; 2,19,16; *Corp.Herm.* 11,21; cf. pure *Dem.*, *Cor.* 283; *Hdt.*, *Hist.* 5,84; *Isocr.*, *Pace* 43b). Cf. Marconi 2018, 79. Prospettiva ampia del passo giovanneo offre Vercauteren 2005.

pronunciamento,<sup>60</sup> è preferibile seguire lo sviluppo del confronto poiché alla fine, comunque, entrambi raggiungono lo scopo prefissato, l'uno permettendo al banchetto di continuare la festa grazie alla presenza del vino, l'altro permettendo di portare a compimento il processo salvifico attraverso la morte di chi un giorno aveva offerto il vino: il vino di allora è il sangue del banchetto nuovo. A Cana sarebbe andata in scena un'anticipazione simbolica del mistero concluso sul monte calvario. Il redattore nostro, miscelando le citazioni, riscrive i testi ampliandone la portata teologica.

In questa prospettiva ermeneutica aperta dal confronto con l'uso della stessa formula nel quarto vangelo s'allega pure la definizione del personaggio che Procla inquadra con cinque dativi la cui disposizione sottolinea l'attributo posposto al sostantivo, preceduto dall'articolo e seguito dal pronome dimostrativo: τῷ ἀνθρώπῳ τῷ δικαίῳ τούτῳ. L'attributo δίκαιος usato nei confronti di Gesù, rientra nel vocabolario privilegiato del primo evangelista il cui uso, combinato con κατ'ὄναρ pure specifico di Mt, avrebbe convinto Trilling<sup>61</sup> a cogliere la mano del primo evangelista nell'episodio della moglie di Pilato sebbene non escluda che l'inchiostro ove il redattore ha attinto la penna provenga da una tradizione precedente. Se nel primo vangelo è importante che sia una straniera, come lo erano stati i magi ai quali la unisce pure il sogno,<sup>62</sup> e poi lo stesso Pilato,<sup>63</sup> a riconoscere la persona che le autorità e il popolo giudaico attendevano ma non hanno riconosciuto, il riconoscimento del "giusto" rivolto a Gesù è diviso da Mt con il terzo

<sup>60</sup> Caso analogo si svolge sull'Olimpo sebbene in questo caso intervenne l'astuzia di Era, al dire di Agamennone, lorché Zeus, dopo aver annunciato che "oggi Ilitia / curatrice dei parti in luce un uomo / del mio sangue trarrà, che su tutte / le vicine genti stenderà lo scettro" (Hom., *Il.* 19,102-105), Era gli chiede di giurare "Giura o Zeus, il gran giuro che nel vero / fia de' vicini regnator l'uomo ch'oggi / di tua stirpe cadrà fra le ginocchia / d'una madre mortal. Giurollo il nume / senza sospetto, e ne fu pentito" (Hom., *Il.* 19,108-112). Ne fu pentito perché Era fece partorire Nikippe al settimo mese e trattenne il parto di Alcmena: erano state rispettate le parole del marito, ma non la sua volontà.

<sup>61</sup> Trilling 1992, 85-87.

<sup>62</sup> Mt 2,1-10.

<sup>63</sup> Mt 27,24.

evangelista sempre nell'ambito dei racconti di passione: durante il processo nel primo vangelo sono Procla e Pilato a riconoscerlo, in Lc 23,47 è il centurione, tutti romani. Non è improbabile che in un contesto polemico nei confronti del giudaismo ove s'allega *Act.Pil.* non possa essere tenuto in conto pure quest'altro aspetto. Se tuttavia il contesto specifico è relativo a un procedimento penale, l'attributo "giusto" che sulle labbra di Procla, di Pilato e del centurione, cioè di un pagano, significa innocente, non colpevole, in ambito giudaico acquisisce valore teologico poiché la legge stessa è stata data al popolo attraverso Mosè dalla divinità,<sup>64</sup> fino ad assumere una connotazione messianica nel tessuto matteoano,<sup>65</sup> non si può non riconoscere nella riscrittura del redattore nostro un'importanza particolare conferitagli dalla disposizione oltre che dalla tradizione. In definitiva cosa chiede Procla al marito quando lo supplica di non avere a che fare con quest'uomo giusto? Gli domanda di non condannarlo? di assolverlo? O di non pronunciarsi come effettivamente Pilato fa nei vangeli canonici? Sebbene sembra ovvia la prima soluzione il procuratore prende alla lettera le parole della moglie, ma eseguendo alla lettera quella richiesta non ne rispetta la volontà. Ancora una volta siamo dinanzi a una tragedia cui non poco contribuisce l'ermeneutica.

Rispetto agli esegeti moderni che s'accapigliano attorno alla portata teologico-messianica dell'attributo gli autori antichi sembrano più preoccupati di come la moglie di Pilato sia venuta a conoscenza della "giustizia" dell'imputato che il marito dovrebbe giudicare: la risposta secondo alcuni andrebbe cercata nella sua santità,<sup>66</sup> sebbene la motivazione che la donna stessa adduce nella seconda parte della sua missiva parli solo della grande sofferenza che l'uomo le ha provocato durante la notte (πολλὰ γὰρ ἔπαθον δι' αὐτὸν νυκτός). Come nella richiesta iniziale, pure nella spiegazione (γάρ) il cambiamento è ridotto rispetto al passo matteoano da cui cava l'espressione, limitato alla sostituzione del giorno con la

<sup>64</sup> Schrenk 1966; Spicq 1988, 367-403.

<sup>65</sup> Sand 1986, 553 e Gnilka 1991, 666 ammettono che a proposito della designazione messianica del "giusto" vi possa essere un riferimento a passi profetici in cui si annuncia la venuta di colui che deve portare la giustizia (Is 9,6; 11,4-5; 16,5; Ger 23,5-6; 33,15). L'ipotesi è contestata da Luz 2014, 318.

<sup>66</sup> Crisostomo, Teofilatto, ecc.

notte e alla soppressione del sogno: per il primo vangelo la donna ha avuto un sogno durante il giorno che l'ha fatta molto soffrire (πολλὰ γὰρ ἔπαθον σήμερον κατ' ὄναρ δι' αὐτὸν), per *Act.Pil.* molto ha sofferto durante la notte per causa di quell'uomo. Il sogno mentovato dall'evangelista non poteva non rievocare al proprio lettore il sogno che avevano condotto sulla buona strada sia Giuseppe che i magi.<sup>67</sup> Alla stregua dei magi<sup>68</sup> e della cananea<sup>69</sup> pure qui è una straniera a riconoscere quanto i giudei non riescono.<sup>70</sup> Quel che Mt non esplicita e che non sempre l'esegesi ha evidenziato è il fatto che mentre lo riconosce giusto da' una svolta al processo permettendo ai capi del popolo, con la sua interruzione, di alzare la folla per chiedere la morte del Nazareno e la liberazione di Barabba. Distante nelle intenzioni ma non nel risultato finale dal comportamento di Giuda che riconosce giusto il Nazareno dopo averlo tradito.<sup>71</sup> Tutti questi riferimenti resterebbero assenti nel passo apocrifto. Di qui il problema dell'assenza del sogno: se il sogno era così carico di rimandi, oltre ad aver suscitato sempre tanto interesse,<sup>72</sup> perché il redattore nostro l'ha taciuto mentre era presente nella sua fonte? Dire che *Act.Pil.* sottenda la visione onirica – per altro mentovata nel versetto successivo dagli stessi giudei in risposta alle parole di Pilato – perché si riferisce espressamente alla notte, quindi al contesto temporale più preciso rispetto alla fonte matteana, non solo non è sufficiente, ma rende ancora più problematica la sottrazione. Nelle cinque attestazioni precedenti alla nostra, concentrate nei racconti dell'infanzia di Mt, il sogno viene inviato dalla divinità. Di origine divina lo riconoscono pure gli apocrifi<sup>73</sup> e

<sup>67</sup> Nel NT specifico della scrittura matteana κατ' ὄναρ, oltre che sulle labbra della moglie di Pilato, si ritrova solo nei vangeli dell'infanzia (Mt 1,20; 2,12.13.19.22).

<sup>68</sup> Mt 2,1-2.

<sup>69</sup> Mt 15,21-28.

<sup>70</sup> Bonnard 1970, 397.

<sup>71</sup> Mt 27,4.

<sup>72</sup> Sul sogno nel mondo antico cf. Saporetti 1996; Guidorizzi 2013.

<sup>73</sup> Assente nell'AT κατ' ὄναρ torna quattro volte negli Apocrifi dell'AT, una volta nella *Vita di Adamo ed Eva* (*Adae* 2,2) in cui Eva racconta ad Adamo cosa ha visto in sogno, e tre nella *recensio brevior* del *Testamentum Abrahæ* (in 4,16 il Signore comanda Michele di inviare a Isacco in sogno la notizia della morte di Abramo; in 7,4.5 Abramo chiede a Isacco cosa ha visto in sogno e il figlio risponde come in sogno s'è visto raffigurato).

buona parte della tradizione patristica,<sup>74</sup> mentre un'altra parte opina che il sogno di Procla sia stato inviato dal diavolo per impedire la morte salvifica di Gesù.<sup>75</sup> Nel nostro caso è evidente come il sogno mostri tutta la sua tremenda ambiguità perché se dal punto di vista umano la donna mostra intuito oltre che rispetto della legge nel riconoscere giusto l'imputato, e solidarietà nei confronti di un povero disgraziato che ha tutta la folla contro, e attenzione e affetto nei confronti del marito, per cui da questa prospettiva la potremmo definire una donna intelligente, saggia e umanamente molto attenta, dal punto di vista meramente religioso se lei fosse riuscita a far assolvere Gesù si sarebbe opposta al piano salvifico divino. Credo questa doppia verità, colta molto bene dalla spaccatura della tradizione patristica possa essere stata alla base dell'assenza del riferimento esplicito al sogno. Cionondimeno gli incubi o qualcosa di analogo che ha causato la molta sofferenza a Procla credo si debba pur prevedere. Né pare improbabile che nella prospettiva matteana la stessa ambiguità del sogno della moglie possa essere stata la causa del rifiuto di Pilato di contaminarsi col sangue innocente,<sup>76</sup> e quindi di non emettere una sentenza lasciando di fatto Gesù in mano ai giudei.

Tra le non poche domande inevase c'è pure quella relativa alla causa diretta della sofferenza di Procla: cosa l'abbia fatta così tanto soffrire di preciso non viene detto; che sia un sogno premonitore va desunto dal contesto, ma sul contenuto di quel sogno si possono fare solo illazioni: le sofferenze di Cristo? la condanna di un uomo giusto? le conseguenze funeste che sarebbero derivate al marito da tale condanna? Le responsabilità sue che, necessitata ad avvisare il marito, avrebbe contribuito alla condanna del giusto? ovvero tutte assieme queste risposte che fanno di Procla una figura altamente tragica, perciò stesso degna di uno spazio decisamente maggiore rispetto alla fonte matteana. A tutto ciò va aggiunto il procedere molto ben cadenzato delle accuse che hanno al centro proprio la moglie del prefetto. In *Act.Pil.* 1,1 dinanzi a Pilato i sinedriti espongono con questo ordine tre accuse

<sup>74</sup> Origene, Gerolamo, Agostino, Crisostomo, Ambrogio, Teofilatto, Bruno di Segni, Erasmo, Calvino, ecc.

<sup>75</sup> Beda, Dionigi il certosino, Rabano Mauro, Bernardo di Chiaravalle e Lutero. Per la bibliografia del testo medievale cf. Gounelle – Izydorczyk 1997; Id. 2000.

<sup>76</sup> Mt 27,24-25. Propende per questa tesi pure Scopello 2013.

contro Gesù assente: di millantare figliolanza divina, di violare il sabato con guarigioni, di essere un mago. Un capitolo dopo Procla manda a dire al marito di non avere a che fare con quell'uomo giusto a causa del quale la notte precedente ha sofferto. Il prefetto riferisce la notizia a tutti i presenti tra i quali c'è pure Gesù, e i giudei rispondono che gli avevano già detto che è un mago. Pilato chiede all'imputato di rispondere alle accuse. Dopo la risposta di Gesù i capi dei giudei lo accusano direttamente di essere nato da fornicazione, di aver causato con la sua nascita una strage di innocenti e di avere una famiglia invisa alla gente del posto per cui è dovuta scappare in Egitto: tre accuse come all'inizio, con alcune modifiche. Ma ciò che sembra emergere è il percorso circolare delle accuse: finisce al punto di partenza, alla nascita; comincia con l'assenza dell'imputato e finisce con le accuse rivolte direttamente all'interessato, a metà strada c'è il sogno della donna che scatena una reazione a catena in cui si riavvolge la narrazione di un processo appena iniziato ma nel cui *incipit* mette in mostra una regia perfetta e spettacolare, una capacità di organizzare la narrazione che in questa fase pone al centro una figura femminile cui la fonte mattea aveva appena accennato, giusto in onore alla tradizione. In tale prospettiva e da siffatta immagine della moglie del prefetto trae una prima risposta pure il problema del destinatario del sogno: perché alla moglie anziché direttamente a Pilato? Un altro motivo è scritto nella tradizione di donne famose le cui visioni oniriche hanno una valenza premonitrice: s'è già detto del sogno di Calpurnia che precede la morte di Cesare riportata da Appiano<sup>77</sup> mentre Giuseppe Flavio narra quello di Glafira la quale, dopo averlo raccontato ad alcune sue intime (le era apparso Alessandro, il primo marito, a rimproverarle l'infedeltà avendo sposato in terze nozze il cognato, Erode Archelao) morì.<sup>78</sup>

Alla missiva di Procula Pilato risponde portando a conoscenza i propri interlocutori di quanto ricevuto. Però, probabilmente, per evitare che le parole della donna venissero contestate dai giudei poiché esprimevano un

<sup>77</sup> Appian., *Bell. Civ.* 2,115.

<sup>78</sup> Ios., *Bell.* 2,7,4 in sogno il primo marito gli avrebbe detto: "Ti sarebbe dovuto bastare il matrimonio in Africa [con Giuba II] ma tu non ancora contenta torni nella mia casa dopo aver preso un terzo marito che per di più, sciagurata, è mio fratello. Io però non sopporterò l'offesa e ti prenderò con me anche se non vorrai".

giudizio opposto alle loro intenzioni, le fa precedere da una forma di *captatio benevolentiae* ricordando agli stessi quanto la moglie fosse timorata di Dio e come avesse in simpatia la religione giudaica. La presentazione della persona prima della sua opinione ottiene i risultati sperati, infatti l'uditório conferma l'elogio che Pilato fa della moglie. L'ingresso avviene di nuovo tramite una convocazione dei giudei (προσκαλεσάμενος) come se questi fossero estranei alla scena: al modo d'introdurre abituale del redattore, nel caso specifico si aggiunge la totalità dei giudei (τοὺς ἰουδαίους ἅπαντας) espressa con l'enfasi dell'attributo posposto al sostantivo quasi a voler sottolineare il consenso unanime circa le parole del governatore relative alla moglie. A tale conoscenza fa appello il verbo (οἴδατε) con cui inizia il discorso che rammenta due aspetti dell'atteggiamento religioso della moglie particolarmente graditi agli interlocutori: è timorata di Dio (ἡ γυνή μου θεοσεβής ἐστίν) e nutre profonda simpatia nei riguardi del giudaismo (μᾶλλον ἰουδαίζει σὺν ὑμῖν). Lo scopo è chiaramente quello di creare consenso attorno alla moglie perché le sue parole trovino credibilità e siano accolte. Perciò la definisce anzitutto con un vocabolo che cava dai numerosi composti di θεός che la indica come devota per eccellenza, affidandole la qualifica che più di ogni altra pertiene al giudeo il quale si ritiene depositario dell'unica vera religione, nonostante la LXX usi raramente l'aggettivo<sup>79</sup> o il sostantivo astratto θεοσεβεία,<sup>80</sup> preferendo tradurre i termini ebraici corrispondenti con φόβος θεοῦ (κυρίου).<sup>81</sup> Ancor più rara la presenza nel NT dove compaiono entrambi una sola volta.<sup>82</sup> Invece è frequente in Giuseppe e Aseneth<sup>83</sup> in cui diventa un termine quasi tecnico "usato per indicare i giudei che venerano il solo e unico Dio e osservano modelli etici adeguati".<sup>84</sup> Ora nella pietà di Procla proclamata dal marito a questa maturata convinzione s'aggiunge pure un'eco nota alle orecchie dei giudei che nell'espressione θεοσεβής ἐστίν riconoscono la voce di Giuditta che

<sup>79</sup> Es 18,21; Gdt 11,17; Gb 1,1.8; 2,3; 4Mac 15,28; 16,11.

<sup>80</sup> Gen 20,11; Gb 28,28; Sir 1,24; Bar 5,4; 4Mac 7,6.26; 15,28; 17,15.

<sup>81</sup> Bertram 1968.

<sup>82</sup> Gv 9,31 (θεοσεβής); 1Tm 2,10 (θεοσεβεία).

<sup>83</sup> Asen. 4,7; 8,5.6.7; 21,1; 23,9.10.12.12.12; 28,5.7; 29,3.3. Negli pseudepigrafi greci dell'AT l'attributo si trova pure in *T.Neph.* 1,10 e in *Arist.* 179,3.

<sup>84</sup> Così Burchard 1985, 206 riportato da Maggiorotti 2000, 468.

dinanzi ad Oloferne si dichiara tale, serva devota del proprio Dio.<sup>85</sup> Questo retroterra costituisce una base stabile su cui poggiare la seconda definizione che accosta in maniera ancora più esplicita la donna romana, moglie del funzionario imperiale, al popolo e alla tradizione religiosa giudaica: μάλλον ἰουδαΐζει σὺν ὑμῖν. Il verbo ἰουδαΐζειν è molto raro: nell'AT ricorre solo in Est 8,17 dove si narra come dopo la pubblicazione dell'editto di Artaserse che concedeva libertà e pace agli ebrei angariati da Aman e il potere a Mardocheo "per paura dei giudei molti degli altri popoli si facevano circoncidere e diventavano giudei (ἰουδαίζον)". Negli pseudepigrafici greci dell'AT si trova solo in Theodoto che racconta la vendetta di Giacobbe e dei suoi figli nei confronti del figlio di Emmor che aveva fatto violenza a Dina: alla richiesta di Emmor di far unire in matrimonio il figlio con Dina, Giacobbe rispose che non l'avrebbe concesso se "tutti gli abitanti di Sichem non si fossero circumcisi e non fossero vissuti alla maniera dei giudei (ἰουδαίσαι)".<sup>86</sup> Emmor li convinse ma gli era sfuggito il tranello che si nascondeva dietro la richiesta dell'ebreo. Nel NT è attestato unicamente sulle labbra di Paolo che rimprovera a Pietro il cambio di atteggiamento dopo l'arrivo ad Antiochia di alcuni cristiani legati a Giacomo: "Se tu giudeo vivi da pagano e da giudeo come puoi costringere i pagani a vivere alla maniera dei giudei (ἰουδαΐζειν)?"<sup>87</sup> L'uso che il nostro passo fa del verbo assomiglia più alle ultime due citazioni anziché alla prima: infatti dalla frase non si evince che Procla sia diventata giudea ma che divida con loro molti aspetti della vita alla maniera giudaica o più genericamente che abbia in simpatia la maniera di vivere dei giudei. Giuseppe Flavio riporta che ai tempi di Nerone le mogli degli uomini violentemente antiggiudaici di Damasco "con poche eccezioni avevano tutte abbracciato la religione giudaica".<sup>88</sup> La stessa Poppea, moglie di Nerone, timorata di Dio, intercede a favore dei giudei.<sup>89</sup> Tra le nobildonne romane attratte dal giudaismo – a tal punto che in questo caso si convertì – va mentovata Fulvia, moglie di uno dei tre figli di Gaio Senzio Saturnino, legato di Augusto in Siria dal 9 al 7 a.C.<sup>90</sup> Accettata

<sup>85</sup> Gdt 11,17.

<sup>86</sup> Eus., *Praep.ev.* 9,22,5.

<sup>87</sup> Gal 2,14.

<sup>88</sup> Ios., *Bell.* 2,20,2.

<sup>89</sup> Ios., *Ant.* 20,8,11.

<sup>90</sup> Ios., *Ant.* 18,3,4-5.



questa interpretazione del verbo resta da chiarire in cosa consista questa vita alla maniera giudaica e l'uso di μάλλον. Per una maggiore precisione circa il vivere alla maniera dei giudei, credo possano servire quale punto di riferimento le citazioni suesposte che estendono il campo dalla pietà religiosa all'etica, ambiti che nella storia del popolo ebraico non erano disgiunti. Quanto invece all'avverbio sembra avere una doppia funzione: nella frase μάλλον è retto da ἰουδαΐζει e serve a enfatizzare la vicinanza tra la donna e i giudei; nel contesto più ampio suona come riscrittura della frase, della quale riproduce la fattura (μάλλον + verbo / πολλά + verbo), con cui la donna aveva motivato la propria richiesta al marito. Pilato imita in qualche modo Procla nell'atteggiamento del richiedente: lei s'era rivolta a lui, ora lui si rivolge ai giudei. Nel giro di un amen Pilato è transitato dall'ironia e dal velato disprezzo verso i giudei e le loro accuse nei confronti del Nazareno alla necessità di cercare il loro consenso senza che sia avvenuto nulla di particolare se non un fenomeno strano quale l'inchino delle insegne al passaggio di Gesù, ma che per altro già il governatore s'aspettava, almeno dobbiamo dedurlo dalle sue parole rivolte ai signiferi suoi. Se ad altro non si può imputare una tale trasformazione è giocoforza supporre che non poco deve aver influito una pluralità di fonti.

Allo οἶδατε con cui Pilato aveva interpellato i giudei, essi rispondono con ναί οἶδμεν: come il prefetto aveva invitato i suoi interlocutori a prendere atto di quanto sapevano per aver potuto constatare *de visu* (οἶδα perfetto secondo di ὁράω), essi non possono che confermare perché sanno per aver visto il comportamento della moglie. Questa conferma era importante per il prefetto perché costituiva il terreno su cui poter fondare la disponibilità degli interlocutori nei confronti delle parole della moglie, perché potessero essere accolte positivamente in quanto erano uscite dalle labbra di una persona che ha simpatia per la religione giudaica.

Incoraggiato da tale assenso Pilato rivela ai presenti le parole della moglie introducendole con la forma della comunicazione ricevuta: attraverso chi non viene detto, se un servo o un soldato, Procla gli ha fatto pervenire un messaggio orale (ἔπεμψεν ἡ γυνή μου λέγουσα), quindi ripete le parole della donna nella identica formulazione con cui le ha ricevute (μηδὲν σοὶ καὶ τῷ ἀνθρώπῳ τῷ δικαίῳ τούτῳ: πολλὰ γὰρ ἔπαθον δι' αὐτὸν νυκτός). Però il prefetto non ha fatto i conti con le possibilità dell'ermeneutica. Tuttavia prima di affrontare l'interpretazione offerta dai giudei alle parole di Procla è opportuno fare attenzio-

ne alla fattura di questa seconda parte del breve dialogo ove si propone una forma vagamente chiasmica che oppone le parole del prefetto a quelle dei suoi interlocutori: la prima parte dell'intervento di Pilato (ἰδοὺ ἔπεμψεν ἡ γυνή μου) ha una corrispondenza negativa nella seconda dei giudei (ἰδοὺ ὄνειροπόλημα ἔπεμψε πρὸς τὴν γυναῖκά σου), la seconda del funzionario romano (λέγουσα: μηδὲν σοὶ καὶ τῷ ἀνθρώπῳ τῷ δικαίῳ τούτῳ, πολλὰ γὰρ ἔπαθον δι' αὐτὸν νυκτός) trova riscontro oppositivo nella prima degli accusatori (μὴ οὐκ εἴπαμέν σοι ὅτι γόης ἐστίν;). Interessante è l'abilità di contestare senza scontro di cui danno prova i giudei in queste poche righe. Dalla struttura si evince un'organizzazione della risposta che si propone antitetica alle parole del prefetto e a quelle della moglie riportate dallo stesso senza che venga espressa una sola critica a quanto detto, direttamente e/o indirettamente, dai due. Rispetto alle parole di Procla riferite dal marito i giudei non solo non le contestano ma le assumono facendole servire alla loro causa. L'abilità ermeneutica dei giudei consiste nello spostare l'attenzione dal contenuto delle parole alla visione, da quanto la donna ha mandato a dire al marito al fatto che la donna abbia avuto un sogno (ὄνειροπόλημα ἔπεμψε πρὸς τὴν γυναῖκά σου). Infine rispetto al prefetto ottengono una rivincita sulle sconfitte precedenti richiamando attraverso l'interrogativa retorica ulteriormente enfatizzata dal doppio negativo che l'introduce (μὴ οὐκ εἴπαμέν σοι ὅτι γόης ἐστίν;) quanto già espresso nel primo capitolo lorché, mentovando le guarigioni, avevano sostenuto che l'imputato è un mago. Rispetto a quanto affermato in precedenza resta l'accusa ma viene ampliata la prova: là era limitata alle guarigioni di sabato, qui s'allarga pure al sogno che ha fatto soffrire la moglie. Però mentre nell'occasione precedente Pilato aveva ribattuto prontamente, qui nemmeno prova a replicare.

## 2. Dialogo con Gesù (v.2)

A restare umiliato questa volta è Pilato che non trova risposta da opporre alle parole dei giudei i quali si sono presi la rivincita su un funzionario completamente trasformato rispetto al capitolo precedente in cui con ironia riusciva a mettere in difficoltà il proprio interlocutore. Ora, con il richiamo degli anziani a quanto avevano già espresso, il nostro s'è giocato tutto il credito precedentemente accu-

mulato nei confronti dei giudei, per cui non gli resta che chiedere conto delle accuse direttamente all'imputato il quale tuttavia non conosce ciò di cui lo si accusa, se non che fosse un mago che ha fatto soffrire in sogno la moglie del prefetto la quale però dichiara che è un uomo giusto. Quanto meno nel testo non si dice che all'interessato fossero state riferite le accuse prodotte in precedenza e che solo in seguito gli verranno contestate direttamente. Invece è palese lo smarrimento del prefetto: probabilmente dopo aver incassato l'assenso dei giudei nei confronti della pietà della moglie non s'aspettava che gli venisse rinfacciato quanto gli stessi avevano detto in precedenza del Nazareno e che il prefetto aveva contestato facilmente, con l'aggiunta di un pizzico d'ironia. Ancor più grave, poi, era il fatto di aver messo il sedere nelle pedate, s'era andato a chiudere in un vicolo cieco dal quale ormai non poteva uscire se non con l'aiuto dell'imputato chiedendo che si scagionasse da solo dalle accuse delle quali conosceva solo l'ultima, quella di essere un mago che ha fatto tribolare in sogno la moglie del prefetto; accusa per altro giunta indirettamente perché le parole dei giudei erano rivolte a Pilato, sebbene si riferissero a Gesù.

ὁ δὲ πιλάτος προσκαλεσάμενος τὸν ἰησοῦν λέγει αὐτῷ.<sup>91</sup> τί οὗτοί<sup>92</sup> σου καταμαρτυροῦσιν;<sup>93</sup> οὐδὲν λαλεῖς;<sup>94</sup> ὁ δὲ ἰησοῦς ἔφη.<sup>95</sup> εἰ μὴ εἶχον<sup>96</sup> ἐξουσίαν οὐδὲν ἄν<sup>97</sup> ἐλαλοῦσαν.<sup>98</sup> εἷς γὰρ ἕκαστος<sup>99</sup> ἐξουσίαν ἔχει τοῦ στόματος αὐτοῦ<sup>100</sup> λαλεῖν ἀγαθὰ τε καὶ<sup>101</sup> πονηρά: αὐτοὶ ὄψονται.<sup>102</sup>

<sup>91</sup> BCD (D τότε ὁ πιλάτος), A ὁ δὲ πιλάτος λέγει τῷ ἰησοῦ.

<sup>92</sup> B τί οὔτι, D τοιοῦτι

<sup>93</sup> CE, D οὐκ ἀκούεις σε καταμαρτυροῦσιν, B καταμαρτυροῦσίν σου.

<sup>94</sup> BC(λέγεις)E, D καὶ οὐδὲν ἀποκρίνη λόγον, A τί οὐ λαλεῖς ὑπὲρ ὧν σου καταμαρτυροῦσιν.

<sup>95</sup> A, D ἔφη αὐτῷ ὁ ἰησοῦς, B εἶπεν, CE ἀποκρίθη.

<sup>96</sup> B εἶχαν, A aggiunge οὔτοι.

<sup>97</sup> A, B οὐκ ἄν, C omette ἄν.

<sup>98</sup> BDE, AC ἐλάλουν.

<sup>99</sup> B, E εἰ γὰρ ἕκαστος, A ἕκαστος γάρ (omette εἷς), CD omettono γάρ.

<sup>100</sup> E τοῦ ἰδίου στόματος.

<sup>101</sup> C omette τε.

<sup>102</sup> C omette.

Allora Pilato chiamato Gesù gli domanda: “Cosa attestano di te costoro? Dici nulla?”. Allora Gesù rispose: “Se non avessero potere nulla direbbero. Ciascuno, infatti, ha potere con la propria bocca, di dire il bene e il male. Vedranno loro!”.

Alle parole dei giudei il funzionario romano non controbatte come aveva fatto in precedenza ma, dopo aver causato l'interlocuzione, si nasconde dietro l'imputato chiedendogli di rispondere: d'altronde l'accusa riguardava Gesù, sebbene le parole fossero rivolte al prefetto il quale convoca il Nazareno già lì dinanzi a lui. La ripetitività assillante e spesso superflua del verbo *προσκαλέω* se può essere interpretata come un segnale di certa povertà lessicale dovuta al carattere popolare della narrazione non è escluso venga a sottolineare, proprio perché ha sempre Pilato come soggetto, l'andamento pressoché liturgico dell'azione processuale, offrendo al contempo una sponda alla presunzione giudaica dell'autore che imiterebbe l'incedere letterario proprio di quel contesto culturale.

Convocato di nuovo, nonostante il Nazareno fosse già presente nella sala dove si sta svolgendo l'udienza, pertanto non poteva non aver ascoltato l'accusa indiretta di magia (“Non ti avevamo detto che è un mago? Ecco un sogno visionario ha mandato a tua moglie”) mentovata dai giudei al prefetto, ora dallo stesso l'imputato è invitato direttamente a rispondere. Le domande del funzionario, due di seguito, sono tratte dal racconto matteo della passione: ai falsi testimoni che accusano Gesù dinanzi al Sinedrio di aver detto di distruggere e ricostruire il tempio in tre giorni il sommo sacerdote chiede all'imputato οὐδὲν ἀποκρίνη; τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν; (“Non rispondi nulla? Cosa testimoniano costoro contro di te?”).<sup>103</sup> In quell'occasione il Nazareno non rispose nulla, mentre qui risponde ma in maniera generica, ovvero non propriamente alla domanda circa il fatto di essere o non essere un mago. D'altronde non poteva negare di esserlo o quanto meno di esserlo stato! Avrebbe potuto aggiungere di non essere stato un cattivo mago: aveva guarito dalle malattie, ridato la vista, fatto camminare gli storpi, caccia-

<sup>103</sup> Mt 26,62 a sua volta trae da Mc 14,60 (οὐκ ἀποκρίνη οὐδὲν; τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν;); meno raffinato nella costruzione (cf. οὐκ iniziale e la posposizione di οὐδὲν rispetto al verbo). Cf. pure Mt 27,13; più distante è Gv 19,9. Invece la prima parte della risposta del Nazareno suona lontana eco di Gv 19,20-21 sebbene le parole siano indirizzate a persone diverse.

to i demoni, risorto i morti ... e che questi benefici fossero state le accuse addotte al prefetto dai sinedriti lui non sapeva, non avendo assistito al dialogo iniziale dei rappresentanti del Sinedrio con Pilato, né alcuno gliel'aveva riferite. Forse lo poteva immaginare, viste le polemiche che i miracoli compiuti di sabato avevano causato con le autorità. Tuttavia anziché di sé, l'imputato al prefetto parla di chi lo accusa, invece che al τὶ della domanda di Pilato risponde all' οὐτοί: ulteriore prova di abilità ermeneutica, in questo caso di Gesù che sposta l'attenzione dal fatto di cui si accusa alle persone che lo accusano. Mentre nel primo capitolo il funzionario romano aveva dato prova di saper controllare perfettamente il proprio interlocutore, in questo nuovo capitolo, in poche righe, è già la seconda volta che resta spiazzato dall'altrui interpretazione.

In realtà, proprio perché si riferiscono ai suoi detrattori e a quel che essi dicono di lui, le parole del Galileo riguardano pure se stesso, benché in forma indiretta, ma non meno efficace. La risposta, che chiama in causa la libertà e la responsabilità personale su quanto ciascuno – nel caso specifico i suoi accusatori – dice in base al potere che ha e ha il potere di dire, è complessa. Costituita di un'ipotesi dell'eventualità, della sua spiegazione e di conclusione (αὐτοὶ ὀψονται), le parti esterne, con i verbi in terza persona plurale, sono rivolte direttamente ai giudei che l'accusano e che ne costituiscono il soggetto, mentre la spiegazione con il soggetto al singolare ha una portata universale. Il contenuto è costituito dal potere della parola: la doppia presenza di ἐξουσία riferito al λαλεῖν rende chiaro fin da subito cosa pensi il nostro delle accuse che gli sono state rivolte e l'uso che fa della lingua chi gliel'ha rivolte: abusano della parola grazie al loro potere che a sua volta esercitano con la parola. La tradizione sapienziale giudaica e giudeocristiana non poco ha investito sul tema<sup>104</sup> con il quale il redattore nostro introduce il primo intervento di Cristo nel processo che lo riguarda, nonostante non abbia riscontro nei racconti canonici della passione. L'ipotesi pone rapporto di causalità diretta tra “avere potere” e la possibilità di parlare (εἰ μὴ εἶχον ἐξουσίαν οὐδὲν ἐλαλοῦσαν) per cui i capi dei giudei, con cui poi si rapporterà Gesù, non avrebbero avuto la possibilità di dire quel che hanno detto se non avessero avuto il potere. Non si dice precisamente quale sia il contenuto del loro

<sup>104</sup> Sir 5,13-14; 20,8; 23,12; 37,18; Pr 8,21; 10,19; 15,4; Gc 1,19-27; 3,1-12; ecc.

λαλεῖν, ma il contesto lascia supporre che si riferisca all'accusa contro il Nazareno della quale non viene espresso un giudizio palese sebbene l'avverbio negativo che lo precede (οὐδέν) la indichi una menzogna, infatti non occorre nessun potere per dire la verità o il bene di qualcuno, mentre lo necessitano la menzogna e la calunnia. Tutto ciò dovrebbe essere dimostrato dalla spiegazione successiva (γάρ) che invece allarga il discorso proponendo pure il rovescio di quanto appena sostenuto: non più la possibilità di parlare offerta dal potere, ma il potere della parola dato a ciascuno di dire il bene e il male (εἷς γὰρ ἕκαστος ἐξουσίαν ἔχει τοῦ στόματος αὐτοῦ λαλεῖν ἀγαθὰ τε καὶ πονηρά). La conclusione di nuovo rivolgendosi ai giudei li rende responsabili delle proprie parole (αὐτοὶ ὄψονται). L'uso del verbo ὁράω qui ha un valore traslato il cui significato va nella direzione riflessiva di "se la vedranno loro" nel senso che dovranno rispondere – di qui la responsabilità individuale – delle accuse che hanno proferito, sebbene non venga detto né quando né a chi.

### 3. Le accuse (v.3)

Chiamati direttamente in causa dalle parole del Nazareno gli anziani dei giudei rispondono immediatamente e direttamente all'interessato, introducendo la requisitoria con la ripresa della stessa ultima sua parola, verbo (ὁράω) e tempo (futuro), però con una variazione ermeneutica, conferendo al vocabolo un senso diverso da quello inteso dal loro interlocutore. Le parole di Gesù hanno acceso la miccia sulle labbra e nel cuore degli anziani dei giudei che squadernano direttamente all'interessato pure le imputazioni che gli avevano contestato in sua assenza dinanzi al prefetto, in particolare la prima, compresa delle conseguenze da essa derivate: i primi due motivi accusatori coinvolgono direttamente la sua nascita (viene ripetuto γεννάω e γέννησις) il terzo riguarda la fuga in Egitto.

ἀποκριθέντες δὲ οἱ πρεσβύτεροι τῶν ἰουδαίων<sup>105</sup> λέγουσιν τῷ ἰησοῦ: τί ἡμεῖς ὀψόμεθα;<sup>106</sup> πρῶτον<sup>107</sup> ὅτι ἐκ πορνείας γεγέννησαι,<sup>108</sup> δεύτερον<sup>109</sup> ὅτι

<sup>105</sup> BDE lat, C οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ τῶν ἰουδαίων, A οἱ ἰουδαίοι.

<sup>106</sup> BC ὀψώμεθα.

<sup>107</sup> E aggiunge μέν.

<sup>108</sup> AB ἐγεννήτης.

<sup>109</sup> B aggiunge δέ.

ἡ σὴ γέννησις<sup>110</sup> ἐν βηθλεὲμ νηπίων<sup>111</sup> ἀναίρεσις γέγονεν,<sup>112</sup> τρίτον ὅτι ὁ πατήρ σου ἰωσήφ καὶ ἡ μήτηρ σου μαριάμ<sup>113</sup> ἔφυγον εἰς αἴγυπτον,<sup>114</sup> διὰ τὸ μὴ ἔχειν αὐτοὺς παρρησίαν<sup>115</sup> ἐν τῷ λαῷ.<sup>116</sup>

Rispondendo allora gli anziani dei giudei dicono a Gesù: “Che cosa noi vedremo? primo che sei nato da fornicazione; secondo che la tua nascita a Betlemme fu causa di strage di bambini; terzo che tuo padre Giuseppe e tua madre Maria fuggirono in Egitto perché essi non avevano la fiducia del [nel] popolo”.

La risposta del Nazareno alla domanda di Pilato suscita la reazione dei giudei che elencano contro di lui tre capi d'imputazione spudoratamente pretestuosi. È interessante anzitutto notare sia il ricorso costante a numerazioni più o meno accentuatamente simboliche (qui il 3, in altre occasioni il 7, il 12 ecc.), sia l'uso particolare del δέ: nonostante il contesto dibattimentale interno a un processo in cui si scontrano due posizioni antitetiche, solo raramente questa particella viene adoperata con il valore avversativo che gli è più comune. Prima però di addentrarci nel merito è opportuno sostare sul soggetto e sulla ripresa delle parole dell'imputato da parte degli accusatori. Gesù aveva concluso la risposta a Pilato lasciando la responsabilità di quanto proferito dall'accusa agli stessi che gliel'avevano indirizzata, cosa peraltro prevista dal diritto romano col principio di responsabilità.<sup>117</sup> In pratica il nostro non solo respinge al mittente le accuse ma invita gli accusatori a rispondere di quanto detto nei suoi confronti e cioè ponendoli sul banco degli imputati in vece sua perché le accuse se non provate sarebbero da configurarsi come una calunnia nei suoi confronti. Pertanto quella vaga minaccia αὐτοὶ ὄψονται allude a quanto gli accusatori dovranno rispondere, senza però dire a chi, se alla pro-

<sup>110</sup> C, D ἡ σὴ γένεσις, AB ein ἡ σὴ γέννησις σου, E γεννηθέντος σου.

<sup>111</sup> A omette.

<sup>112</sup> BCE, D ἀναίρεσις ἐγένετο, A ἀναίρεσιν εἰργάσατο.

<sup>113</sup> A, BC μαρία.

<sup>114</sup> A Ιατ, BC εἰς αἴγυπτον ἔφυγον.

<sup>115</sup> C παράκλησιν, E παρουσίαν.

<sup>116</sup> D omette διὰ ... λαῷ.

<sup>117</sup> Cannata 1996.

pria coscienza, a un dio, a un giudice, alla storia .... Una risposta viene data subito e a darla sono οἱ πρεσβύτεροι τῶν ἰουδαίων, non i precedenti generici “giudei”, ma gli “anziani dei giudei”, quelli cioè che hanno autorità, nel caso specifico pure perché hanno visto e sanno quel che nemmeno l'imputato conosce ma che paradossalmente gli rivolgono contro. Il loro intervento inizia con la ripetizione delle stesse ultime parole con cui il Nazareno si era rivolto indirettamente ai giudei, con alcune modifiche: restano identici sia il soggetto che il verbo al futuro, cambiano il tono della frase, trasformata da affermativa in un'interrogativa preceduta dal τί, e il significato del verbo: se sulle labbra del Galileo ὁράω invocava una resa dei conti, gli anziani dei giudei invece lo prendono alla lettera (τί ἡμεῖς ὀψόμεθα;) ma rendono inadeguato l'uso del futuro. Il futuro pronunciato dal Nazareno alludeva a quanto sarebbe dovuto accadere in seguito, dunque legittimo, mentre non si giustifica nell'espressione degli anziani ove suona solo come mera ripetizione delle parole dell'interlocutore, per sottolineare che stanno rispondendo proprio a quelle, ma il loro vedere è relativo al passato, non al futuro, infatti non possono non addurre accuse che riguardano eventi già accaduti, in questo caso avvenuti circa trenta anni addietro. Le parole degli anziani non solo circoscrivono il futuro nel passato, ma la loro saggezza li ha resi talmente audaci – o sfrontati – da non vergognarsi d'imputare a una persona quel che hanno compiuto – o commesso – i propri genitori o il principe.

I capi d'accusa sono tre scanditi e preceduti dalla numerazione cardinale (πρῶτον ὅτι ..., δεύτερον ὅτι ..., τρίτον ὅτι ...) per dirne precisione e puntualità. Ma la puntualità dell'elenco non fa che accentuare la paradossalità del loro contenuto: lo accusano di essere nato da fornicazione, del fatto che la sua nascita sia stata causa della morte dei fanciulli ordinata da Erode il grande e infine della fuga in Egitto dei suoi genitori con lui da poco nato motivata dalla sfiducia dei vicini.

L'accusa di essere nato da prostituzione (ἐκ πορνείας γεγέννησαι) è tratta dall'interpretazione di Gv 8,41 in cui i giudei rispondono a una insinuazione del maestro circa la loro paternità. Il ragionamento del Nazareno muove dal principio secondo cui il figlio fa le opere del padre e poiché essi non stanno facendo le opere di Abramo, la conclusione è implicita quanto ovvia, espressa successivamente: pur essendo discendenza di Abramo sono figli del demonio. La risposta dei giudei è peren-



toria: “Noi non siamo nati da prostituzione (ὕμεις ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα). Abbiamo un solo padre”.<sup>118</sup> Il redattore nostro invece ne fa un argomento *ad hominem* contro Gesù, spostando l’attenzione dalla paternità dei giudei a quella del Nazareno. Siffatta interpretazione del passo giovanneo<sup>119</sup> è legittimata da una calunnia attestata in ambito giudaico con cui s’intendeva demolire il concepimento miracoloso di Gesù, definendolo figlio illegittimo della relazione di Maria con un soldato, certo Pantera.<sup>120</sup> Pure Celso nel suo ἀληθῆς λόγος sostiene che Gesù sia figlio di una filatrice ripudiata dal marito carpentiere perché infedele. Lei diede alla luce il figlio di nascosto perché nato da adulterio consumatosi con un soldato: nessun dio si unì a Maria che non era bella, né ricca, né famosa, né di sangue nobile, tanto meno fedele. La povertà li spinse in Egitto dove il figlio apprese la magia nera e tornò dio.<sup>121</sup> Nemmeno nel versante cristiano sono passati sotto silenzio i mal di pancia dei giudei, né quelli di Giuseppe:<sup>122</sup> nel *Protovangelo di Giacomo*

<sup>118</sup> Gv 8,41.

<sup>119</sup> Brown 1979, 464 insinua l’anticipazione già nel dettato giovanneo.

<sup>120</sup> Cf. *bSanhedrin* 67a; *bShabbat* 104b; Strack – Billerbeck 1922, 36ss.

<sup>121</sup> Or., *Cels.* 1,28.32.39; cf. 2,32.

<sup>122</sup> Nel racconto matteo dell’infanzia Giuseppe, “poiché era giusto e non voleva ripudiarla, decise di licenziarla in segreto” (Mt 1,19). Decisamente più drammatico il resoconto di *Protev.* 13,1-14,1: “E giunse per lei il sesto mese, ed ecco che Giuseppe tornò dalle sue costruzioni ed entrò in casa e la trovò incinta. E si picchiò in volto e si gettò a terra sul sacco e pianse amaramente dicendo: ‘Con che faccia guarderò verso il Signore Dio? Come dunque pregherò per lei, poiché vergine l’ho avuta dal tempio del Signore e non l’ho custodita? Chi mi ha colpito? Chi ha commesso questa malvagità in casa mia, e l’ha macchiata? Forse che in me si è ricapitolata la narrazione di Adamo? Quando, infatti, Adamo era nell’ora della glorificazione, venne il serpente, trovò Eva sola e la sedusse: così è accaduto anche a me’. E Giuseppe si alzò dal sacco e la chiamò e le disse: ‘[tu] che stai a cuore a Dio, perché hai fatto questo? Ti sei dimenticata del Signore Dio tuo? Perché hai avvilito l’anima tua [tu] che sei stata allevata nel santo dei santi e ricevevi il cibo dalla mano di un angelo?’. Allora essa pianse amaramente dicendo: ‘io sono pura e non conosco uomo’. E Giuseppe le chiese: ‘Dunque quanto è nel ventre tuo?’. Ed ella rispose: ‘Viva il Signore Dio mio, non so da dove [venga quanto] è nel ventre mio’. E molto si spaventò Giuseppe e si appartò da lei, pensando cosa fare di lei, e disse: ‘Se nasconderò il suo peccato mi troverò a combattere contro la legge del Signore, se invece la denuncerò ai figli d’Israele ho paura perché se quanto è in lei

lo scriba Annas – che oltre a rappresentare il pedante esecutore della legge probabilmente dà voce a una tradizione viva nel giudaismo – appena si accorge che Maria è incinta corre a riferirlo al sacerdote il quale imbastisce un processo con tanto di assunzione dell’acqua amara per la ragazza come per il suo uomo.<sup>123</sup> Nella tradizione d’Israele la πορνεία, la prostituzione o l’atto sessuale extra-coniugale di una donna<sup>124</sup> – all’uomo non era vietato – veniva punito con la lapidazione,<sup>125</sup> o con il fuoco se figlia di un sacerdote.<sup>126</sup> Conseguenze di carattere sociale e religioso subisce pure chi è nato da un tale rapporto irregolare – non può entrare “nella comunità del Signore”<sup>127</sup> – ma non sono di natura penale, come vorrebbero invece gli accusatori imputando a Gesù il presunto reato della madre. Sebbene tutto ciò non sia previsto nel diritto romano, il giudice non fa menzione, né contesta alcunché all’accusa.

La seconda e la terza imputazione sono mutate dal racconto matteo dell’infanzia che pone relazione causale tra la strage dei bambini e la fuga in Egitto e disposte secondo un ordine rovesciato rispetto alla esposizione degli anziani: nel vangelo i genitori col bambino fuggono per evitare la mattanza ordinata da Erode poi nominata;<sup>128</sup> nel nostro testo i fatti sono separati e ognuno ha una motivazione differente: causa della strage di bambini è la nascita di Gesù, mentre il motivo della partenza per l’Egitto viene rintracciato nella mancanza di fiducia del popolo nei confronti dei suoi genitori. Comunque il debito contratto con il passo matteo è scritto nel riutilizzo non solo dei generi letterari della strage di bambini come avvenne in occasione della nascita di Romolo, di

proviene da un angelo, allora mi troverei ad aver consegnato sangue innocente a un giudizio di morte. Cosa dunque devo fare di lei? La congederò da me di nascosto’. E lo sorprese la notte”. Cf. Marconi 2020, 53-83.

<sup>123</sup> *Protev.* 15-16.

<sup>124</sup> Gen 38,24; 2Re 9,22; Ez 23,11,29; Na 3,4; Sir 41,17; Os 1,2; 4,11. Cf. Hauck – Schulz 1975.

<sup>125</sup> Dt 22,21.

<sup>126</sup> Lev 21,9.

<sup>127</sup> Dt 23,3.

<sup>128</sup> In Mt 2,13 un angelo apparso in sogno a Giuseppe dice: “Alzati, prendi con te il bambino e sua madre e fuggi in Egitto [...] perché (γάρ) Erode sta cercando il bambino per ucciderlo” (cf. Mt 2,20).

Mosè, di Ciro, di Abramo, di Augusto, di Nerone e/o della fuga del bambino minacciato e poi salvato alla stregua di Iside, di Ciro, di Mitridate, di Gilgamesh, ecc.,<sup>129</sup> ma pure nel riuso della formulazione letteraria propria al primo vangelo<sup>130</sup> – non della sua “struttura [...] artisticamente elaborata”<sup>131</sup> – e riprodotta in buona parte dal nostro<sup>132</sup> il quale però è interessato a far sì che gli anziani prendessero alla lettera il racconto per volgere la vicenda contro l’allora neonato, ora imputato. La seconda accusa riguarda la mattanza dei bambini causata dalla nascita di Gesù in Betlemme (ἡ σὴ γέννησις ἐν βηθλεὲμ νηπίων ἀναίρεσις γέγονεν). Anzitutto la localizzazione come suggerito dalla provenienza mattea dove richiama la citazione anticotestamentaria che accompagna il racconto nel primo vangelo:<sup>133</sup> la sua assenza suona rimprovero agli stessi anziani che credono conoscere il passato mentre sfugge loro la tradizione profetica. Quanto poi alla imputazione specifica, essa verrebbe ad accusare Gesù di essere nato: essendo stata la sua nascita causa della morte dei bambini, se non fosse nato non ci sarebbe stata quella strage. Manco dinanzi all’accusa di essere nato il giudice proferisce parola, per cui non è facile dire se tanto scoperta ironia sia indirizzata alle parole degli anziani o al silenzio di Pilato o a entrambi. Pure della terza imputazione che coinvolge il padre e la madre perché fuggiti in Egitto a causa di un mancato rapporto franco,<sup>134</sup> improntato sulla fiducia del popolo (ὁ πατήρ σου ἰωσήφ καὶ ἡ μήτηρ σου μαριάμ ἔφυγον εἰς αἴγυπτον, διὰ τὸ μὴ ἔχειν αὐτοὺς παρρησίαν ἐν τῷ λαῷ) si accusa il figlio. Anche qui la localizzazione richiamata da Mt 2,13-14 propone rimprovero analogo al precedente nei confronti degli anziani,<sup>135</sup> così come si ripropongono un’accusa ridicola e il silenzio del giudice.

<sup>129</sup> Luz 2006, 142-144.

<sup>130</sup> Id., 203.

<sup>131</sup> Gnllka 1991, 86.

<sup>132</sup> Mt 2,13: ἰωσήφ [...] καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ φεῦγε εἰς αἴγυπτον / *Act.Pil.* 2,3c: ὁ πατήρ σου ἰωσήφ καὶ ἡ μήτηρ σου μαριάμ ἔφυγον εἰς αἴγυπτον; Mt 2,16: Ἡρώδης [...] ἀποστείλας ἀνεῖλεν πάντας τοὺς παῖδας τοὺς ἐν βηθλεὲμ / *Act.Pil.* 2,3b: ἡ σὴ γέννησις ἐν βηθλεὲμ νηπίων ἀναίρεσις γέγονεν.

<sup>133</sup> Mt 2,18 cita Ger 31,15.

<sup>134</sup> Lev 26,13; Schlier 1974.

<sup>135</sup> Mt 2,15 cita Os 11,1.

Dalle tre accuse emerge con chiarezza una differenza sostanziale rispetto al capitolo precedente: là l'ironia sbocciava dalle labbra di Pilato, s'era felicemente accasata nella sua loquela sciolta, nel capitolo nostro è tornata indietro, limitandosi a sgorgare dalla penna del redattore che non si sa se si diverta più con le parole degli anziani o con il silenzio del giudice o con entrambi: certamente il sorriso, ma non più del giudice bensì di chi scrive, fa da compagno all'assurdità delle accuse che escono dalle labbra dei giudei i quali attribuiscono la responsabilità a un neonato del comportamento dei propri genitori e dell'allora principe. Più suonano ridicole le accuse quanto più sordo e stranamente inebetito appare Pilato: nulla a che fare con il giudice ironico e scanzonato del primo capitolo che impastava le parole col sorriso. Adesso non riesce a non prendere sul serio neppure le assurdità, azioni di cui non poteva in nessun modo essere responsabile chi in quel momento era appena nato: l'errore, se di errore trattasi, l'aveva commesso la genitrice, così come la decisione di partire per l'Egitto, supposto che siano realmente andati in Egitto per i motivi che essi avevano creduti validi, mentre la strage dei bambini, ammesso che fosse avvenuta, era stata ordinata da Erode. Comunque se tutto questo è dovuto allo spavento subito alla vista delle insegne che s'inclinavano, deve essere stato grande e il nostro facilmente impressionabile, diversamente potrebbe essere il risultato di tradizioni diverse giustapposte che offrono altrettante immagini del governatore, una volta sarcastico e l'altra terribilmente ingenuo. Forse dai testi che precedono il nostro è possibile trarre qualche ipotesi circa le fonti di tali differenti tradizioni. Il ritratto che di Pilato emerge dalla narrazione canonica più antica è tutt'altro che assolutorio: il prefetto marciano sa che Gesù gli è stato consegnato per invidia tuttavia non gli rende giustizia, nonostante gli altri evangelisti tentino scagionarlo. Una variante di 1Pt 2,23 attestata nella tradizione latina parla di giudice ingiusto riferito a Pilato.<sup>136</sup> Ancor meno positiva è l'immagine che ne offre

<sup>136</sup> Del Cristo il redattore petrino scrive: "oltraggiato non rispondeva con oltraggi, soffrendo non minacciava vendetta, ma si rimetteva a colui che giudica con giustizia (παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικάϊως)" con riferimento a Dio. Invece di δικαίως, accettato dai più, Cl<sup>at</sup> vg Cyp Hila hanno *iniuste* (ἀδικαίως) con la conseguente sostituzione del giudice divino rimpiazzato dal prefetto romano.

Giuseppe Flavio,<sup>137</sup> come apertamente ostile suona la rappresentazione che ne dà Filone.<sup>138</sup> Invece un ritratto favorevole scaturisce da Ippolito,<sup>139</sup> e da Tertulliano,<sup>140</sup> così come positivi saranno i giudizi successivi della *Didascalia Apostolorum*,<sup>141</sup> di Agostino,<sup>142</sup> ecc. Il criterio temporale che pone lo spartiacque tra I e II sec. credo possa essere adeguato.

#### 4. La difesa (v.4)

Con la comparsa in aula della difesa il processo entra nel vivo. Meglio sarebbe dire che intervengono alcuni testimoni non nominati in precedenza i quali contestano il merito della prima accusa, non l'indirizzo: non che sia rivolta al Nazareno una colpa presunta, eventualmente commessa dai genitori (o dalla madre), ma che non ci sia stata colpa nel suo concepimento. Naturalmente il dibattito si accende e allora entrano in scena i personaggi di rilievo: a rispondere stavolta tocca alle supreme autorità religiose di Gerusalemme, ad Anna e Caifa, rispettivamente sommo sacerdote in carica e suo suocero, che per sconfessare i testimoni non entrano nel merito ma adottano l'attacco personale: li accusano di proselitismo e si affidano alla piazza.

λέγουσίν τινες τῶν ἐστηκότων<sup>143</sup> εὐλαβεῖς ἐκ τῶν ἰουδαίων.<sup>144</sup> ἡμεῖς οὐ λέγομεν αὐτὸν εἶναι ἐκ πορνείας,<sup>145</sup> ἀλλὰ<sup>146</sup> οἶδαμεν ὅτι<sup>147</sup> ἐμνηστεύσατο ὁ ἰωσήφ<sup>148</sup> τὴν μαριάμ καὶ οὐ γεγέννηται ἐκ πορνείας.<sup>149</sup> λέγει ὁ πιλάτος πρὸς τοὺς ἰου-

<sup>137</sup> Ios., *Ant.* 18,3,1-2; 18,4,1-2.

<sup>138</sup> Philo, *Ad Gaium* 36-41.

<sup>139</sup> Hip., *In Dan.* 1,27.

<sup>140</sup> Tert., *Apolog.* 21,18.24.

<sup>141</sup> *Did. ap.* 5,19,14.

<sup>142</sup> Aug., *Sermo* 201.

<sup>143</sup> ACE, D ἐκ τῶν παρεστηκότων, B ἐκ τῶν ἐπότων.

<sup>144</sup> E, C εὐλαβεῖς τῶν ἰουδαίων, A ἐκ τῶν εὐλαβῶν ἰουδαίων, B ἰουδαίων ἄνδρες εὐλαβεῖς, D ἰουδαίων, lat *quidam de adstantibus benigni ex iudaeis*.

<sup>145</sup> B (prospone εἶναι a ἐκ πορνείας) CE lat, A ἡμεῖς οὐκ ἔχομέν τι κατ' αὐτοῦ οὐδὲ λέγομεν αὐτὸν ἐκ πορνείας.

<sup>146</sup> A ἀλλ'.

<sup>147</sup> B αὐτὸν invece di ὅτι.

<sup>148</sup> ADE, BC omettono ὁ.

<sup>149</sup> BC ven ein, A καὶ μόνον οὐ γεγέννηται δὲ ἐκ πορνείας, E omette.

δαίους τοὺς λέγοντες εἶναι αὐτὸν ἐκ πορνείας;<sup>150</sup> οὗτος ὁ λόγος ὑμῶν οὐκ ἔστιν ἀληθής<sup>151</sup> ὅτι ὄρμαστρα γέγοναν,<sup>152</sup> καθὰ αὐτοὶ<sup>153</sup> λέγουσιν<sup>154</sup> οἱ σύνεθνοι<sup>155</sup> ὑμῶν. λέγουσιν τῷ πιλάτῳ ἄννας καὶ καΐαφας· ἅπαν τὸ πλῆθος κράζομεν<sup>156</sup> καὶ οὐ πιστευόμεθα<sup>157</sup> ὅτι ἐκ πορνείας γεγέννηται. οὗτοι<sup>158</sup> προσήλυτοί εἰσιν καὶ μαθηταὶ αὐτοῦ.<sup>159</sup> καὶ προσκαλεσάμενος ὁ πιλάτος ἄνναν καὶ καΐαφαν λέγει αὐτοῖς· τί ἐστὶν προσήλυτοι;<sup>160</sup> λέγουσιν αὐτῷ·<sup>161</sup> ἑλλήνων τέκνα ἐγεννήθησαν, καὶ νῦν γεγόνασιν ἰουδαῖοι.<sup>162</sup> λέγουσιν οἱ εἰπόντες<sup>163</sup> ὅτι οὐ γεγέννηται ἐκ πορνείας<sup>164</sup> λάζαρος,<sup>165</sup> ἀστέριος, ἀντώνιος,<sup>166</sup> ἰάκωβος,<sup>167</sup> ἀμνής,<sup>168</sup> ζηρᾶς,<sup>169</sup> σαμουήλ, ἰσαάκ,<sup>170</sup> φινεές,<sup>171</sup> κρίσπος,<sup>172</sup> ἀγρίππας<sup>173</sup> καὶ<sup>174</sup>

<sup>150</sup> BCE ein λέγει... εἶναι αὐτὸν (C αὐτὸν εἶναι) ἐκ πορνείας, A λέγει πρὸς τοὺς λοιποὺς ἰουδαίους.

<sup>151</sup> BCE lat οὗτος...ἀληθής, A ἀληθής ἐστὶν τοῦτο τὸ ῥήμα.

<sup>152</sup> B, C ὄρμαστρα γεγόνασιν, E ὄρμασία γέγονεν, A ὀνομαστήρια γέγονεν.

<sup>153</sup> B, CE καθὰ καὶ αὐτοί, A ὡς αὐτοί.

<sup>154</sup> A rone λέγουσιν δορο ὑμῶν.

<sup>155</sup> C συνεχθοί, E συνέθνοι.

<sup>156</sup> BCE lat λέγουσιν ... ἅπαν (C omette) ... κράζομεν (C κράζει, E κράζουσι), A ἀποκριθέντες δὲ ἄννας καὶ καΐαφας λέγουσιν ὡς πρὸς ἅπαν τὸ πλῆθος λέγομεν.

<sup>157</sup> B, A(δορο γεγέννηται)CE καὶ οὐ πιστεύεις, lat omette.

<sup>158</sup> C αὐτοί, B di seguito aggiunge γάρ, E lat δέ.

<sup>159</sup> C lat προσήλυτοι ... αὐτοῦ, E προσήλυτοί εἰσιν καὶ οἱ ἴδιοι μαθηταί, B προσήλυτοι αὐτοῦ εἰσιν καὶ μαθηταί, A μαθηταὶ αὐτοῦ εἰσιν καὶ προσήλυτοι.

<sup>160</sup> B ein ven καὶ προσκαλεσάμενος ... προσήλυτοι, CE καὶ τί ἐστὶν προσήλυτος, A omette.

<sup>161</sup> A οἱ δὲ λέγουσιν.

<sup>162</sup> AB lat ἑλλήνων ... ἰουδαῖοι, CE ἑλλήνων τέκνα γεγόνασιν ἰουδαῖοι.

<sup>163</sup> AC ven, B λέγουσιν οἱ ἰουδαῖοι οἱ εἰπόντες, E οἱ ἀπεκρίθησαν εἰπόντες.

<sup>164</sup> BCE ὅτι ... πορνείας, A μὴ γεγενῆσθαι αὐτοῦ ἐκ πορνείας.

<sup>165</sup> A ὁ τε λάζαρος καί, καὶ aggiunto pure da B lat copt, καὶ assente invece in CDE.

<sup>166</sup> A ἄντανος, B ein fabr ven copt aggiungono καί.

<sup>167</sup> B copt aggiungono καί.

<sup>168</sup> A ἀμής, D ἰωάννης, E ἡσαίας (EC εἰς ἄννας), B ven copt aggiungono καί.

<sup>169</sup> AD, B λήρας, CE ἄννας, B fabr copt aggiungono καί.

<sup>170</sup> B ἰσαάκ, A scambia di posizione ἀγρίππας con ἰσαάκ, BDE ein fabr aggiungono καί.

<sup>171</sup> B φιναιός.

<sup>172</sup> A κρίππος, C κρίπιος, E πρίσκος, D omette, BE ein fabr aggiungono καί.

<sup>173</sup> B ἀγρύππας, A ἰσαάκ, D omette.

<sup>174</sup> ABE lat, CD omettono.

ἰουδαῖς:<sup>175</sup> ἡμεῖς<sup>176</sup> προσήλυτοι οὐ γεγενήμεθα,<sup>177</sup> ἀλλὰ τέκνα ἰουδαίων ἐσμὲν καὶ ἀλήθειαν λαλοῦμεν,<sup>178</sup> καὶ<sup>179</sup> γὰρ εἰς τὰ ὄρμαστρα<sup>180</sup> ἰωσήφ καὶ μαριάς παραγεγόναμεν.<sup>181</sup>

Dicono alcuni dei presenti pii tra i giudei: “Noi non diciamo che egli sia dalla fornicazione, ma sappiamo che Giuseppe era sposato con Maria e non nacque da fornicazione”. Dice Pilato ai giudei che dicevano quegli essere da fornicazione: “Questo vostro dire non è vero poiché ci sono stati gli sponsali, come dicono costoro vostri connazionali”. Rispondono a Pilato Anna e Caifa: “Tutta la moltitudine gridiamo e non siamo creduti che sia nato da fornicazione. Costoro sono proseliti e discepoli suoi”. E rispondendo ad Anna e a Caifa Pilato dice loro: “Che cos’è proseliti?”. Gli dicono: “sono nati figli di Greci e ora sono diventati giudei”. Dicono coloro che avevano affermato che non era nato da fornicazione, Lazzaro, Asterio, Antonio, Giacomo, Amne, Zena, Samuele, Isacco, Finee, Crispo, Agrippa e Giuda: “Noi non siamo nati proseliti, ma siamo figli di giudei e diciamo la verità, e infatti eravamo presenti agli sponsali di Giuseppe e Maria”.

Alcuni dei presenti definiti εὐλαβεῖς ἐκ τῶν ἰουδαίων, non nominati prima, improvvisano una difesa del Nazareno. L’identità di ciascuno di loro e il numero complessivo verranno dichiarati solo verso la fine del versetto, per ora sono “pii tra i giudei”. In precedenza erano intervenuti “gli anziani dei giudei”, “i giudei” e altri rappresentanti del popolo, ma nessuno era stato chiamato εὐλαβής: questi si distinguono dagli altri per essere pii come lo era Simeone<sup>182</sup> o i giudei che seppelliscono Stefano.<sup>183</sup> Ancor più preciso è il modello rappresentato da Ana-

<sup>175</sup> D omette.

<sup>176</sup> C premette καί, A cambia ἡμεῖς ... λαλοῦμεν, in ἡμεῖς μὲν κατ’ ἀλήθειαν τέκνα ἰουδαίων ἐσμὲν καὶ τὴν ἀλήθειαν μαρτυροῦμεν καὶ λέγομεν.

<sup>177</sup> B οὐκ ἐγεννήθημεν.

<sup>178</sup> C λέγομεν.

<sup>179</sup> A cambia καὶ ... παραγεγόναμεν in ὑμεῖς δὲ φθόνῳ πολλῷ κατὰ τοῦ ἰησοῦ φερόμενοι τὴν ἀλήθειαν ὑπὸ τοῦ ψεύδους καλυφθῆναι βούλεσθε, καὶ διὰ τοῦτο ἀντιμάχεσθε ἡμῖν.

<sup>180</sup> C aggiunge αὐτῶν.

<sup>181</sup> B παραγενόμεθα, E παρεγενόμεθα.

<sup>182</sup> Lc 2,25.

<sup>183</sup> At 8,2.

nia, ἀνὴρ εὐλαβῆς κατὰ τὸν νόμον,<sup>184</sup> secondo cui – e per la stessa tradizione ebraica – la pietà si realizza nella scrupolosa osservanza della legge.<sup>185</sup> Queste tre figure, ognuna con una specificità, sintetizzano bene altrettanti aspetti della pietà: l’attesa messianica religiosamente nutrita che apre all’intuizione profetica il primo, la *pietas* umana profonda i secondi, l’istanza giuridico-legale il terzo. Questi tre aspetti sono riassunti negli εὐλαβεῖς ἐκ τῶν ἰουδαίων che si accingono a difendere il Nazareno dalle accuse degli anziani dei giudei. In realtà la difesa si limita alla prima delle accuse e non alla responsabilità individuale: la contestazione è limitata al merito. Non proferiscono parola sul fatto che qualora si trattasse di errore a commetterlo non sarebbe stato l’imputato bensì la madre. Invece si preoccupano di testimoniare che Maria e Giuseppe erano marito e moglie e che quindi Gesù è nato dalla relazione di due genitori regolarmente sposati, e non ἐκ πορνείας; l’espressione ricorre cinque volte in una decina di righe, divenendone il tema centrale. Sia l’accusa che la difesa hanno una visione del diritto non poco diversa da quella romana del giudice per cui la responsabilità è sempre individuale. Nel caso dei giudei, invece, il clan (la famiglia, la tribù, il popolo) conta più dell’individuo per cui gli errori di uno cadono sull’intero gruppo che per difendersi deve eliminare il portatore del male e chi del male è frutto, in questo caso il figlio del peccato. Condividendo la prospettiva giuridica dell’accusa, la difesa cerca di smontarne il castello dal di dentro contestando la provenienza adulterina del figlio con la testimonianza del matrimonio tra Giuseppe e Maria. Nel suo primo intervento mette in campo un parallelismo antitetico concluso da una consecutiva introdotta dal καί corrispondente.<sup>186</sup> L’opposizione si gioca tra quanto non dicono (οὐ λέγομεν) e quel che fanno (ἀλλὰ οἶδαμεν) dietro cui si nascondono altrettanti gruppi, chi dice senza conoscere e chi invece non ripete cosa dice l’altro perché sa, questi ovviamente sarebbe la difesa; sebbene le frasi abbiano entrambe lo stesso soggetto (ἡμεῖς) enfaticamente preposto al primo verbo nel quale viene affermato quanto sostiene l’accusa ma non la difesa, ecco

<sup>184</sup> At 22,12.

<sup>185</sup> Cf. Bultmann 1967, 1147.

<sup>186</sup> Blass – Debrunner – Rehkopf 1982, 442,2.



allora che l'antitesi si sposta sui due atteggiamenti opposti: l'accusa dice senza competenze mentre la difesa sa. La difesa non dice – ma dice l'accusa – che sia nato da fornicazione (αὐτὸν εἶναι ἐκ πορνείας) mentre sa che Giuseppe è sposato con Maria (ὅτι ἐμνηστεύσατο ὁ ἰωσήφ τὴν μαριάμ) pertanto il figlio non è nato da fornicazione (καὶ οὐ γεγέννηται ἐκ πορνείας). Il costruito è incentrato sull'accusa di essere nato ἐκ πορνείας, espressione ripetuta all'inizio e alla fine della frase, smontata dal matrimonio di Giuseppe e Maria che i testimoni della difesa conoscono e che il redattore pone al centro della frase.<sup>187</sup>

Pilato, issatosi ormai sulla cabina di regia onde poter evitare figuracce e rinfacci, passa la parola all'accusa, non senza che l'io narrante abbia prima ricordato l'accusa dei giudei all'imputato (τοὺς λέγοντες εἶναι αὐτὸν ἐκ πορνείας) come se ce ne fosse ancora bisogno. Se si esclude la necessità, la ripetizione ha il solo scopo di ribadire fino all'esagerazione l'assurdità della posizione dell'accusa riproducendone per l'ennesima volta il motivo e facendone risaltare al contempo la distanza antipodica della difesa, ulteriormente ribadita dal giudice. L'intervento del prefetto pone a confronto le parole dell'accusa con quelle della difesa: ai confini della sua frase si pongono i due dire (οὗτος ὁ λόγος ὑμῶν [...] καθὰ αὐτοὶ λέγουσιν οἱ σύνεθνοι ὑμῶν) mentre al centro si pongono il giudizio e la motivazione (οὐκ ἔστιν ἀληθής ὅτι ὄρμαστρα γέγοναν) che attesta la falsità dell'accusa. La distanza tra i due gruppi nel proprio dire sembra ulteriormente accentuata dalla comunione etnico-religiosa espressa nella conclusione da οἱ σύνεθνοι ὑμῶν: assente nei due testamenti e negli pseudepigrafici greci dell'AT σύνεθνος, ἔθνος con καθά indica il modo di vivere, e di comportarsi,<sup>188</sup> in questo caso quanto condiviso in un

<sup>187</sup> Nel tardo giudaismo il concetto di πορνεία è ampio: è da considerare tale l'incesto di Ruben che ha violato il talamo del padre (*T.Rub.* 1,6; cf. 4,8; *T.Iud.* 13,3), il vizio contro natura (*Sib.* 3,764; 4,33-36), la sodomia (*T.Ben.* 9,1; cf. *Iub.* 16,5; 20,5), la sfrenatezza sessuale (*Sap* 14,24.26) e più in generale la dissolutezza sessuale per la quale bastava sposarsi due volte, secondo il *Documento di Damasco* (*CD* 4,20 [7,1]). Il rimedio era il matrimonio in giovane età (*Qid.* 29b; cf. Strack – Billerbeck 1924, 373). Cf. Hauck – Schulz 1975, 1468.

<sup>188</sup> *2Mac* 11,25; *DanTh* 14,25 (*Bel.* 25); *Abr.* 1,5,2; *Lc* 1,9; 2,42; 22,39; con καθώς *Gv* 19,40; *Eb* 10,25.

gruppo, quel che tiene unito (cf. il σύν- premesso), un'usanza che si ripete nel tempo e nei singoli e quindi qualcosa di più di una semplice appartenenza alla stessa nazione. Se poi si considera la sovrapposizione dell'identità etnica e quella religiosa si capisce quanto il contrasto tra i due gruppi sia stridente. In questo confronto il giudizio non è imparziale, suona palesemente sbilanciato a favore della difesa poiché il giudice accusa i giudei di aver detto quanto non risponde a verità, cioè che l'imputato sia nato da fornicazione: la falsità del loro dire sarebbe testimoniata dai loro connazionali che attestano il matrimonio dei genitori dell'imputato. Ma se dal punto di vista giuridico è insostenibile l'accusa, altrettanto sommario suona il giudizio: è ovvio che non poteva bastare l'avvenuto matrimonio per negare una relazione extra-coniugale, semmai l'avrebbe giustificata. Ma in questo caso la denuncia sarebbe dovuta pervenire dal marito, o dai suoi famigliari, non da estranei. Quanto giuridicamente suona paradossale – e non è poco, ma il redattore sembra non interessato alla correttezza dell'azione giuridica – è invece funzionale alla scena teatrale animata fin dall'inizio da un continuo alternarsi di personaggi che interagiscono e interloquiscono.

Alle parole pesanti di Pilato che accusano i giudei di dire il falso, stavolta risponde la massima autorità d'Israele, almeno quella riconosciuta da tutti, Anna e Caifa, il sommo sacerdote in carica e il suocero che nei vangeli costituiscono una coppia fissa, quasi tecnica per indicare l'autorità suprema. La risposta è articolata, si limita però ai testimoni dell'accusa e della difesa e non riguarda l'oggetto in sé, il contenuto della difesa che scagionerebbe l'imputato dall'accusa di essere nato da fornicazione. Anzitutto i sacerdoti propongono il confronto numerico tra i due gruppi: allo sparuto numero della difesa si oppone “tutta la moltitudine” (ἅπαν τὸ πλῆθος) con cui esordiscono, al cui grido si aggiungono pure i due sommi sacerdoti (κράζομεν). Tutti assieme gridano “che [l'imputato] è nato da fornicazione (ὅτι ἐκ πορνείας γεγέννηται) ma non sono creduti (καὶ οὐ πιστευόμεθα)”: il καὶ qui contiene una sfumatura negativa; nonostante tutti gridino la colpevolezza di quest'uomo, il giudice non è disposto a crederci. L'invocazione della verità sociologica è un'altra delle non poche aberrazioni giuridiche di questo procedimento indiziario, che comunque, in un contesto giudaico dove il legalismo religioso e il controllo sociale precede qualsivoglia

diritto individuale, non poteva non pesare nei confronti di chi presumeva contestare proprio quel primato della legge su cui si reggeva il rapporto con la divinità: in ultima istanza si trattava di salvaguardare le istituzioni e con esse la presunta volontà divina codificata nella legge. Il secondo motivo della risposta di Anna e Caifa è strettamente legato al precedente e riguarda la provenienza – e di conseguenza la qualità – dei testimoni della difesa: sono proseliti (οὔτοι προσήλυτοί εἰσιν), cioè non sono nati da giudei per cui non sono veri e propri connazionali; viene contestata la definizione precedente di σύνεθνοι con cui li aveva identificati Pilato. Per di più sono anche discepoli dell'imputato (μαθηταὶ αὐτοῦ): due motivi, dunque, perché la loro testimonianza dovrebbe essere considerata non attendibile. A tale conclusione non arrivano direttamente, ma la lasciano intendere perché il non detto risuoni più potente di quanto verbalmente pronunciato.

Invece non l'intende il prefetto preoccupato di capire quanto si sta dicendo e poiché non comprende cosa significhi il vocabolo "proseliti", ne domanda spiegazione (τί ἐστὶν προσήλυτοι;) a chi l'aveva pronunciato il quale a sua volta risponde: "sono figli nati di greci e ora diventati giudei" (ἐλλήνων τέκνα ἐγεννήθησαν, καὶ νῦν γεγόνασιν ἰουδαῖοι). La risposta dei sacerdoti limita il campo ai figli dei greci, in realtà προσήλυτος letteralmente significa "sopravvenuto" e nel contesto ebraico indica uno straniero che dimora nel territorio d'Israele, dunque un pagano convertito all'ebraismo. Ma lo statuto particolare del giudaismo che non distingue il piano religioso da quello etnico, per cui chi appartiene al popolo automaticamente aderisce alla sua religione, tanto che contravvenire a una legge equivale a peccare contro *Yhwh* che ha dato la legislazione, non permette a uno straniero di porsi sullo stesso piano di un giudeo: giudeo vero e proprio non si diventa completamente, ci si può solo nascere, per cui chi non ha almeno un genitore ebreo può diventare non più di un seguace della religione ebraica, appunto un proselito; perciò stesso quel γεγόνασιν ἰουδαῖοι sulle labbra dei sacerdoti ha il tono dispregiativo di chi sa che un giudeo divenuto tale è di una categoria inferiore rispetto a chi è nato giudeo.

Nonostante l'elegante confezione, gli insulti reciproci non mancano tra i partecipanti al dibattimento che ora attende la risposta di coloro che sono stati considerati di scarso valore e la cui testimonianza di conseguenza dovrebbe seguirli nella considerazione. Prima però di

concedere loro la parola il narratore ricorda ai lettori per l'ennesima volta la loro posizione nel procedimento, da che parte stanno e cosa dicono (οἱ εἰπόντες ὅτι οὐ γεγέννηται ἐκ πορνείας), i nomi di ciascuno (λάζαρος, ἀστέριος, ἀντώνιος, ἰάκωβος, ἀμνῆς, ζηρᾶς, σαμουήλ, ἰσαάκ, φινεές, κρίσπος, ἀγρίππας καὶ ἰούδας) e quindi, indirettamente, pure il numero complessivo dei componenti il gruppo. Muoviamo dalla fine, da quanto non detto esplicitamente, ma non per questo meno importante: il numero. Sono dodici, numero che caratterizza l'unione del popolo con Dio e la reciproca elezione: dodici sono i figli di Giacobbe<sup>189</sup> e dodici le tribù d'Israele significate nelle altrettante pietre apposte nel pettorale del giudizio,<sup>190</sup> dodici i pani presenti sul tavolo nel tempio di Gerusalemme<sup>191</sup> e altre offerte pure in numero di dodici.<sup>192</sup> Dodici gli apostoli del Nazareno,<sup>193</sup> mantenuti anche dopo la defezione di Giuda grazie all'elezione del sostituto.<sup>194</sup> Dodici è pure il numero in cui non poco s'è sbizzarrita la simbolica dell'apocalittica: dalla struttura della nuova Gerusalemme<sup>195</sup> al numero delle stelle della corona che circonda il capo della donna vestita di sole;<sup>196</sup> dodicimila di ognuna delle dodici tribù è il numero complessivo dei segnati con il sigillo.<sup>197</sup> Dodici insomma è uno dei fili tirati pure per tenere uniti i due Testamenti.<sup>198</sup> Nel testo nostro il numero è costituito dalla lista dei nomi, scanditi uno dopo l'altro, di "coloro che avevano affermato che [l'imputato] non era nato da fornicazione". Non è un caso che l'elenco dei

<sup>189</sup> Gen 35,22; 42,13.32.

<sup>190</sup> Es 28,16-21.

<sup>191</sup> Lev 24,5.

<sup>192</sup> Num 7,3.84-87 (dodici buoi, dodici piatti d'argento, dodici vassoi d'argento, dodici coppe d'oro, dodici giovenche, dodici arieti, dodici agnelli, dodici capri).

<sup>193</sup> Mc 3,14; Lc 6,13; cf. Mt 10,1.

<sup>194</sup> At 1,21-26.

<sup>195</sup> La città è di forma quadrata le cui misure sono di dodicimila stadi per ogni lato, le mura, poggiate su dodici basamenti sui quali sono scritti i nomi dei dodici apostoli, sono alte centoquarantaquattro braccia, ci sono dodici porte, che sono dodici perle, sormontate da dodici angeli e dai nomi delle dodici tribù d'Israele. Le fondamenta sono costituite da dodici strati di pietre preziose (Ap 21,12-21).

<sup>196</sup> Ap 12,1.

<sup>197</sup> Ap 7,4-8.

<sup>198</sup> Esterlich 1969.

dodici nomi assomigli a quello degli apostoli che il primo evangelista sposta dal momento della loro elezione<sup>199</sup> all'inizio della loro missione;<sup>200</sup> né che entrambe le liste finiscano con lo stesso nome di Giuda. Alla casualità è preferibile una scelta ponderata del redattore che lancia messaggi al proprio lettore: la missione dei nuovi discepoli è sempre la stessa, quella di rivolgersi “alle pecore perdute della casa d'Israele”,<sup>201</sup> in questo caso i sommi sacerdoti, il sinedrio e gli anziani del popolo; i missionari hanno una provenienza culturale diversa – assieme agli ebrei (Lazzaro, Giacomo, Samuele, Isacco, Giuda), spiccano nomi greci (Asterio, Zena) e latini (Antonio, Crispo, Agrippa) – e la predicazione non riguarda il regno ormai vicino ma la testimonianza della nascita di Gesù, avvenuta non da fornicazione.

Il loro intervento si articola in tre affermazioni che intendono contestare la dichiarazione dei sacerdoti nei loro confronti e quel che di implicito essa conteneva: la prima riguarda la loro identità, la seconda la veridicità della loro precedente affermazione a conferma della quale adducono la terza che riguarda la loro presenza al matrimonio di Maria e Giuseppe. A dispetto dei nomi che portano questi dodici testimoni rivendicano la propria identità giudaica, contestando con un perfetto parallelismo antitetico composto di quattro parole ciascuno (ἡμεῖς προσήλυτοι οὐ γεγενήμετα / ἀλλὰ τέκνα ἰουδαίων ἐσμέν) l'accusa che li aveva squalificati riducendoli a rango di proseliti: dichiarano di non essere nati proseliti ma di essere figli di giudei. Con la seconda affermazione contestano quanto era sotteso nella dichiarazione dei sommi sacerdoti, sebbene non esplicitato: restava alluso che questi testimoni, in quanto proseliti, mentissero. Ebbene dinanzi a Pilato e ai loro detrattori smentiscono questa calunnia sostenendo di dire la verità (ἀλήθειαν λαλοῦμεν) che provano (γάρ) con la loro stessa presenza al matrimonio dei genitori di Gesù (εἰς τὰ ὄρμαστρα ἰωσήφ καὶ μαριάς παραγεγόναμεν).

<sup>199</sup> Mc 3,15; Lc 6,14.

<sup>200</sup> Mt 10,2.

<sup>201</sup> Mt 10,5.

## 5. La mancata risposta (v.5)

Le parole dei testimoni della difesa trovano impreparato pure il prefetto che forse non si aspettava una smentita così puntuale di quanto proferito dai sommi sacerdoti, infatti anzitutto chiede non agli interessati di smentire, o per lo meno di chiarire, ma agli stessi dodici di confermare ciò che hanno appena detto. Solo in seconda battuta domanda ad Anna e a Caifa una replica che non viene. Invece i due si limitano a invocare la maggiore credibilità delle accuse gridate da tutta la moltitudine anziché la difesa dei pochi.

προσκαλεσάμενος<sup>202</sup> δὲ<sup>203</sup> ὁ πιλάτος τοὺς δώδεκα ἄνδρας τούτους<sup>204</sup> τοὺς εἰπόντας ὅτι οὐ γεγέννηται ἐκ πορνείας λέγει αὐτοῖς: ὀρκίζω ὑμᾶς κατὰ τῆς σωτηρίας καίσαρος εἰ<sup>205</sup> ἀληθῆ εἰσιν<sup>206</sup> ἃ<sup>207</sup> εἶπατε<sup>208</sup> ὅτι οὐ γεγέννηται ἐκ πορνείας;<sup>209</sup> λέγουσιν<sup>210</sup> τῷ πιλάτῳ: ἡμεῖς<sup>211</sup> νόμον ἔχομεν μὴ ὀμνῆναι, ὅτι<sup>212</sup> ἁμαρτία ἐστίν.<sup>213</sup> αὐτοὶ δὲ<sup>214</sup> ὁμόσουσιν<sup>215</sup> κατὰ τῆς σωτηρίας καίσαρος<sup>216</sup> ὅτι οὐκ ἔστιν καθὼς εἶπαμεν,<sup>217</sup> καὶ ἔνοχοί ἐσμεν θανάτου.<sup>218</sup> λέγει ὁ πιλάτος πρὸς ἄνναν καὶ καΐαφαν:<sup>219</sup> οὐδὲν ἀποκρίνεσθε πρὸς ταῦτα; λέ-

<sup>202</sup> BCE lat προσκαλεσάμενος ... αὐτοῖς con le varianti di seguito indicate, A γνοὺς δὲ ὁ πιλάτος ὅτι ἀληθῆ εἰσὶ τὰ παρ' αὐτῶν λεγόμενα, λέγει αὐτοῖς.

<sup>203</sup> C καὶ προσκαλεσάμενος.

<sup>204</sup> CE ven, B ein omettono.

<sup>205</sup> A ἵνα εἴπητέ μοι εἰ.

<sup>206</sup> C ἀλήθειά ἐστιν, E ἀληθῶς ἐστίν.

<sup>207</sup> B omette.

<sup>208</sup> B aggiunge μοι, C omette ἃ εἶπατε.

<sup>209</sup> A omette ὅτι ... πορνείας.

<sup>210</sup> A lat aggiungono ἐκεῖνοι.

<sup>211</sup> C omette.

<sup>212</sup> B (premette εἰ καὶ) lat copt.

<sup>213</sup> ACE omettono ὅτι ἁμαρτία ἐστίν.

<sup>214</sup> A omette.

<sup>215</sup> E ὁμόσωσιν, A ὁμοσάτωσαν.

<sup>216</sup> A omette κατὰ τῆς σωτηρίας καίσαρος.

<sup>217</sup> A εἶπομεν ροὶ continua οὐδὲ εἰς τὰ ὀνομαστήρια παρεγένοντο.

<sup>218</sup> A θανάτου ἐσόμεθα, C εἰ καὶ ὁμόσωμεν ἔνοχοί ἐσμεν.

<sup>219</sup> BE ven λέγει ... καΐαφαν, A ὁ δὲ ἄννας καὶ καΐαφας ἐπὶ πολὺ ἐσίγησαν. λέγει αὐτοῖς ὁ πιλάτος, C omette.

γουςιν ἄννας καὶ καΐαφας πρὸς πιλαῶτον:<sup>220</sup> οἱ δώδεκα οὔτοι πιστεύονται ὅτι οὐ γεγέννηται ἐκ πορνείας. ἅπαν τὸ πλῆθος κρᾶζομεν ὅτι ἐκ πορνείας γεγέννηται καὶ γόης ἐστίν καὶ λέγει ἑαυτὸν υἱὸν θεοῦ [καὶ βασιλέα καὶ οὐ πιστευόμεθα].<sup>221</sup>

Allora Pilato chiamati i dodici uomini che avevano detto non essere nato da fornicazione, dice loro: “Vi scongiuro per la salute di Cesare (ditemi) se sono vere le cose che avete detto e cioè che non è nato da fornicazione?”. Rispondono a Pilato: “noi abbiamo una legge che ci vieta di giurare, perché è peccato. Invece giurino quelli per la salute di Cesare che non è vero quanto abbiamo detto, e siamo rei di morte”. Dice Pilato ad Anna e a Caifa: “Non rispondete a queste cose?”. Rispondono Anna e Caifa a Pilato: “Sono creduti questi dodici (che dicono) che egli non è nato da fornicazione. Tutta la moltitudine gridiamo che è nato da fornicazione e che è un mago e che dice di se stesso figlio di Dio [e re e non siamo creduti]”.

Il nuovo versetto inizia con un doppio tic letterario. Il primo risponde all'uso di προσκαλέω, (spesso al participio aoristo) per introdurre la domanda di Pilato, che ricorre pure quando è superfluo come nel caso specifico in cui appena finito di esporre la difesa contro le insinuazioni di Anna e Caifa nei loro confronti, i dodici vengono di nuovo convocati dal prefetto (προσκαλεσάμενος δὲ ὁ πιλαῶτος): forse con tale e tanta ripetizione si intende conferire maggiore dignità giudiziale a un dibattito che ne avrebbe poca considerati i capi d'accusa. Il secondo non è un vero e proprio tic, ma un'espressione ripetuta insistentemente dal v.3 per richiamare l'argomento del dibattere e indicare la difesa: la nascita da fornicazione dell'imputato; l'accusa lo afferma mentre lo nega la difesa che stavolta viene ulteriormente definita dal numero di uomini esplicitato: τοὺς δώδεκα ἄνδρας τούτους τοὺς εἰπόντας ὅτι οὐ γεγέννηται ἐκ πορνείας.

<sup>220</sup> A sostituisce λέγουσιν ... πρὸς πιλαῶτον con οἱ δὲ εἶπον.

<sup>221</sup> BEC lat οἱ δώδεκα ... (C a λέγει ἑαυτὸν aggiunge εἶναι)... οὐ πιστευόμεθα, A αὐτοῖς πιστεύεις καὶ ἡμῖν ἀπιστεῖς ὅτι ἐκ πορνείας γεγέννηται καὶ ὅτι πλάνος ἐστὶ καὶ λέγει ἑαυτὸν υἱὸν θεοῦ καὶ βασιλέα καὶ οὐ πιστευόμεθα. Quanto tra parentesi quadra Santos Otero la sopprime senza spiegazione alcuna mentre la mantengono Tischendorf, Erbetta e la maggior parte delle edizioni moderne.

Ai dodici uomini che avevano detto che l'imputato non era nato da fornicazione Pilato chiede di confermare sotto giuramento la verità delle parole appena prima proferite. La richiesta è costituita di una formula iniziale che occupa metà dell'intera frase (ὀρκίζω ὑμᾶς κατὰ τῆς σωτηρίας καίσαρος) seguita dalla domanda – con l'elisione del verbo reggente – espressa dalla dubitativa (εἰ ἀληθῆ εἰσιν) che a sua volta regge una relativa (ἃ εἶπατε) conclusa dalla oggettiva, lunga quanto la formula iniziale, che spiega il contenuto della relativa: le estremità risultano le sezioni più ampie, mentre quelle centrali sono molto brevi. La formula d'ingresso è ambigua, aperta a una doppia significazione: infatti il verbo ὀρκίζω può significare sia “far giurare” che “scongiurare”. Nel caso nostro il verbo seguito dall'accusativo del pronome di seconda persona plurale (ὑμᾶς) rivolto ai destinatari favorirebbe il secondo valore, pertanto il verbo risulterebbe una preghiera del prefetto indirizzata ai dodici la cui insistenza è motivata dalla salute di Cesare. Optano invece per la richiesta di giuramento sia il motivo per cui si giura – “per la salute di Cesare” – nel qual caso verrebbe a sostituire la figura divina garante affinché l'atto venga osservato, sia l'interpretazione dei dodici che si dichiarano impossibilitati a giurare dalla loro legge. Non è improbabile che il redattore abbia giuocato ancora una volta sulla doppia valenza semantica per giustificare sia la supplica del prefetto nei confronti dei testimoni della difesa che il loro giuramento di aver detto la verità, girato poi ai nemici che avrebbero dovuto giurare il contrario. Quanto alla salute dell'imperatore per cui giurare, che nel nostro caso costituisce la garanzia della verità di quanto si giura e della punizione per lo spergiuro,<sup>222</sup> essa viene richiamata in termini ancora più esaurienti nella seconda parte della risposta dei dodici lorché questi invitano gli esponenti dell'accusa a giurare che la difesa ha mentito per cui i suoi componenti sarebbero rei dei morte.

<sup>222</sup> La formula esatta era *per genium Caesaris* (cf. *Act.Pil.* 1,6); comunque Cesare aveva reali problemi di salute. Che fossero dovuti ad attacchi epilettici (Plutarco), a forti emicranie o a piccoli infarti transitori dovuti a temporanei disturbi di irrorazione sanguigna in porzioni limitate del tessuto cerebrale, è motivo di discussione: celebre fu il collasso avuto durante la Battaglia di Tapso, nel 46 a.C. tra le forze di Cesare e i pompeiani, guidati da Metello Scipione.



La richiesta avanzata da Pilato riguarda la verità della loro testimonianza (εἰ ἀληθῆ εἰσιν ἃ εἶπατε ὅτι οὐ γεγέννηται ἐκ πορνείας;). L'elisione del verbo che regge la forma dubitativa (εἰ) lascia poco spazio alla immaginazione circa quant'è sottinteso, cioè a "ditemi", che tuttavia non può non avere una forte carica rassicurativa conferitagli dalla premessa per cui equivale ad "assicuratemi" o addirittura a "giuratemi". In altri termini la supplica del giudice espressa dalla formula imprecativa "vi scongiuro" impone alle persone cui è rivolto un altrettanto impegno equivalente a un reale giuramento. Di qui la risposta dei dodici circa il divieto di giurare imposto loro dalla legge: diversamente non avrebbe senso. Quanto infine all'oggetto del giuramento, cioè alle parole pronunciate in precedenza dai dodici circa il fatto che Gesù non sia nato da fornicazione, suona come rintocco scandito dall'oscillazione della campana spostata tra accusa e difesa dal giudice che dà la parola.

Interpellati sono gli esponenti della difesa la cui risposta è sempre più articolata rispetto a quella dell'accusa. Pure in questo caso la sviluppano in due momenti: anzitutto spiegano al giudice il motivo per cui non possono giurare, poi lo invitano a richiedere il giuramento all'accusa sul loro dire, mettendo in gioco la loro stessa vita. La prima parte della risposta riguarda la richiesta del giuramento fatta loro da Pilato: il prefetto l'aveva rivolta in forma diplomatica, abbastanza nascosta da passare sotto silenzio se l'interlocutore non l'avesse colta o avesse fatto finta di non comprenderla. Invece i dodici non si nascondono dietro stratagemmi più o meno leciti ma palesano quanto era sotteso, pertanto rispondono direttamente sul loro mancato giuramento: non giurano perché vietato dalla legge (ἡμεῖς νόμον ἔχομεν μὴ ὀμνύειν). In realtà nell'AT il giuramento non solo non viene vietato ma è una pratica pressoché costante: veniva fatto nel nome di Dio,<sup>223</sup> per il suo nome,<sup>224</sup> per la sua vita.<sup>225</sup> Invece erano vietati i giuramenti fatti con leggerezza,<sup>226</sup> quelli falsi<sup>227</sup> e quelli fatti in nome di divinità

<sup>223</sup> Dt 6,13; 10,20; 1Sam 24,22.

<sup>224</sup> Is 48,1; Ger 12,16.

<sup>225</sup> Ger 4,2.

<sup>226</sup> Lev 5,4.

<sup>227</sup> Lev 5,22; 19,12; Ps 143,8; Ger 5,2; Os 10,4.

pagane<sup>228</sup> o in nome di chi dio non è.<sup>229</sup> Il riferimento degli interlocutori di Pilato probabilmente fa appello a quest'ultimo caso, mentre il redattore sa che il suo destinatario cristiano conosce il NT per cui il divieto di giurare è totale:<sup>230</sup> perciò l'uso assoluto di *μη ὀμνύειν*. La motivazione è strettamente religiosa (*ὅτι ἄμαρτία ἐστίν*) come d'altronde nei passi del NT da cui probabilmente il nostro trae l'eco.<sup>231</sup>

La seconda parte della risposta suggerisce a Pilato di rovesciare la situazione: ciò che non era possibile agli esponenti della difesa lo facciano invece (il *δέ* è avversativo) coloro che accusano il Nazareno di essere nato da fornicazione. Naturalmente viene rovesciato pure l'oggetto del giuramento: se non sono più essi a giurare di aver detto la verità, che giurino quelli dell'accusa, naturalmente sempre "per la salute di Cesare" che non è vero quanto hanno detto i dodici ed essi sono pronti a pagarne le conseguenze con la loro stessa vita (*αὐτοὶ δὲ ὁμόσουσιν κατὰ τῆς σωτηρίας καίσαρος ὅτι οὐκ ἔστιν καθὼς εἶπαμεν, καὶ ἐνοχοί ἐσμεν θανάτου*). Ripetere per chi o cosa si giura è importante per garantire pure la pena: il diritto romano, nel caso di lite civile, non prevedeva che lo spergiuro venisse colpito dalla legge a meno che il giuramento fosse fatto in nome dell'imperatore, allora interveniva il reato di lesa maestà punibile anche con la morte.

Dopo le parole della difesa il giudice passa la palla ai sommi sacerdoti perché rispondano; stimola un loro intervento nella forma dell'interrogativa come di chi ha fretta, o di chi aspetta ciò che invece non arriva, o non arriva immediatamente: *οὐδὲν ἀποκρίνεσθε πρὸς ταῦτα*; Non hanno ribattuto subito perché? Perché sono stati messi in difficoltà dalle parole della difesa? Nel rispetto della legge invocata dalla difesa nemmeno l'accusa avrebbe potuto giurare a meno di non infrangere la legge stessa. Ovvero, più semplicemente, il redattore ci tiene a che l'interpellazione sia fatta dal prefetto perché il tutto rassomigli a un dibattimento giudiziario? Non è improbabile manco questa soluzione, infatti interrogativo analogo era uscito poco prima dalle

<sup>228</sup> Gios 23,7.

<sup>229</sup> Ger 5,7.

<sup>230</sup> Mt 5,34 (*μη ὀμόσαι ὅλως*); Gc 5,12 (*μη ὀμνύετε*).

<sup>231</sup> Mt 5,37 (*τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονεροῦ ἐστίν*); Gc 5,12 (*ἴνα μη ὑπὸ κρίσιν πέσητε*).

labbra di Pilato all'indirizzo di Gesù dopo le accuse che gli avevano mosso i giudei di essere un mago e di aver mandato alla moglie del prefetto una visione per farla soffrire: τί οὐτοί σου καταμαρτυροῦσιν; οὐδὲν λαλεῖς; (v.2).

Anna e Caifa rispondono quanto espresso in precedenza, senza andare nello specifico cui erano stati chiamati dalla difesa. Attraverso un parallelismo si limitano al confronto numerico tra il credito conferito ai dodici (οἱ δώδεκα οὗτοι πιστεύονται) che dicono il Nazareno non essere nato da fornicazione (ὅτι οὐ γεγέννηται ἐκ πορνείας) e tutta la moltitudine (ἅπαν τὸ πλῆθος) vociante assieme ai sommi sacerdoti (κράζομεν) che è nato da fornicazione, che è un mago e che dice di essere figlio di Dio (ὅτι ἐκ πορνείας γεγέννηται καὶ γόης ἐστὶν καὶ λέγει ἑαυτὸν υἱὸν θεοῦ). L'antitesi del parallelismo non è espressa sebbene molto chiaramente manifesta e si giuoca tra pochi e molti, tra essere creduto e gridare, tra una negazione e tre accuse. Nella logica dei sommi sacerdoti il credito dovrebbe essere dato alla quantità, nella realtà la quantità non sempre si accorda con la qualità e il credito che questa merita. L'ironia del redattore si nasconde dietro le stesse parole dei sacerdoti che nemmeno s'accorgono di essere fondamentalmente autolesionisti: credono di essere nel giusto esponendo una verità numerica il cui valore è limitato alla statistica, non alla verità giudiziaria che invece si attiene ai fatti.

#### 6. La gelosia (v.6)

Probabilmente non soddisfatto della risposta di Anna e Caifa il prefetto sospetta che le motivazioni della loro richiesta di condannare l'imputato risiedano altrove rispetto alle accuse addotte, né può chiedere spiegazione direttamente agli interessati, pertanto congeda tutta l'assemblea, fa mettere in disparte l'imputato e si riserva di parlare con i dodici che sostengono Gesù non essere nato da fornicazione. Non chiede ulteriori spiegazioni sulla loro tesi ma i motivi nascosti che spingono gli accusatori a chiedere la condanna del Nazareno, dimostrando in tal modo in chi ripone fiducia e in chi no. La difesa risponde smascherando il retropensiero dell'accusa, individuando nella gelosia la motivazione profonda quanto inconfessata per cui vorrebbe vedere Gesù condannato a morte.

καὶ κελεύει ὁ πιλάτος<sup>232</sup> ἅπαν<sup>233</sup> τὸ πλῆθος<sup>234</sup> ἐξελεθεῖν ἐκτὸς τῶν δώδεκα ἀνδρῶν τῶν εἰπόντων ὅτι οὐ γεγέννηται ἐκ πορνείας, καὶ τὸν ἰησοῦν ἐκέλευσε χωρισθῆναι. καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ πιλάτος:<sup>235</sup> ποίῳ λόγῳ θέλουσιν αὐτὸν ἀποκτεῖναι;<sup>236</sup> λέγουσιν<sup>237</sup> τῷ πιλάτῳ:<sup>238</sup> ζῆλον ἔχουσιν<sup>239</sup> ὅτι ἐν σαββάτῳ θεραπεύει.<sup>240</sup> λέγει<sup>241</sup> ὁ πιλάτος: περὶ καλοῦ ἔργου<sup>242</sup> θέλουσιν αὐτὸν ἀποκτεῖναι;<sup>243</sup> [λέγουσιν<sup>244</sup> αὐτῷ:<sup>245</sup> ναί<sup>246</sup>].<sup>247</sup>

E Pilato ordina a tutta la moltitudine di andare, eccetto ai dodici uomini che avevano detto che non era nato da fornicazione, e ordinò che Gesù fosse posto in disparte, e dice loro Pilato: “Per quale ragione vogliono che lo uccida?”. Rispondono a Pilato: “hanno gelosia perché guarisce di sabato”. Dice Pilato: “per un’opera buona vogliono che l’uccida?”. [Gli rispondono: “sì”].

Anzitutto il comando che il prefetto rivolge a tutta la moltitudine di uscire (κελεύει ὁ πιλάτος ἅπαν τὸ πλῆθος ἐξελεθεῖν) – ἐκ moto da luogo, dinanzi a ἔρχομαι (ἐξέρχομαι) indica “andare da”, “uscire” – conferma, se ancora ce ne fosse stato bisogno, che questa fase del pro-

<sup>232</sup> B, C ἐκέλευσεν ὁ πιλάτος, E ἐκέλευσεν τότε ὁ πιλάτος, A τότε ὁ πιλάτος θυμοῦ μεγάλου πλησθεῖς ἐκέλευσε.

<sup>233</sup> A omette.

<sup>234</sup> A aggiunge ἔξω.

<sup>235</sup> BCE lat ἐκτὸς τῶν (C ἐκ τούτων) δώδεκα ... χωρισθῆναι (B ἐξελεθεῖν)... ὁ πιλάτος, A καταλείψας δὲ μόνους τοὺς δώδεκα τοὺς εἰπόντας μὴ γεγενῆσθαι τὸν ἰησοῦν ἐκ πορνείας, καὶ διαστήσας τὸν ἰησοῦν ἀπ’ αὐτῶν λέγει αὐτοῖς.

<sup>236</sup> CE lat ποίῳ ... ἀποκτεῖναι, A εἴπατέ μοι ποίῳ λόγῳ θέλωσιν αὐτὸν ἀποκτεῖναι, B περὶ πίου ἔργου βούλονται αὐτὸν ἀποκτεῖναι.

<sup>237</sup> A aggiunge οἱ δεκαδύο.

<sup>238</sup> CE λέγουσιν αὐτῷ.

<sup>239</sup> A ζῆλον μέγαν ἔχουσιν, B omette.

<sup>240</sup> A aggiunge τοὺς προσερχομένους αὐτῷ.

<sup>241</sup> B aggiunge αὐτοῖς.

<sup>242</sup> BC lat, E περὶ καλοῦ οὖν ἔργου, A διὰ καλὸν ἔργον.

<sup>243</sup> A θέλουσιν ἀποκτεῖναι αὐτόν, B θέλουσιν αὐτὸν λοιπὸν ἀποκτεῖναι.

<sup>244</sup> E ein fabr, A premette οἱ δέ, B premette καί.

<sup>245</sup> A omette.

<sup>246</sup> A aggiunge διὰ καλόν.

<sup>247</sup> La risposta conclusiva dei dodici è omessa da C copt ven seguiti da Santos Otero, riportata invece da Tischendorf, Erbetta, ecc.

cesso, a differenza di quanto avviene nei racconti dei vangeli canonici, è allocata in un interno, con buona probabilità nel palazzo stesso abitato nel breve periodo pasquale da Pilato a Gerusalemme. È lì che sono convenuti i rappresentanti del Sinedrio, i dodici, gli anziani dei giudei e tutta la moltitudine, supposto che potesse contenere tutta questa gente. Indubbiamente al redattore nostro servivano sia le folle che necessitano del luogo aperto delle narrazioni evangeliche, sia lo spazio interno per lo scambio ravvicinato con l'accusa e la difesa, nonché per gli eventi che hanno preceduto questo momento come l'entrata in scena di Gesù e l'inchino delle insegne.

Il congedo riguarda tutti eccetto i dodici dei quali ancora una volta viene ribadito che avevano sostenuto Gesù non essere nato da fornicazione (ἐκτὸς τῶν δώδεκα ἀνδρῶν τῶν εἰπόντων ὅτι οὐ γεγέννηται ἐκ πορνείας): sono i destinatari di un'attenzione particolare del prefetto che vuol ascoltare solo loro, senza il contraddittorio, che pure pertiene al processo. A caratterizzare ulteriormente l'esclusività della scelta, assieme all'espulsione della moltitudine e dell'accusa, Pilato ordina che fosse messo in disparte pure l'imputato (ἐκέλευσε χωρισθῆναι): la ripetizione del verbo κελεύω, in questa seconda ricorrenza all'aoristo (la prima volta era al presente) ne sottolinea la puntualità e l'urgenza del giudice che si è predisposto a ricevere qualcosa di non ufficiale dalla difesa, già sa che quanto chiederà è una confidenza dei dodici: non li riguarda direttamente, ma vuol conoscere il loro giudizio sulla posizione dell'accusa; tuttavia la richiesta di un giudizio, senza la presenza degli interessati verso cui è rivolto, perciò non se ne possono difendere, somiglia a un pettegolezzo. Il giudice lo sa, perciò preferisce fare il vuoto attorno.

La domanda che pone ai dodici il giudice sottende un giudizio previo dello stesso nei confronti degli interlocutori della difesa e dell'accusa: dei primi si fida e dei secondi no, tant'è che ai primi chiede la ragione per cui i secondi "vogliono che lo uccida" (ποιῶ λόγῳ θέλουσιν αὐτὸν ἀποκτεῖναι), non crede cioè che le accuse rivoltegli finora siano quelle reali, vuol sapere quali siano le ragioni inconfessate per cui gli accusatori vogliono la condanna di Gesù. In sostanza pensa che gli accusatori stiano mentendo, che non stiano cercando la giustizia ma la vendetta, che abbiano una motivazione recondita per cui lo considerino loro nemico pertanto vogliono che sia eliminato e che a farlo sia

l'autorità romana: di qui l'uso dell'infinito aoristo attivo di ἀποκτείνω e del soggetto sottinteso di prima persona singolare. È la prima volta che il prefetto denuncia di sentirsi coinvolto direttamente. Ammesso che l'imputato fosse stato condannato, non sarebbe stato materialmente il giudice ad ucciderlo, bensì i suoi soldati; eppure rivolgendosi ai dodici con riferimento ai giudei dice: "per quale ragione vogliono che lo uccida?". L'uso del verbo ἀποκτείνω con il soggetto in prima persona lascia trasparire la preoccupazione del prefetto di essere strumentalizzato, coinvolto entro beghe interne alla religione giudaica dalla quale l'esperienza pregressa gli ha insegnato che è meglio stare lontano. Sembra insomma che Pilato inizi a far di conto, pensando pure a se stesso.

La risposta dei dodici, tratta dalla narrazione evangelica,<sup>248</sup> è immediata e lapidaria: in sei parole espongono il motivo primo e la causa scatenante il cui legame a prima vista potrebbe apparire non del tutto logico: la motivazione per cui vogliono che il prefetto condanni l'imputato sarebbe scritta nella gelosia maturata a causa delle guarigioni compiute di sabato (ζήλον ἔχουσιν ὅτι ἐν σαββάτῳ θεραπεύει). La gelosia dipende dalle guarigioni che costui compiva o da altro? Quanto al giorno in cui alcune di esse erano state compiute non poteva essere motivo di gelosia ma di rispetto della legge: in precedenza gli stessi giudei avevano invocato la legge spiegando al giudice come la loro legislazione preveda il rispetto del riposo sabbatico, pertanto il Nazareno guarendo di sabato avrebbe commesso una grave infrazione. Ma hanno taciuto che guarendo il taumaturgo guadagnava credito nei confronti dei guariti, del loro entourage e della gente in genere e al contempo smascherava le contraddizioni della legge che, se assolutizzata come facevano le autorità, arrivava a confliggere con la salute fisica delle persone. In ultima analisi relativizzando la legge il Galileo veniva a sminuire il potere delle autorità fondato sulla interpretazione letterale della stessa legge: di qui la gelosia di chi lo vuole morto. Nella logica che sottende alle parole dei dodici – che non mancano di onestà intellettuale – il redattore insinua pure una messa in crisi del primato della legge sulla persona.

<sup>248</sup> Mc 15,10; Mt 27,18.

Dell'anomalia si fa portavoce lo stesso Pilato la cui interrogativa (περὶ καλοῦ ἔργου θέλουσιν αὐτὸν ἀποκτεῖναι;) racconta quanto sia sorpreso: non riesce a rendersi conto della colpa che avrebbe commesso l'imputato facendo un'opera buona. La frase si domanda come si possano conciliare due termini quali il καλον ἔργον e ἀποκτείνω – e le altrettante realtà significate – di per sé antipodici, perciò stesso pure nelle frasi poste alle estremità. All'orecchio del funzionario romano, delegato a far rispettare in una provincia di terz'ordine la legge romana altrettanto pragmatica, non poteva non suonare contraddizione. Tanto da restarne sorpreso, nonostante sia già la seconda volta che sente la stessa giustificazione: prima sulle labbra dei giudei, ora dai dodici della difesa.

#### IV. IL DIBATTIMENTO I (ACT.PIL. 3)

A differenza dei primi due il terzo capitolo si attiene strettamente alla tradizione riportata dal quarto vangelo sia nella disposizione delle frasi, sia nel vocabolario, sia nella distribuzione degli spazi. Rispetto all'ordine della narrazione giovannea il redattore nostro antepone il giudizio di Pilato nei confronti dell'imputato<sup>1</sup> esposto ai giudei alla fine di un colloquio avuto con gli stessi e con il Nazareno, ripetuto in maniera pressoché identica:<sup>2</sup>

Gv 18,38b: Pilato [...] uscì di nuovo verso i Giudei e disse loro: "Io non trovo alcuna colpa in lui".

Act.Pil. 3,1a: ... Pilato uscì dal pretorio e dice loro: "[...] nessuna colpa ho trovato in quest'uomo".

Gv 18,30: Gli risposero: "Se costui non fosse un malfattore, non te l'avremmo consegnato".

Act.Pil. 3,1b: Risposero i giudei e dissero al governatore: "Se non fosse costui un malfattore, non te lo avremmo consegnato".

Gv 18,31a: Disse loro Pilato: "Prendetelo voi e giudicatelo secondo la vostra legge".

Act.Pil. 3,1c: Allora Pilato disse: "Prendetelo voi e giudicatelo secondo la vostra legge".

Gv 18,31b: Gli dissero i giudei: "A noi non è permesso di mettere a morte nessuno".

Act.Pil. 3,1d: Risposero i giudei a Pilato: "A noi non è lecito mettere a morte nessuno".

**Gv 18,32: Doveva così adempirsi la parola che Gesù aveva pronunciato, indicando di quale morte doveva morire.**

**Act.Pil. 3,1e: Disse Pilato: "Dio ha detto di non uccidere a voi, ma (l'ha detto) a me?"**

Gv 18,33: Pilato dunque rientrò nel pretorio; chiamò Gesù e gli disse: "Sei tu il re dei Giudei?"

Act.Pil. 3,2a: E tornò di nuovo nel pretorio, Pilato, e chiamò Gesù presso di sé e gli disse: "Sei tu il re dei giudei?"

<sup>1</sup> Gv 18,38b < Act.Pil. 3,1a.

<sup>2</sup> Gv 18,30-31.33-38a < Act.Pil 3,1b-d.2a-g.



Gv 18,34: Gesù gli rispose: “Dici questo di tuo, oppure altri te l’hanno detto di me?”.

*Act.Pil.* 3,2b: Rispose Gesù a Pilato: “da te stesso tu dici questo o altri ti hanno detto di me?”.

Gv 18,35: Pilato gli rispose: “Sono io forse Giudeo? La tua nazione e i capi dei sacerdoti ti hanno messo nelle mie mani; che cosa hai fatto?”.

*Act.Pil.* 3,2c: Rispose Pilato a Gesù: “Sono, forse, io giudeo? La tua gente e i sommi sacerdoti ti hanno consegnato a me, che hai fatto?”.

Gv 18,36: Gesù rispose: “Il mio regno non è di questo mondo; se il mio regno fosse di questo mondo, i miei servitori combatterebbero perché io non fossi dato nelle mani dei Giudei; ma ora il mio regno non è di qui”.

*Act.Pil.* 3,2d: Gesù rispose: “Il regno mio non è di questo mondo. Se, infatti, il mio regno fosse stato di questo mondo i miei servi avrebbero lottato perché non fossi stato consegnato ai giudei. (Ma) [Ora] il mio regno non è quaggiù”.

Gv 18,37a: Allora Pilato gli disse: “Ma dunque, sei tu re?”.

*Act.Pil.* 3,2e: Disse Pilato: “Dunque, tu sei re?”.

Gv 18,37b: Gesù rispose: “Tu lo dici; sono re; io sono nato per questo, e per questo sono venuto nel mondo: per testimoniare della verità. Chiunque è dalla verità ascolta la mia voce”.

*Act.Pil.* 3,2f: Gli rispose Gesù: “Tu dici che io sono re. Per questo infatti sono nato e sono venuto, affinché chiunque è dalla verità ascolti la mia voce”.

Gv 18,38a: Pilato gli disse: “Cos’è verità?”.

*Act.Pil.* 3,2g: Gli chiede Pilato: “Cos’è verità?”.

A questo punto il nostro testo prosegue autonomamente mentre nel quarto vangelo Pilato esce di nuovo dal pretorio, va verso i giudei e dice: “Io non ho trovato in lui nessuna colpa”.<sup>3</sup> Lo stesso giudizio si ripete sulle labbra di Pilato pure in Gv 19,4.6.<sup>4</sup>

Nel passo nostro trova soluzione un problema lasciato sospeso nella trama giovannea: alla domanda di Pilato posta all’inizio del processo secondo il redattore evangelico – “che accusa adducete contro quest’uomo?” – la risposta dei giudei – “se costui non fosse un malfat-

<sup>3</sup> Gv 18,38b.

<sup>4</sup> Cf. Lc 23,3.14.

tore non te l'avremmo consegnato" – è quanto meno incongrua,<sup>5</sup> d'altronde come sarebbe stato possibile arrestare una persona e imbastire un processo penale senza un'accusa previa? E perché alla domanda esplicita del giudice i giudei non hanno ribadito le accuse? Invece in *Act.Pil.* esposte le accuse già nei capitoli precedenti la risposta dei giudei è rivolta alla dichiarazione di Pilato che non avrebbe trovato colpa nell'imputato. Ma è proprio l'affermazione del prefetto a creare problema nel passo nostro, infatti viene riconosciuta l'innocenza di Gesù prima ancora del suo interrogatorio. Esclusive dell'apocrifo sono le conclusioni dei due versetti: la risposta di Pilato ai giudei (v.1e) e la breve interlocuzione in chiusura al v.2 in cui due interventi di Gesù sono separati dalla domanda del prefetto romano (v.2h-l).<sup>6</sup> Né mancano novità rispetto ai capitoli precedenti, soprattutto nella descrizione degli spazi: qui vengono maggiormente articolati; è la prima volta che Pilato esce ed entra dal pretorio, in precedenza l'avevano fatto solo il cursore e Gesù, ma senza le precisazioni che ritroviamo nei nostri due versetti divisi perfettamente tra fuori e dentro. Invece della fase precedente resta lo sviluppo dialogico del racconto dove è sempre Pilato a relazionarsi, prima coi giudei all'esterno del pretorio (v.1) poi con Gesù all'interno (v.2).

### 1. *Pilato e i giudei (v.1)*

Terminato il colloquio coi soli dodici che sostenevano l'imputato non essere nato da fornicazione, il prefetto si porta all'esterno del pretorio dove precedentemente aveva spedito tutti i giudei presenti all'udienza, probabilmente per mantenere riservato il dialogo dal quale esce indignato; non contro i dodici con cui aveva appena parlato ma contro le pretese dei giudei che intendevano raggiungere il loro scopo con il coinvolgimento suo, come emerge sia dalle ultime parole del prefetto riferite dal colloquio con i dodici sia da quelle con cui conclude il nuovo. In entrambi i casi di interrogative trattasi: là la domanda esponeva un dubbio del giudice – “Per un'opera buona vogliono che

<sup>5</sup> Gv 18,29-30. Cf. Cohn 2010, 192-193.

<sup>6</sup> Del testo giovanneo viene taciuto il v.32.

l'uccida?" – che coglieva l'assurdità dell'accusa e indirettamente la scorrettezza del comportamento dei giudei nei confronti sia dell'accusato che del giudice. Qui l'interrogativo è retorico per cui la risposta è già insita nella domanda: vogliono che il prefetto faccia quel che non fanno loro, cioè mettere a morte Gesù. È questo il motivo della sua indignazione. Infatti la struttura del dialogo mantenendo uno sviluppo consequenziale in cui a ogni intervento segue la risposta adeguata, lascia senza spiegazione immediata l'indignazione iniziale che invece trova risposta nella interrogativa retorica conclusiva dove finalmente Pilato scopre quello che aveva intuito: i giudei vogliono incastrarlo perché faccia quello che non è concesso loro.

καὶ θυμοῦ<sup>7</sup> πλησθεὶς ὁ πιλάτος<sup>8</sup> ἐξῆλθεν ἕξω<sup>9</sup> τοῦ πραιτωρίου καὶ λέγει αὐτοῖς:<sup>10</sup> μάρτυρα ἔχω τὸν ἥλιον ὅτι οὐδεμίαν<sup>11</sup> αἰτίαν εὐρίσκω ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ.<sup>12</sup> ἀπεκρίθησαν οἱ ἰουδαῖοι καὶ εἶπαν<sup>13</sup> τῷ ἡγεμόνι:<sup>14</sup> εἰ μὴ ἦν οὗτος κακοποιός, οὐκ ἄν σοι παρεδώκαμεν<sup>15</sup> αὐτόν. εἶπεν δὲ<sup>16</sup> ὁ πιλάτος: λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν κρίνατε αὐτόν.<sup>17</sup> εἶπαν οἱ ἰουδαῖοι τῷ πιλάτῳ:<sup>18</sup> ἡμῖν<sup>19</sup> οὐκ ἔξεστιν<sup>20</sup> ἀποκτεῖναι οὐδένα. εἶπεν<sup>21</sup> ὁ πιλάτος:<sup>22</sup> ὑμῖν<sup>23</sup> εἶπεν ὁ θεὸς μὴ<sup>24</sup> ἀποκτεῖναι, ἀλλ' ἐμοί;

<sup>7</sup> A θυμοῦ δέ, J θυμοῦ οὖν esplicita la consecutiva della nuova frase.

<sup>8</sup> J ὁ ἡγεμῶν.

<sup>9</sup> J ἐκ.

<sup>10</sup> A fabr λέγει τοῖς ἰουδαίοις, J λέγει πρὸς τοὺς ἰουδαίους.

<sup>11</sup> B οὔτε μίαν.

<sup>12</sup> J ἐν αὐτῷ, A aggiunge καὶ τί βούλεσθε αὐτὸν ἀποκτανθῆναι.

<sup>13</sup> C καὶ εἶπον, A ven fabr omettono, J ἀποκριθέντες δὲ οἱ ἰουδαῖοι εἶπον.

<sup>14</sup> BJ fabr τῷ πιλάτῳ, E omette εἶπαν ... ἡγεμόνι.

<sup>15</sup> B παρεδώκαμεν σοι.

<sup>16</sup> B lat aggiungono αὐτοῖς, J λέγει αὐτοῖς.

<sup>17</sup> B omette ὑμεῖς ... αὐτόν.

<sup>18</sup> A λέγουσιν οἱ ἰουδαῖοι (omette τῷ πιλάτῳ), J λέγουσιν αὐτῷ.

<sup>19</sup> A rone ἡμῖν dopo ἔξεστιν.

<sup>20</sup> C ἔστιν.

<sup>21</sup> J λέγει αὐτοῖς, A omette.

<sup>22</sup> C εἶπεν δὲ ὁ πιλάτος πρὸς τοὺς ἰουδαίους.

<sup>23</sup> C οὐχ ὑμῖν.

<sup>24</sup> C aggiunge τοῦ.

E pieno di collera, Pilato uscì dal pretorio e dice loro: “ho testimone il sole che nessuna colpa ho trovato in quest'uomo”. Risposero i giudei e dissero al governatore: “Se non fosse costui un malfattore, non te lo avremmo consegnato”. Allora Pilato disse: “Prendetelo voi e giudicatelo secondo la vostra legge”. Risposero i giudei a Pilato: “A noi non è lecito mettere a morte nessuno”. Disse Pilato: “Dio ha detto di non uccidere a voi, ma (l'ha detto) a me?”.

L'espressione con cui inizia il capitolo dipinge lo stato d'animo del prefetto dopo il dialogo con i dodici rappresentanti della improvvisata difesa che aveva risposto alla sua domanda circa le motivazioni per cui l'accusa voleva morto l'imputato. Il testo recita καὶ θυμοῦ πλησθεὶς ὁ πιλάτος ἐξῆλθεν ἔξω τοῦ πραιτωρίου. Mai come questa volta la congiunzione iniziale lega strettamente quanto precede con quel che segue, nel senso che di là, esattamente dal risultato di quel colloquio scaturisce il motivo dell'indignazione. Lo sdegno di questo momento costituisce la conseguenza diretta della risposta dei dodici, evidenziata dalle parole dello stesso prefetto: vogliono che sia lui a far uccidere l'imputato per un'opera buona che ha compiuto.

Di Pilato si dice che è colmo di sdegno (θυμοῦ πλησθεὶς): del pieno, espresso con il participio aoristo passivo di πίμπλημι,<sup>25</sup> nella Bibbia tracima la conseguenza nel bene,<sup>26</sup> come nel male.<sup>27</sup> La penna lucana usa il verbo per esprimere pure la pienezza in relazione a un sentimento:<sup>28</sup> in combinazione con θυμός si trova solo in Lc 4,28 ove a riempire di sdegno furono le parole di Gesù mentre sono restati indignati tutti coloro che quel sabato erano andati nella sinagoga di Nazareth. In At 19,28 il verbo viene sostituito dall'aggettivo πλησθεὶς: gonfi d'ira qui sono gli orefici di Efeso sobillati da Demetrio contro Paolo. Se in queste e in altre situazioni la reazione si scatena contro il Nazareno o i suoi predicatori ed è immediata, nel caso nostro la sua manifestazione è ritardata ed è rivolta verso i giudei, infatti, benché

<sup>25</sup> Delle 24 presenze neotestamentarie del verbo 22 sono attestate in Lc-At e 2 in Mt.

<sup>26</sup> At 4,8; 13,9.

<sup>27</sup> Pr 25,16.17; 30,9.

<sup>28</sup> Lc 4,28; 5,26; 6,11; At 3,10; 13,45. Non infrequentemente si dice pure dello Spirito santo che ha riempito il personaggio cui è destinato (Lc 1,15.41.67; 5,67; At 4,8.31; 9,17).

indicata all'inizio del breve colloquio, Pilato riesce a tenere nascosta la propria indignazione fino alla fine lorché esploderà nella risposta al disimpegno degli interlocutori che vogliono coinvolgerlo per un loro scopo estraneo all'amministrazione della giustizia.

Tra la comunicazione della indignazione del prefetto e il dialogo con i giudei il narratore pone l'uscita di Pilato dal pretorio (ὁ πιλᾶτος ἐξῆλθεν ἔξω τοῦ πραιτωρίου) dove la scena finora s'era svolta dal principio. La precisazione spaziale che riproduce pressoché alla lettera il testo giovanneo da cui il redattore nostro attinge<sup>29</sup> acquisisce un valore diverso rispetto alla fonte perché nel racconto di Gv rispetto ai sinottici il pretorio viene introdotto fin dall'inizio del processo e a differenza dei primi tre vangeli dove l'interrogatorio è pubblico, nel quarto è privato e svolto all'interno del palazzo poiché quanti avevano condotto Gesù da Caifa a Pilato “non vollero entrare nel pretorio per non contaminarsi e poter mangiare la pasqua”.<sup>30</sup> Motivazione contestata sia dai rappresentanti dei giudei che in *Act.Pil.* 1-2 si sono recati da Pilato, presumibilmente nel pretorio, per accusare Gesù, sia dal diritto e dalle prescrizioni rituali secondo cui non solo “non c'è nulla che possa suffragare l'affermazione che un ebreo diventasse impuro come conseguenza all'accesso al palazzo del re o a una sala di giustizia”<sup>31</sup> ma “anche gli impuri, nonostante la loro impurità, erano ammessi a partecipare alla cena pasquale”.<sup>32</sup> Negli *Act.Pil.* infatti i giudei, compresi gli esponenti del Sinedrio, i sommi sacerdoti Anna e Caifa e quant'altri, erano già entrati nel pretorio da cui sono stati invitati a uscire solo prima dell'ultimo colloquio del prefetto con i dodici che sostenevano il Nazareno non essere nato da fornicazione: l'indicazione giovannea nel nostro testo aiuta a definire il luogo in relazione ai partecipanti. Finora il loro numero è stato difficile da determinare, soprattutto se relazionato alla capienza della stanza in cui si svolge il tutto: era praticamente impossibile il computo delle persone stipate dentro il pretorio poiché di tanto in tanto sono entrati in scena personaggi nuovi. Al tempo stes-

<sup>29</sup> Gv 18,29: ἐξῆλθεν οὖν ὁ πιλᾶτος ἔξω πρὸς αὐτούς.

<sup>30</sup> Gv 18,28.

<sup>31</sup> Cohn 2010, 187.

<sup>32</sup> Id., 188.

so era necessario che fossero all'interno di uno spazio delimitato e possibilmente chiuso per una serie di relazioni che richiedevano una certa vicinanza: per far incontrare il prefetto con i soli rappresentanti del sinedrio all'inizio e con quelli della difesa alla fine del c.2; per la convocazione dei singoli personaggi, in particolare del cursore e di Gesù: l'uscire e entrare è risultato utile alla verifica del movimento delle insegne. Ma soprattutto è molto più naturale che un procedimento di natura penale fosse stato celebrato *in camera* piuttosto che pubblicamente, dato il momento particolare quale era, cioè la vigilia del giorno di *pesah*. Pilato avrebbe potuto far richiamare nel palazzo quelli che aveva momentaneamente espulso, ma così non avviene; anzi da questo momento dall'interno all'esterno e viceversa si muoverà il prefetto, non più gli altri: come nella trama giovannea dentro il pretorio c'è l'imputato, fuori tutti gli altri. "Lo spettacolo di un governatore che esce dalla sua sala di giustizia per interrogare le persone riunite là fuori sul perché non avessero processato esse stesse il loro prigioniero e che accetta la loro risposta, e cioè che essi non possedevano alcuna competenza in proposito, è semplicemente troppo grottesco perché si possa pretendere che corrisponda alla verità storica".<sup>33</sup> Infatti il problema non è la storia, come pretende il giurista, obbligato dalla sua prospettiva, ma la tipologia narrativa perché di letteratura trattasi: nel caso specifico di una scrittura teatrale la cui scena è animata pure dal movimento, sebbene limitato, anziché dal solo dialogo.

Le parole con cui il prefetto inizia il colloquio invocano il sole come testimone<sup>34</sup> di quanto avvenuto in maniera indiretta (μάρτυρα ἔχω τὸν ἥλιον ὅτι οὐδεμίαν αἰτίαν εὐρίσκω ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ): il testo non fa menzione di alcun'altra domanda rivolta dal prefetto al Nazareno oltre a quelle poste in presenza degli stessi accusatori prima che fossero invitati a uscire dal pretorio per il colloquio riservato con la difesa. Dunque trattasi di un giuramento relativo alla propria convinzione in merito all'innocenza dell'imputato fondata probabilmente sull'inconsistenza delle accuse nonché sulla testimonianza dei dodici. Il non aver trovato colpe non è dato quindi da una cerca diretta, conseguente all'interrogatorio dell'imputato

<sup>33</sup> Id., 196.

<sup>34</sup> Verg., *Aen.* 12,176,3; *Juv.* 1,13,78; cf. Berrens 2004, 139.

ma dalle attestazioni indirette della difesa e dell'accusa. D'altra parte il redattore sapeva bene che l'invocazione del sole quale testimone della innocenza dell'imputato grazie al sovraccarico simbolico che l'astro celeste aveva accumulato nei secoli<sup>35</sup> e alla sua estensione universale<sup>36</sup> riusciva a coniugare l'esigenza di giustizia<sup>37</sup> con una religiosità ecumenica, ad accarezzare le attese messianiche dell'ebraismo<sup>38</sup> strizzando l'occhio agli stessi cristiani per i quali il "sole di giustizia" annunciato da Malachia era diventato ormai il "sole che sorge" cui il Battista doveva preparare la strada.<sup>39</sup> Tant'è che per altre due volte verrà ribadita la presenza del sole di fronte al quale Pilato s'è lavato le mani.<sup>40</sup> Questa divinità *super partes* era testimone che Pilato non aveva trovato nell'imputato alcuna colpa di quelle di cui era stato accusato. Ma nemmeno l'aveva cercata, probabilmente perché non stimava fossero colpe da imputarsi al personaggio, nemmeno quella di lesa maestà paventata nell'accusa di volersi fare re, ovvero perché le aveva valutate strumentali, motivate da interessi religiosi anziché giuridicamente rilevanti. Tant'è che di fronte alla contestazione dei giudei che rivendicano la correttezza del loro impianto accusatorio, senza tuttavia riproporre le accuse già espresse, si limiterà ad accettare che si prendano l'imputato e lo giudichino in base alla loro legge.

La risposta dei giudei ripresa pressoché alla lettera da Gv 18,30 nel testo evangelico era stata motivata dalla domanda del prefetto circa le accuse addotte contro l'imputato: "che accusa portate contro quest'uomo?". Il processo era nella fase iniziale per cui, sebbene il giudice avesse dovuto conoscere le imputazioni a carico di quell'uomo, una tale risposta

<sup>35</sup> Il vocabolario relativo alla luce e alla tenebra è stato caricato di significato simbolico per cui pure le fonti dell'una come dell'altra sono diventate di verità, di conoscenza, o del suo contrario.

<sup>36</sup> Il culto del sole praticamente era presente in maniera diretta o indiretta in tutte le religioni dell'impero: alcune divinità greco-romane (Giove e Apollo) erano identificate con il sole.

<sup>37</sup> Tra i popoli mesopotamici al dio sole, Shamash, è affidato il compito di garantire la giustizia, tant'è che Hammurabi viene ritratto mentre riceve da Shamash le leggi da promulgare.

<sup>38</sup> Mal 3,20.

<sup>39</sup> Lc 1,78.

<sup>40</sup> *Act.Pil.* 9,4; 12,1; cf. *Const.ap.* 2,52.

da parte dei giudei rischiava di essere controproducente ai fini dell'accusa, comunque irriguardosa nei riguardi del giudice che poteva restarne indispettito. Il contesto nostro invece la pone in una fase inoltrata del processo, se non addirittura in quella finale, pertanto le parole del giudice potrebbero suonare all'orecchio dei giudei come un giudizio determinante, comunque successivo all'interrogatorio dell'imputato e all'audizione dell'accusa e della difesa. Sarebbe una specie di sentenza. Perciò stesso rivendicano la correttezza della loro imputazione mettendo la faccia sulla colpevolezza dell'imputato, chiedendo praticamente che Pilato accetti le accuse sulla fiducia: εἰ μὴ ἦν οὗτος κακοποιός, οὐκ ἄν σοι παρεδώκαμεν αὐτόν. La frase è costituita da un'ipotesi della irrealtà composta di doppia negazione: nella protasi precede l'indicativo imperfetto 'irreale',<sup>41</sup> nell'apodosi l'indicativo aoristo di παραδίδωμι. Rispetto alla fonte giovannea dove gli accusatori sembrano incerti sull'accusa da addurre tanto che limitano al generico malfattore – ironia non da poco per uno che guariva dalle malattie – nell'apocrifo si tratta di una richiesta di fiducia sia nei confronti della loro persona e del ruolo cui assolvono, ma soprattutto delle loro competenze in merito alle accuse già esposte. È come dire che Pilato non conosce la legge ebraica mentre essi la conoscono bene, pertanto si deve fidare delle accuse che essi hanno mosso al Nazareno.

Il prefetto sembra aver compreso la lezione, o finge di averla compresa, per cui va fino in fondo alla loro richiesta dando credito alla – poi scoprirà essere presunta – buona fede degli accusatori: λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν κρίναε αὐτόν. Se è difficile ipotizzare una pur velata ironia nelle parole di Pilato, non sembra del tutto fuori luogo immaginare che il prefetto leggesse nella volontà dei giudei una punizione anche severa nei confronti del Nazareno, ma non la pena di morte; infatti poco più avanti ribadirà loro l'invito a prenderlo e a punirlo.<sup>42</sup> Attraverso la risposta forse è possibile tracciare il percorso del suo ragionamento tutto interiore: se le accuse dei giudei muovono da reati previsti dalla legge ebraica di cui il prefetto romano non è competente per esprimere un giudizio, allora perché non affidare il compito di giudicare agli stessi giudei? Il ragionamento è più scaltro che logico, almeno dal punto

<sup>41</sup> Blass - Debrunner - Rehkopf 1982, 428,2,3.

<sup>42</sup> Act.Pil. 4,4.



di vista giuridico, dato che in tal caso l'accusa assolverebbe pure al ruolo di giudice tutt'altro che obiettivo. Ma, come già esposto, le istanze del diritto nei testi di letteratura devono soggiacere alle esigenze delle lettere: nel caso specifico la risposta del prefetto, tratta pur essa dalla fonte giovannea, è funzionale al prosieguo del confronto che dovrà servire a smascherare le intenzioni nascoste dell'accusa.

Infatti alle parole di Pilato la reazione dei giudei è immediata e chiara – ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα – senza tuttavia esplicitarne il motivo: è evidente che non sia stata la religione ma Roma a togliere loro la possibilità di mettere a morte qualcuno. Non è certo la vigilia della festa o l'orrore del sangue. Nemmeno il quinto comandamento che vieta loro di uccidere. La causa è di natura esclusivamente politica: nelle province dell'impero condannare a morte è diritto riservato al funzionario imperiale. Perciò sono venuti ad accusarlo presso il prefetto e hanno preteso che l'imputato fosse condotto dinanzi all'autorità romana. Ciononostante hanno insistito soprattutto sui motivi religiosi (dice di essere figlio di Dio, viola il sabato, è un mago che scaccia i demoni in nome di Belzebul e infine che è nato da fornicazione): se si escludono due capi d'imputazione che non sono tali (la sua nascita è stata causa della morte di molti fanciulli e i suoi genitori con lui neonato sono fuggiti in Egitto) l'accusa più grave dal punto di vista politico è la pretesa di essere re. Non solo. Se si prova a leggere le parole dei giudei dalla prospettiva della pena di morte adottata nonché dalla motivazione appiccata sul patibolo, si deve dedurre che la condanna sia solo di natura politica, così come la crocefissione pertiene al novero delle condanne che il diritto romano riservava ai delinquenti stranieri.<sup>43</sup> Viceversa se la motivazione fosse stata di natura religiosa, l'accusa sarebbe stata quella di aver bestemmiato e la pena adeguata la lapidazione. Non è improbabile che le parole degli interlocutori del prefetto rispecchino una pratica in voga nella Giudea in cui, fatta eccezione per particolari crimini morali e religiosi, ai giudei era interdetto comminare la pena di morte,

<sup>43</sup> Per la crocefissione riservata dai romani agli schiavi cf. Marconi 2009, 91 n.33. A volte lo stesso patibolo non ha risparmiato nemmeno cittadini romani: in Spagna Galba fa inchiodare a una croce particolarmente alta, dipinta di bianco, un tutore romano che aveva ucciso l'allievo per eredità, nonostante il condannato avesse contestato il tipo di esecuzione per la sua cittadinanza romana (Suet., *Galb.* 9,2).

tanto meno giustiziare chi che sia.<sup>44</sup> Nonostante la frustrazione per aver sottratto alle loro autorità un potere importante come il diritto penale, la mistura di motivazioni religiose e politiche nelle parole dei giudei creava quell'ambiguità che avrebbe imposto a Pilato di far ottenere loro quel che volevano, cioè la condanna a morte dell'imputato.

Tuttavia il prefetto è ancora capace di reagire opponendo alla lettura criptopolitica dei giudei una risposta che s'allega tra lo smascheramento antropologico dei suoi interlocutori e un adeguato richiamo teologico sul quale si sarebbe dovuta fondare la loro motivazione. Pilato con una interrogativa retorica – ὑμῖν εἶπεν ὁ θεὸς μὴ ἀποκτεῖναι, ἀλλ' ἐμοί; – scopre la pentola, porta alla luce quanto finora era restato sotto traccia: le intenzioni nascoste dei giudei e la conseguente ira del giudice che aveva intuito già, dopo il dialogo con i dodici, il retropensiero dei giudei. La risposta del prefetto offre delle parole dei giudei un'interpretazione precisa: esse dovrebbero far riferimento solo a un ordine divino, non all'amministrazione romana della giustizia nelle province che riservava il diritto penale al delegato dell'imperatore, prefetto o governatore che sia. Dunque secondo il prefetto i giudei per non contravvenire al comandamento che vieta loro di uccidere<sup>45</sup> si vorrebbero servire del prefetto romano come fosse il braccio secolare per fare quanto la religione nega loro.

## 2. Pilato e Gesù (v.2)

Concluso, all'esterno del pretorio, con un'interrogativa retorica, il colloquio con i giudei ai quali il prefetto romano contesta la loro pretesa di utilizzarlo come braccio secolare per fargli fare quanto essi vorrebbero ma non possono, Pilato rientra per interrogare l'imputato: il procedimento paratattico (tre frasi brevi introdotte da altrettanti καὶ seguiti dall'aoristo: καὶ εἰσῆλθεν [...] καὶ ἐφώρυσεν [...] καὶ εἶπεν) caratterizza la descrizione di questo passaggio dal fuori al dentro e l'inizio dell'interrogatorio vero e proprio. È la prima volta che il giudice si rivolge direttamente a Gesù con domande specifiche. In precedenza l'aveva invitato a rispondere alle accuse dei giudei senza formulare un interrogativo suo.

<sup>44</sup> Cf. Brown 1999, 844.

<sup>45</sup> Es 20,13.

Ora lo fa con una raffica di cinque brevi interventi, uno di seguito all'altro, contenenti sei domande: il primo e il terzo intervento ripetono la stessa domanda (σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν ἰουδαίων; // οὐκοῦν βασιλεὺς εἶ σὺ;) mentre il secondo è composto di due interrogative, la prima retorica e la seconda reale, con al centro una spiegazione. Quanto alle risposte di Gesù, eccetto la prima costituita da un'interrogativa circa la provenienza dell'informazione che ha scaturito la domanda di Pilato, la seconda e la terza sono inerenti il tipo di regno e la regalità che a suo dire gli pertengono; in particolare la seconda risposta, come le parole di Pilato che l'hanno preceduta, è articolata in tre parti: la prima e la terza sono frasi negative pressoché identiche tanto da formare un'inclusione con in mezzo un periodo ipotetico della eventualità come risposta alle due negazioni che lo incorniciano. A questa prima sezione che potrebbe definirsi autonoma seguono altre due domande lapidarie del prefetto e altrettante risposte di Gesù leggermente più articolate rispetto agli interrogativi: ruotano attorno all'identità dell'imputato le cui parole invece sembrano maggiormente preoccupate dei luoghi, in particolare di spiegare le provenienze; in poche righe si contano cinque complementi di moto da luogo, reale (ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, ἐξ οὐρανοῦ) o figurato (ἀφ'ἑαυτοῦ,<sup>46</sup> ἐκ τῆς ἀληθείας) poco importa. Il testo di riferimento resta quello giovanneo: il redattore segue la fonte evangelica fino alla penultima domanda del prefetto; dalla successiva risposta del Nazareno fino alla fine è materiale proprio.

καὶ εἰσηλθεν<sup>47</sup> πάλιν<sup>48</sup> εἰς τὸ πραιτώριον ὁ πιλάτος<sup>49</sup> καὶ<sup>50</sup> ἐφώνεσεν<sup>51</sup>  
τὸν ἰησοῦν κατ'ιδίαν<sup>52</sup> καὶ εἶπεν αὐτῷ:<sup>53</sup> σὺ εἶ ὁ<sup>54</sup> βασιλεὺς τῶν ἰουδαίων;

<sup>46</sup> In questo caso il complemento di agente ha una sfumatura locale.

<sup>47</sup> AB fabr, C εἰσηλθὼν senza congiunzione.

<sup>48</sup> C dopo πραιτώριον, AJ omettono, J aggiunge μετ' ὀργῆς.

<sup>49</sup> J omette ὁ πιλάτος.

<sup>50</sup> C ven omettono.

<sup>51</sup> B ἐκάλεσεν, J προσκαλεσάμενος.

<sup>52</sup> B καθ'ιδίαν.

<sup>53</sup> J λέγει αὐτῷ senza il καὶ premesso, E dall'inizio del v.2 καὶ ἀναστάς ἀπὸ τοῦ βήματος εἰσηλθεν εἰς τὸ πραιτώριον παραλαβὼν καὶ τὸν ἰησοῦν καὶ λαβὼν αὐτὸν κατ'ιδίαν εἶπεν αὐτῷ.

<sup>54</sup> C omette.

ἀπεκρίθη ὁ ἰησοῦς τῷ πιλάτῳ:<sup>55</sup> ἀφ' ἑαυτοῦ<sup>56</sup> σὺ<sup>57</sup> τοῦτο λέγεις<sup>58</sup> ἢ ἄλλοι σοι εἶπον<sup>59</sup> περὶ ἐμοῦ; ἀπεκρίθη ὁ πιλάτος πρὸς τὸν ἰησοῦν:<sup>60</sup> μήτι<sup>61</sup> καγῶ<sup>62</sup> ἰουδαῖός εἰμι; τὸ ἔθνος τὸ σὸν καὶ οἱ ἀρχιερεῖς<sup>63</sup> παρέδωκάν σε ἐμοί. τί ἐποίησας; ἀπεκρίθη ἰησοῦς:<sup>64</sup> ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου: εἰ γάρ<sup>65</sup> ἐκ τοῦ κόσμου τούτου<sup>66</sup> ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ,<sup>67</sup> οἱ ὑπηρέται ἂν οἱ ἐμοὶ<sup>68</sup> ἠγωνίζοντο ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς ἰουδαίοις νυνὶ δὲ<sup>69</sup> ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν. εἶπεν<sup>70</sup> αὐτῷ ὁ πιλάτος: οὐκοῦν<sup>71</sup> βασιλεὺς εἶ σὺ; ἀπεκρίθη αὐτῷ ὁ ἰησοῦς:<sup>72</sup> σὺ λέγεις ὅτι βασιλεὺς εἰμι ἐγώ: εἰς τοῦτο γὰρ γεγέννημαι καὶ ἐλήλυθα,<sup>73</sup> ἵνα πᾶς<sup>74</sup> ὁ ὢν ἐκ

<sup>55</sup> CE ven fabr ἀπεκρίθη ... πιλάτῳ, B vi aggiunge καὶ λέγει αὐτῷ, A ἀπεκρίθη αὐτῷ ὁ ἰησοῦς.

<sup>56</sup> A corregge in ἀπὸ σεαυτοῦ come recita pure una variante locale di Gv 18,34; cf. Blass - Debrunner - Rehkopf 1982, 63,1.

<sup>57</sup> C omette.

<sup>58</sup> BE, A λέγεις τοῦτο, C λαλεῖς.

<sup>59</sup> B εἰπασίν σοι.

<sup>60</sup> B ἀπεκρίθη ... ἰησοῦν, ven omette πρὸς τὸν ἰησοῦν, C ἀπεκρίθη ὁ πιλάτος πρὸς τὸν ἰησοῦν καὶ εἶπεν αὐτῷ, A ἀπεκρίθη ὁ πιλάτος καὶ εἶπε, E λέγει αὐτῷ ὁ πιλάτος, J invece δί σὺ εἶ ... πρὸς τὸν ἰησοῦν ha τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσι; ὁ δὲ ἰησοῦς ἐσίωπα λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ πιλάτος.

<sup>61</sup> B μή.

<sup>62</sup> BE, ACJ ἐγώ.

<sup>63</sup> J πᾶν τὸ πρεσβυτέριον.

<sup>64</sup> CE, AJ ἀπεκρίθη ὁ ἰησοῦς, B ἀπεκρίθη ὁ ἰησοῦς καὶ εἶπεν.

<sup>65</sup> ABJ omettono γάρ.

<sup>66</sup> J omette.

<sup>67</sup> BEJ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ, C omette il primo articolo e pone la frase immediatamente dopo εἰ γάρ, A omette.

<sup>68</sup> AE, B οἱ ἐμοὶ ἂν, C omette ἂν, J lo pone dopo ἠγωνίζοντο.

<sup>69</sup> CE ven fabr, AJ νῦν δέ, B νῦν οὖν.

<sup>70</sup> AJ λέγει, C premette καί.

<sup>71</sup> La presenza di οὐκοῦν, non riportato altrove nel NT eccetto che in Gv 18,37, è un ulteriore indizio che il redattore abbia avuto accesso diretto alla fonte.

<sup>72</sup> A omette ἀπεκρίθη ... ἰησοῦς, J ἀπεκρίνατο ὁ ἰησοῦς.

<sup>73</sup> CEJ ven εἰμι ἐγώ, (J ἐγώ) ... γάρ (J sostituisce con καί) ... ἐλήλυθα, A εἰμί: ἐγώ γὰρ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα καὶ εἰς τοῦτο γεγέννημαι, B εἰμί ἐγώ, λέγει ὁ ἰησοῦς τῷ πιλάτῳ πάλιν: ἐγώ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον.

<sup>74</sup> BCE, A lat ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ, ἵνα πᾶς, J εἰς τὸν κόσμον ἵνα πᾶς.

τῆς ἀληθείας ἀκούσῃ<sup>75</sup> μου τῆς φωνῆς.<sup>76</sup> λέγει αὐτῷ<sup>77</sup> ὁ πιλάτος: τί ἐστὶν ἀλήθεια;<sup>78</sup> λέγει<sup>79</sup> αὐτῷ<sup>80</sup> ὁ ἰησοῦς: ἀλήθεια ἐξ οὐρανοῦ.<sup>81</sup> λέγει<sup>82</sup> ὁ πιλάτος: ἐπὶ<sup>83</sup> γῆς ἀλήθεια οὐκ ἔστιν; λέγει ὁ ἰησοῦς τῷ πιλάτῳ:<sup>84</sup> ὄρα<sup>85</sup> οἱ τὴν ἀλήθειαν λέγοντες πῶς<sup>86</sup> κρίνονται ἀπὸ<sup>87</sup> τῶν ἐχόντων τὴν ἐξουσίαν ἐπὶ<sup>88</sup> γῆς.<sup>89</sup>

E tornò di nuovo nel pretorio, Pilato, e chiamò Gesù presso di sé e gli disse: “Sei tu il re dei giudei?”. Rispose Gesù a Pilato: “da te stesso tu dici questo o altri ti hanno detto di me?”. Rispose Pilato a Gesù: “Sono forse io giudeo? La tua gente e i sommi sacerdoti ti hanno consegnato a me, che hai fatto?”. Gesù rispose: “Il regno mio non è di questo mondo. Se, infatti, il mio regno fosse stato di questo mondo i miei servi avrebbero lottato perché non fossi stato consegnato ai giudei. (Ma) [Ora] il mio regno non è quaggiù”. Disse Pilato: “Dunque, tu sei re?”. Gli rispose Gesù: “Tu dici che io sono re. Per questo infatti sono nato e sono venuto, affinché chiunque è dalla verità ascolti la mia voce”. Gli chiede Pilato: “Cos’è verità?”. Gli risponde Gesù: “verità (è) dal cielo”. Chiede Pilato: “sulla terra verità non c’è?”. Risponde Gesù a Pilato: “vedi quelli che dicono la verità come sono giudicati da coloro che hanno autorità sulla terra”.

Con il rientro di Pilato nel pretorio (καὶ εἰσῆλθεν πάλιν εἰς τὸ πραιτώριον ὁ πιλάτος) comincia l’interrogatorio vero e proprio di Gesù da

<sup>75</sup> A, B ἀκούσει, CEJ ἀκούη.

<sup>76</sup> B τῆς φωνῆς μου.

<sup>77</sup> A omette.

<sup>78</sup> J pone sulle labbra di Pilato la risposta di Gesù ἐξ οὐρανοῦ cui aggiunge la successiva domanda del prefetto riducendo di una unità il numero delle domande e delle risposte: ἐπὶ γῆς ἐπὶ τῆς γῆς ἀλήθεια οὐκ ἔστιν.

<sup>79</sup> A omette λέγει ... οὐκ ἔστιν, C omette λέγει .... τὴν ἐξουσίαν ἐπὶ γῆς.

<sup>80</sup> Omette lat.

<sup>81</sup> E lat aggiungono ἐστίν.

<sup>82</sup> E aggiunge αὐτῷ.

<sup>83</sup> E aggiunge τῆς.

<sup>84</sup> A omette τῷ πιλάτῳ.

<sup>85</sup> E ἄρα, AE ven aggiungono ὅτι.

<sup>86</sup> AE ven omettono.

<sup>87</sup> E παρά, A ὑπό.

<sup>88</sup> AEJ aggiungono τῆς.

<sup>89</sup> A ὑπὸ τῆς τῶν ἀρχόντων ἐξουσίας ἐπὶ τῆς γῆς.

parte del prefetto romano che finora si era astenuto dal porre domande all'imputato limitandosi ad ascoltare accusa, difesa e lo stesso Nazareno lorché lo invitò a rispondere alle accuse dei giudei. L'avverbio *πάλιν* sottolinea l'inizio dell'andirivieni del prefetto tra dentro e fuori, diviso tra l'interrogatorio del Nazareno e il colloquio con i giudei. Rientrato Pilato il testo non dice esplicitamente che si fosse seduto ma lo lasciano supporre la sua funzione di giudice esercitata attraverso l'interrogatorio dell'imputato e il fatto che chiami presso di sé (*ἐφώνεσεν [...] κατ'ἰδίαν*) il Nazareno. Interessanti risultano i movimenti dei soggetti: Pilato è uscito dal pretorio per parlare con i giudei, rientra per interrogare Gesù che fa venire presso di sé; in un'ipotetica gerarchia più in alto sarebbero allocati i giudei, a metà della scala Pilato unico personaggio a rapportarsi con entrambi gli altri soggetti e in basso Gesù. Tuttavia se dovessimo misurare le distanze troveremmo che ovviamente i giudei e il Galileo sono agli antipodi, ma il governatore si collocherebbe più vicino al Nazareno che ai giudei. A tale mancata equidistanza spaziale non sembra estranea pure una sfumatura ideologica: il *κατ'ἰδίαν* di Pilato ha una valenza semantica ben superiore alla semplice funzione giudiziaria imposta all'interrogatorio.

Com'era ovvio che avvenisse il funzionario romano pone la domanda in relazione all'unica accusa degna di essere presa in considerazione dal diritto romano, quella di essersi nominato re (*σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν ἰουδαίων*;) che equivaleva alla lesa maestà nei confronti dell'imperatore: "la pretesa di essere il re di una provincia sotto il dominio romano equivaleva a un atto di sedizione e di alto tradimento. Conformemente alla *Lex Iulia maiestatis*, promulgata da Cesare nel 46 a.C. e rimessa in vigore da Augusto nell'8 a.C. costituiva un *crimen lesae maiestatis*, un'offesa cioè alla maestà dell'imperatore meritevole della pena capitale".<sup>90</sup> Un crimine i cui confini erano talmente ampi e labili da inglobare quanto il giudice riteneva contrario agli interessi di Roma o suoi personali, per cui abitualmente veniva inserito in ogni accusa, tanto era facile da dimostrare.<sup>91</sup> Ma tale strumento mancando

<sup>90</sup> Cohn 2010, 213.

<sup>91</sup> Tacito sostiene che l'accusa di tradimento "costituiva una normale integrazione" (*Hist.* 3,38).

di una sua chiara definizione e di determinatezza sul piano giuridico risultava pericolosa per tutti, per chi delinque come per chi giudica; per un giudice era semplice da usare per offendere, dalla quale però poteva altresì restare offeso: facile da applicare ma altrettanto facile essere accusato per il suo omesso esercizio. Il giudice non era solo autorizzato, ma obbligato a procedere contro chi aveva commesso un crimine di lesa maestà. Tra i delitti enumerati dalla *Lex Iulia* c'è pure l'omissione d'ufficio, il mancato esercizio della giurisdizione da parte dei giudici. "Il mandato imperiale a esercitare la funzione giudiziaria veniva considerato obbligatorio" per cui "rifiutare o omettere di procedere contro i crimini significava mancare di rispetto a un ordine imperiale".<sup>92</sup> Per esercitare tale funzione il giudice veniva fornito dello *ius gladii*, il diritto imperiale di infliggere ed eseguire sentenze capitali: *qui provincia regunt, ius gladii habent*, annotava Ulpiano.<sup>93</sup> Nel caso specifico l'espressione "il re dei giudei" che sulle labbra del prefetto romano doveva avere un'interpretazione univoca, cioè veniva a indicare che era stata lesa la maestà dell'imperatore, alle orecchie di Gesù acquisisce un valore ulteriore, di natura messianica, veicolato dalla tradizione culturale e religiosa ebraica, enfatizzato nell'ultimo periodo da un'attesa generalizzata espressa con forme e intensità variegata nel paese: si va da una valenza eminentemente religiosa a un'accezione strettamente politica, senza che le due istanze siano in nessun caso totalmente estranee.<sup>94</sup> Di qui pure la risposta di Gesù le cui parole, sia quelle immediatamente dopo sia quelle successive, sono in qualche modo il prodotto. La reazione immediata del Nazareno infatti più che una risposta si configura come una richiesta di ulteriori informazioni per poter rispondere adeguatamente, come tale non poteva che essere espressa in forma di domanda rivolta a conoscere donde venga a Pilato l'informazione circa la regalità di Gesù. L'interrogativo è posto attraverso un parallelismo ove si confrontano due possibili fonti di conoscenza, il prefetto e gli altri, con la ripetizione del verbo "dire" e la congiunzione disgiuntiva a separare i due membri: ἀφ'ἑαυτοῦ σὲ

<sup>92</sup> Cohn 2010, 214.

<sup>93</sup> Ulp., *D. I, 18, 6, 8*.

<sup>94</sup> Lagrange 1909; Gélin 1955; Greenstone 1973; Cazelles 1981; Cortese 2010.

τοῦτο λέγεις ἢ ἄλλοι σοι εἶπον περὶ ἐμοῦ; Il Nazareno chiede a Pilato se sia stata l'esperienza diretta a innescare la domanda, ovvero siano stati altri a passargli la notizia, se cioè qualche gesto o parola del Nazareno gli ha lasciato supporre che fosse il gesto o la parola di un re, oppure si tratta solo di un'informazione venuta dall'esterno, presumibilmente da ambienti giudaici, infatti la risposta di Pilato a quell'ambito fa riferimento.

Il prefetto risponde e interroga. Non si sottrae alla domanda dell'imputato ma non rinuncia nemmeno a svolgere la propria funzione di interrogare, perché d'interrogatorio trattasi. Pertanto la sua risposta è articolata: è costituita di due interrogative, la prima retorica (μήτι καγὼ ἰουδαῖός εἰμι;), la seconda reale (τί ἐποίησας;) con in mezzo una frase descrittiva (τὸ ἔθνος τὸ σὸν καὶ οἱ ἀρχιερεῖς παρέδωκάν σε ἐμοί) che fa da collegamento tra le due domande non senza un tentativo di spiegare entrambe: alla prima offre indicazioni generiche su chi avrebbe dato informazioni a Pilato circa la sua regalità, alla seconda offre la giustificazione dell'interrogatorio e in particolare la domanda inerente quel che l'imputato avrebbe compiuto di illegale. L'interrogativa retorica sottrae il giudice alla sfera d'influenza ebraica, alle sue tradizioni e a quant'altro sia relativo alle concezioni teologiche-politiche ad esse sottese, pertanto va a cogliere il senso della domanda postagli dal Nazareno cui risponde in maniera adeguata: da solo non può avere avuto questa informazione sia perché non conosce le profezie messianiche che muovono da concezioni estranee alla sua cultura, sia perché non sta in mezzo alla gente, quindi non sa cosa dicono di lui gli abitanti della Giudea. Invece a consegnarlo a lui è stata proprio la sua gente e l'autorità religiosa per cui qualche crimine deve pur averlo commesso, pertanto chiede cosa abbia fatto, quale illegalità abbia commesso.

Gesù risponde alla prima domanda di Pilato confermando la sua regalità in maniera non diretta, ma parlando della provenienza del proprio regno (ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου [...] νυνὶ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν). Il Nazareno sembra particolarmente interessato alle provenienze: a Pilato prima chiede donde abbia tratto la notizia della sua regalità, poi spiega che il suo regno non è di questo mondo. Lo fa attraverso due frasi negative, idealmente antitetiche a un loro opposto che non viene nominato ma solo alluso.



La costruzione si propone attraverso un'inclusione i cui termini sono corrispondenti: le poche differenze s'incontrano all'inizio e alla fine del secondo membro rispetto al primo: al principio dove *vuví* a causa del contesto perde il valore temporale per acquisire quello avversativo, in sostituzione di *δέ* o di *ἀλλά*, poiché si oppone a quanto viene detto nell'apodosi dell'ipotetica, e in conclusione lorché l'avverbio di luogo *ἐντεῦθεν* si sostituisce al precedente *ἐκ τοῦ κόσμου τούτου*, ma il significato non muta. L'ideale antitesi a "questo mondo" e a "quaggiù" sono l'"altro mondo" e "lassù" che però non vengono esplicitati, dove sarebbe allocato il regno di cui vanta la regalità. L'uso della negazione se da un lato serve a prendere le distanze dal regno di cui Pilato è giudice e rappresentante, assicurandolo circa la concorrenza che non intende fare a Roma, dall'altra apre la strada verso un mistero allocato in un altrove distante da "questo mondo" e da "quaggiù", in un'altezza che non infrequentemente indica la dimora della divinità,<sup>95</sup> donde viene lo stesso Cristo. Già prima della passione, nel quarto vangelo, rivolgendosi ai farisei Gesù aveva sottolineato le differenze tra lui e loro in merito sia alla provenienza sua ("so donde vengo e dove vado; voi invece non sapete donde vengo e dove vado")<sup>96</sup> sia alle reciproche differenti provenienze ("Voi siete di quaggiù, io sono di lassù. Voi siete di questo mondo, io non sono di questo mondo").<sup>97</sup> La prima parte del vocabolario cambia – si oppongono *κάτω* > < *ἄνω* – ma il significato resta lo stesso. Quanto nel passo nostro viene solo alluso attraverso la forma negativa, l'alto (*ἄνω*), donde verrebbe l'imputato, nei LXX spesso è abbinato a *οὐρανός*,<sup>98</sup> mentre in 2Re 19,30 citato da Is 37,31, dice del luogo dove porterà frutto il resto della casa di Giuda.<sup>99</sup> Anziché

<sup>95</sup> Cf. Ps 113,11. In Gv 11,41, dopo la risurrezione di Lazzaro, Gesù alza gli occhi in alto per ringraziare il Padre.

<sup>96</sup> Gv 8,14.

<sup>97</sup> Gv 8,23.

<sup>98</sup> Es 20,4; Dt 4,39; 5,8; 30,12; Gios 2,11; 1Re 8,23; Ps 49,4; 113,11; Is 8,21. In Pr 8,28 indica la collocazione delle nuvole.

<sup>99</sup> 2Re 19,30: "e il resto della casa di Giuda che sarà scampato, metterà ancora radici in basso (*κάτω*) e porterà frutto in alto (*ἄνω*)"; Is 37,31: "E il resto della casa di Giuda che sarà scampato metterà ancora radici in basso (*κάτω*), e porterà frutto in alto (*ἄνω*)". Già in Dt 29,17 l'idea della radice in relazione alla casa di Israele veni-

cielo più appropriato sarebbe dire il non-luogo, altro dalla storia intesa come distesa temporale, il non-luogo rispetto a tutti i luoghi della storia.

Tra i due membri paralleli posti alla periferia dell'intervento gesuano si sviluppa un'ipotesi della eventualità conclusa con una finale che dovrebbe rendere ragione (γάρ) delle due negazioni allocate alle estremità. Costruita con un doppio imperfetto indicativo, uno nella protasi e uno nell'apodosi preceduti rispettivamente da εἰ e da ἄν l'ipotesi viene conclusa dal congiuntivo aoristo passivo di παραδίδομι della finale che spiega perché il suo regno non è di questo mondo attraverso l'eventualità di un'ipotesi contraria, cioè cosa sarebbe successo se il suo regno fosse stato di questo mondo: εἰ γὰρ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμή, οἱ ὑπερέται ἄν οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς ἰουδαίοις. Con la presentazione di ciò che sarebbe avvenuto se la realtà fosse stata diversa o contraria da quanto espresso, il Nazareno intende dimostrare l'attendibilità della sua dichiarazione precedente e successiva, e cioè che il suo regno non è di questo mondo, perché se fosse stato di questo mondo i suoi attendenti avrebbero combattuto perché non fosse consegnato ai giudei. Come dire che il suo regno non è quello che s'aspettava il mondo giudaico, distante cioè dalle prospettive messianiche così come esposte e vissute dal giudaismo che comunque facevano i conti con la storia presente. Ma oltre ad essere distante dalle attese giudaiche non fa concorrenza manco a Roma né ad alcuno dei regni di questo mondo. La garanzia di questa differenza che avrebbe dovuto tranquillizzare il prefetto romano è data dal fatto che i suoi servitori avrebbero combattuto per evitare che il proprio re fosse consegnato ai giudei. I giudei sono ormai i suoi nemici, con i quali sembra non aver più niente da condividere, così distanti da parlarne come se lui stesso non fosse giudeo. Paradossalmente quella consegna ai giudei che i suoi servi avrebbero tentato di evitarli combattendo se solo il suo regno fosse stato di quaggiù, si è

va mentovata lorché si raccomandava di non volgere il cuore lontano dal Signore per servire gli dèi di altre nazioni: "Non vi sia tra di voi nessuna radice che produca veleno e assenzio!" (μὴ τίς ἐστὶν ἐν ὑμῖν ῥίζα ἄνω φύουσα ἐν χολῇ καὶ πικρίᾳ). L'immagine viene ripresa da Eb 12,15 (μὴ τίς ῥίζα ἄνω φύουσα ἐνοχλῆ) sebbene la radice molesta in questo caso venga dall'esterno.

radicalmente mutata nella sua consegna da parte dei giudei a Pilato, così come la lotta che i suoi attendenti non hanno compiuto perché appunto il suo regno non è di questo mondo, in realtà l'ha combattuta lui stesso nell'orto degli ulivi, almeno secondo la tradizione lucana.<sup>100</sup>

Alle parole dell'imputato la deduzione del prefetto è logica: se parla del suo regno, sebbene allocato in un altrove non ben identificato, è ovvio che sia re. Però ancora una volta la forma è interrogativa, quella che pertiene all'istruttoria. Il giudice per giudicare necessita che l'imputato dica e per farlo dire pone le domande, pure quelle la cui risposta è scontata, come questa introdotta dalla preposizione consecutiva: οὐκοῦν βασιλεὺς εἶ σύ; Al di là dell'ovvietà occorre che il giudice ascoltasse la risposta dalle labbra dell'imputato per poter formulare il giudizio: di condanna, se ce ne fossero stati gli estremi, o di assoluzione.

La risposta dell'imputato tuttavia non sembra assecondare le attese di Pilato poiché rimanda la palla nel campo avverso. Non dà una risposta positiva o negativa, tuttavia risponde: non nega, anzi conferma quanto sotteso dalle parole del giudice senza affermare esplicitamente che lui sia re; invece lascia al prefetto l'onere – o l'onore? – di averlo detto (σὺ λέγεις ὅτι βασιλεὺς εἰμι ἐγώ), non per lavarsene le mani o per sottrarsi alla responsabilità di avere affermato la propria identità regale, ma per confermare la verità uscita dalla bocca del prefetto, infatti immediatamente dopo conferma le parole di Pilato spiegando con ciò il perché della sua interrogazione iniziale, se cioè la domanda del governatore circa la sua regalità venisse da lui stesso o gli fosse stata suggerita, se avesse i caratteri di una profezia o invece fosse il frutto di una diceria.

Assieme alla conferma (γάρ) immediata di quanto alluso dal prefetto c'è un di più nella risposta di Gesù che va ben oltre la richiesta: si tratta di spiegare il motivo per cui dal suo regno sia arrivato quaggiù, insomma perché sia nato e sia venuto (εἰς τοῦτο [...] γεγέννημαι καὶ ἐλήλυθα). Rispetto alla fonte evangelica il redattore nostro ha alleggerito il testo attorno a ἐλήλυθα sottraendo il secondo εἰς τοῦτο che lo precedeva e εἰς τὸν κόσμον che lo seguiva. Con ciò ha spostato leggermente l'attenzione dall'incarnazione all'essere venuto (in un

<sup>100</sup> In Lc 22,44 del verbo ἀγωνίζεσθαι Gesù agonico è il soggetto.

altro luogo): la forma sinonimica espressa dal parallelismo giovanneo (“per questo sono nato e per questo sono venuto al mondo”) è sostituita da due azioni conseguenti: “per questo sono nato e sono venuto”, quasi a sottintendere che fosse nato in un luogo diverso rispetto a quello in cui poi è venuto. Lo scopo di tanta nascita e del suo venire quaggiù è di seguito esposto con la finale, pure essa abbreviata rispetto alla fonte giovannea: ἵνα [μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ:] πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούσῃ [ἀκούει] μου τῆς φωνῆς. Là il motivo della nascita era costituito dal suo essere venuto a rendere testimonianza alla verità per cui chi era dalla verità lo avrebbe ascoltato, qui invece la sottrazione della sua testimonianza non lo rende altro rispetto alla verità ma lo ritrae come verità stessa, perciò non è necessario mentovarne il ruolo, pertanto chi viene dalla verità lo ascolta: chi per Gv era testimone della verità per il redattore nostro è la verità,<sup>101</sup> determinando in maniera abbastanza precisa lo spessore giovanneo della testimonianza.<sup>102</sup> La differenza comunque resta sottile, né risulta di immediata comprensione quanto in essa contenuto, infatti nel prosieguo del colloquio, attraverso alcuni semi-malintesi e/o pseudo-risposte sembra che Pilato e Gesù nemmeno si ascoltino: il governatore va dietro a un’idea di verità astratta e domanda cosa sia mentre il Nazareno risponde non riguardo all’identità ma alla provenienza ribadendo quanto precedentemente esposto.

Altro problema è determinare chi sono coloro che provengono dalla verità per cui ascoltano la sua voce. Il testo non offre molti spunti per aiutarne la definizione, tuttavia dietro qualche piega forse è possibile cogliere almeno un tratto. Il verbo ἀκούειν può offrire questo spiraglio infatti con il genitivo indica un ascolto che preveda la comprensione e l’accoglienza. Nel dettato giovanneo “le pecore ascoltano la voce” del pastore<sup>103</sup> e “lo seguono perché conoscono la sua voce”,<sup>104</sup> come per altro era stato chiesto al popolo di ascoltare la

<sup>101</sup> In Gv 14,6 Gesù stesso dichiara di essere la verità.

<sup>102</sup> Il dibattito ha chiamato in campo pure l’AT (Is 55,3-4; Ps 88,36-38). Cf. Brown 1999, 848-849.

<sup>103</sup> Gv 10,3: τὰ πρόβατα τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούει.

<sup>104</sup> Gv 10,4.

voce di Mosè.<sup>105</sup> Palese è la frattura tra quelli che avrebbero dovuto ascoltare la sua voce, quei giudei che ora sono i suoi nemici contro i quali i suoi servi avrebbero combattuto perché Gesù non fosse consegnato nelle loro mani, se il suo regno fosse stato di questo mondo, e quelli che invece vengono dalla verità e ascoltano la sua voce e la comprendono e l'accolgono. Ecco allora che inizia a prendere forma pure chi viene dalla verità: non si distingue dagli altri per nient'altro che per l'ascolto e l'accoglienza della sua parola.

Pilato non poteva comprendere il messaggio non tanto perché rappresentante di un regno di questo mondo ma perché dichiara lui stesso di non sapere cosa sia la verità, per cui non aveva manco la possibilità di riconoscerla. La domanda che rivolge a Gesù se nella fonte giovannea era probabilmente ironica,<sup>106</sup> qui si rivela solo una denuncia della propria incapacità a comprendere: nel contesto nostro il prefetto non mostra alcuna supponenza nei riguardi del Nazareno. Solo nel cap. 1 aveva evidenziato una certa ironia nei confronti delle accuse mosse al Nazareno dai sinedriti, ma mai sarcasmo o sufficienza verso l'imputato. Invece riconoscere in sé una carenza, in questo caso conoscitiva, è pure un'esplicita richiesta a colmarla, per cui l'interrogativo τί ἐστὶν ἀλήθεια; sulla penna del redattore nostro è il primo passo verso la conoscenza e l'accoglienza di quella verità dalla quale il pragmatismo, forse necessario all'incarico cui assolve, tiene distante il governatore romano.

La risposta di Gesù se apparentemente sembra fuori tema rispetto alla richiesta di Pilato – questi chiede cosa sia la verità, il Nazareno risponde donde venga – in realtà riporta il colloquio sui binari tracciati dal colloquio precedente: a deviare era stato il giudice spostando l'attenzione dalla specificità del personaggio, oggetto dell'interrogatorio, a una lettura astratta, comunque incongrua al contesto, della verità. Ora, con il materiale proprio al redattore nostro, il Galileo torna sulla figura della verità, la personifica e ne coglie la provenienza celeste; in altre parole parla di se stesso, com'era ovvio che fosse: se il suo regno non è di quaggiù, e lui stesso è la verità, la verità non poteva

<sup>105</sup> Dt 18,15.

<sup>106</sup> Per Brown (1999, 849) “riecheggia l'arroganza del romano quando viene sfidato”.

non venire da lassù, appunto dal cielo, spazio e dimora del divino, donde lui “è disceso”<sup>107</sup> e dove è destinato a tornare.

Pilato continua a non comprendere: nel suo orizzonte mentale la verità è un atteggiamento che si manifesta con gesti e/o parole opposti alla menzogna e chiunque ne può essere il soggetto. Di qui l’interrogativo che oppone la terra al cielo (ἐπὶ γῆς ἀλήθεια οὐκ ἔστιν;), non senza un velo di tristezza, non certo per il dualismo che la sorregge ma per la visione dei rapporti umani che lo stesso giudice si aspetta di sentire dall’imputato. Comunque la domanda è logica e spontanea: se la verità è dal cielo, allora quaggiù non c’è?

Almeno in apparenza pure questa volta le parole di Gesù deludono le attese del giudice perché non rispondono direttamente a quanto chiesto ma si limitano a offrire la possibilità a chi ha posto la domanda di darsi da solo la risposta che per altro lo coinvolge. Pertanto se di delusione si deve parlare, nel caso specifico non è per difetto ma per eccesso, perché la risposta si spinge ben oltre il tracciato consentito a un imputato in attesa di giudizio: infatti oltre a manifestare un pessimismo radicale d’impianto dualista nel quale il redattore attinge la penna, chiama in causa lo stesso giudice invitato a prendere atto di quanto sta succedendo pure grazie a lui. La risposta introdotta con un invito rivolto direttamente a Pilato perché guardi (ὄρα), è costituita di una frase con verbo reggente passivo (κρίνονται) per cui il soggetto della frase esposto al nominativo (οἱ τὴν ἀλήθειαν λέγοντες) è chi subisce l’azione del soggetto reale espresso dal complemento di agente (ἀπὸ τῶν ἐχόντων τὴν ἐξουσίαν ἐπὶ γῆς): a unire le due parti, direttamente dipendente dall’invito iniziale è allocata la preposizione modale (πῶς) che invita il governatore a prendere atto e a darsi da solo la risposta: “vedi quelli che dicono la verità come sono giudicati da coloro che hanno autorità sulla terra”. Con la stessa espressione con cui era iniziata la domanda del giudice termina la risposta del Nazareno (ἐπὶ γῆς): là s’era aperto il ciclo, qui si chiude molto amaramente. Che la verità non pertenga alla terra è dimostrato attraverso la costatazione cui viene invitato il giudice il quale è al tempo stesso spettatore e attore in quanto compreso nel novero di coloro che hanno il potere,

<sup>107</sup> Gv 3,13.

così come l'imputato è al contempo la verità e colui che la dice. Le parole del Nazareno però in questa ultima risposta allargano l'orizzonte e abbassano il tiro: il discorso non è più solo individuale ma diventa generale, di qui l'uso del plurale; giudici sono tutti coloro che sulla terra hanno il potere, giudicati quelli che dicono la verità e il giudizio subito dai potenti della terra è ingiusto, lascia intuire il testo: κρίνομαι qui assume accezione negativa.

## V. IL DIBATTIMENTO II (ACT.PIL. 4)

Continua nel quarto capitolo l'andirivieni di Pilato tra l'interno e l'esterno del pretorio ancora in conformità con il dettato giovanneo. Oltre al dialogo con Gesù all'interno se ne svolge pure uno segreto tra il giudice e gli anziani del popolo convocati assieme ai sacerdoti; all'esterno invece il botta e risposta sembra allargato alle folle cui si relaziona il prefetto. In tale sovrapporsi di dialoghi e luoghi c'è spazio pure per un'ulteriore tocco di piccineria al già umiliante ritratto degli esponenti autorevoli del giudaismo che invece di ubbidire al comando di uscire dal pretorio dopo il dialogo avuto col giudice, si nascondono nel palazzo per origliare quel che si dicono Pilato e Gesù. Da quel che ascoltano traggono poi motivo per accusare il Nazareno. Se l'immagine delle autorità giudaiche ne esce ulteriormente impoverita, pure la figura del giudice ne resta appannata, divisa tra la paura e la coscienza.

### 1. *Pilato e la folla (v.1)*

La prima sezione di questo nuovo capitolo si svolge all'esterno del pretorio ove il colloquio serrato tra Pilato e i giudei mette in luce due posizioni opposte: il giudice ribadisce l'innocenza dell'imputato mentre i suoi interlocutori avanzano un nuovo capo d'imputazione. Pure l'elenco delle fonti cui attinge il redattore si amplia: riesce a intrecciare in maniera mirabile un'accusa tratta dal racconto del processo giudaico dei primi due sinottici con la narrazione giovannea del confronto dei giudei con il Nazareno lorché questi cacciò i mercanti dal tempio.

καὶ καταλείπων<sup>1</sup> τὸν ἰησοῦν<sup>2</sup> ἔσω<sup>3</sup> τοῦ πραιτωρίου ἐξῆλθεν ὁ πιλάτος πρὸς τοὺς ἰουδαίους καὶ λέγει αὐτοῖς: ἐγὼ<sup>4</sup> οὐδεμίαν αἰτίαν εὐρίσκω ἐν

<sup>1</sup> BCE, J καταλιπὼν δέ, A καταλιπὼν τοίνυν.

<sup>2</sup> C anticipa il soggetto della frase reggente ὁ πιλάτος ponendolo prima di τὸν ἰησοῦν.

<sup>3</sup> C ἔξω, J di ἔσω ... ὁ πιλάτος cambia la disposizione ὁ πιλάτος ἐξῆλθεν ἔξω τοῦ πραιτωρίου.

<sup>4</sup> J premette ἴδε.



αὐτῷ.<sup>5</sup> λέγουσιν αὐτῷ<sup>6</sup> οἱ ἰουδαῖοι:<sup>7</sup> οὗτος εἶπεν: δύναμαι τὸν ναὸν τοῦτον καταλῦσαι<sup>8</sup> καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν<sup>9</sup> οἰκοδομηῆσαι<sup>10</sup> αὐτόν. λέγει<sup>11</sup> ὁ πιλάτος: ποῖον ναόν; λέγουσιν οἱ ἰουδαῖοι:<sup>12</sup> ὃν οἰκοδόμησεν<sup>13</sup> σολομών<sup>14</sup> ἐν τεσσαράκοντα καὶ ἕξ ἔτεσιν, οὗτος<sup>15</sup> λέγει<sup>16</sup> λύειν<sup>17</sup> καὶ οἰκοδομεῖν<sup>18</sup> αὐτόν διὰ τριῶν ἡμερῶν. λέγει αὐτοῖς ὁ πιλάτος:<sup>19</sup> ἀθῶός εἰμι<sup>20</sup> ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ ἀνθρώπου<sup>21</sup> τοῦ δικαίου τοῦτου, ὑμεῖς ὄψεσθε. λέγουσιν<sup>22</sup> οἱ ἰουδαῖοι: τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ<sup>23</sup> τὰ τέκνα ἡμῶν.

E lasciato Gesù dentro il pretorio, uscì Pilato verso i giudei e dice loro: “io nessuna colpa trovo in costui”. Gli dicono i giudei: “costui disse: ‘Posso distruggere questo tempio e ricostruirlo in tre giorni’”. Dice Pilato: “Quale tempio?”. Rispondono i giudei: “Quello che edificò Salomone in quarantasei anni, costui dice di distrugger(lo) e ricostruirlo in tre giorni”. Dice loro Pilato: “Sono innocente del sangue di quest’uomo giusto! Vedete voi!”. Rispondono i giudei: “Il suo sangue su di noi e sui nostri figli!”.

Il capitolo si apre con una nota di natura spaziale che mira a enfatizzare il contrasto tra il dentro e il fuori dove sono allocati gli altri due personaggi cui si relaziona il giudice e che con lui dividono la scena: l'im-

<sup>5</sup> BCE, AJ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ, *fabr in Iesum*.

<sup>6</sup> A omette.

<sup>7</sup> J omette.

<sup>8</sup> EJ *fabr* anticipano καταλῦσαι prima di τὸν ναὸν τοῦτον.

<sup>9</sup> B ἐν τρισὶν ἡμέραις (Gv 2,19).

<sup>10</sup> E οἰκοδομήσω, BJ ἐγεῖραι (Gv 2,19).

<sup>11</sup> BJ lat aggiungono αὐτοῖς.

<sup>12</sup> J invece del soggetto οἱ ἰουδαῖοι pone il destinatario αὐτῷ.

<sup>13</sup> ACJ ὡκοδόμησεν.

<sup>14</sup> A senza articolo, tutti gli altri compreso Tischendorf aggiungono ὁ.

<sup>15</sup> B, ACE aggiungono δέ, J premette καί.

<sup>16</sup> A εἶπε, J riordina la frase ponendola come interrogativo: λέγει διὰ τριῶν ἡμερῶν ἐγεῖραι αὐτόν;

<sup>17</sup> CE καταλῦσαι (cf. Mc 12,58), BC aggiungono αὐτόν.

<sup>18</sup> CE οἰκοδομήσαι.

<sup>19</sup> A ὁ δὲ πιλάτος φησὶν, CE πάλιν λέγει ὁ πιλάτος αὐτοῖς.

<sup>20</sup> B aggiunge κάγώ.

<sup>21</sup> ACJ omettono.

<sup>22</sup> B aggiunge αὐτῷ.

<sup>23</sup> J aggiunge ἐπί.

putato posto dentro il palazzo e gli accusatori messi fuori (καὶ καταλείπω τὸν ἰησοῦν ἔσω τοῦ πραιτωρίου ἐξῆλθεν ὁ πιλάτος πρὸς τοὺς ἰουδαίους). Tale sottolineatura, poiché trattasi del transito di Pilato dal dentro al fuori, viene a mentovare pure il luogo del dialogo precedente e a indicare lo spazio dove si svolgerà il successivo. Per rimarcare il movimento, il cui soggetto è solo Pilato, vengono adoperate quattro preposizioni (κατά, ἔσω, ἐκ, πρὸς): la prima e la terza sono premesse ad altrettanti verbi, a λείπω e ad ἔρχομαι, le prime due si relazionano a Gesù le altre a Pilato. Particolare attenzione merita la seconda, ἔσω e genitivo, che, in sostituzione del più comune ἐν e dativo, è specifica e si pone con maggiore evidenza in contrasto con ἐκ affinché l'attenzione cada su questa terza preposizione e sull'azione da essa espressa con l'ausilio di ἔρχομαι cui è unita, sia perché il verbo è reggente, sia perché la scena successiva è costituita dal dialogo del governatore con i giudei. Se questo sarà l'argomento del nuovo versetto, al redattore è sembrato altrettanto importante introdurre il tema evidenziando che Gesù viene lasciato dentro il pretorio mentre Pilato esce fuori dal palazzo per andare a conferire con i giudei, pertanto sembra difficile negare un valore simbolico al contrasto fuori-dentro considerati i personaggi che occupano quegli spazi. Da questa prospettiva emerge pure l'ambiguità del giudice.

Quanto ai nuovi interlocutori del prefetto, come già notato, il redattore passa dalle denominazioni specifiche (anziani, capi del popolo, o addirittura nomi propri) a definizioni generiche (giudei). Nel caso nostro il vocabolo generico riunisce tutti coloro che erano stati fatti uscire dal pretorio, e cioè quelli che accusavano Gesù ai quali s'erano aggiunti alcuni nominativi che invece l'avevano difeso, assieme ad altra gente che già stava fuori dal pretorio. È opportuno supporre che difficilmente tutta questa folla fosse potuta tornare nel palazzo e che potesse esserne contenuta. Comunque al di là del motivo funzionale, l'esigenza del giudice di relazionarsi con la folla e l'alzarsi dal seggio che compete al suo ruolo per andare verso un soggetto senza qualifiche se non quella di occasionale spettatore, riduce non poco la dignità della figura di Pilato fino a farlo diventare un attore al pari se non addirittura inferiore agli altri con un doppio risultato: compromette la dignità del ruolo cui deve assolvere, ma al contempo trasforma la scena giudiziaria in una scena teatrale aperta a tutti gli spettatori, compresi i destinatari dello scritto.

Il giudice esce dal palazzo e si affaccia sulla folla dei giudei per comunicare che non ha trovato alcuna colpa nell'uomo consegnatogli. L'espressione è assunta da Gv 18,38b che sembra voler continuare, almeno in questa parte iniziale, la serie di citazioni giovanee inanellate nel capitolo precedente. È la seconda volta che il giudice si espone con il medesimo giudizio. In 3,1 aveva chiamato a testimone il sole della propria convinzione maturata per lo più da quanto ascoltato dall'accusa e dalla difesa. Poi ha interrogato direttamente l'imputato. Ora dopo l'interrogatorio Pilato è ancor più convinto dell'innocenza di Gesù nonostante questi abbia dichiarato di essere il re, sebbene il proprio regno sia allocato altrove rispetto a questo mondo. La frase che il prefetto pronuncia davanti alla folla suona come una dichiarazione solenne introdotta dal pronome personale di prima persona (ἐγὼ οὐδεμίαν αἰτίαν εὐρίσκω ἐν αὐτῷ) adeguata a una sentenza: i due personaggi che compaiono sono posti all'estremità, all'inizio il giudice che giudica, alla fine la persona giudicata e nel mezzo il giudizio.

La risposta dei giudei avanza un capo d'imputazione nuovo, non indicato in precedenza. Dinanzi a Pilato i sinedriti avevano accusato Gesù di millantare figliolanza divina, di dichiararsi re e di profanare il sabato cercando in tal modo di abolire la legge e di essere un mago.<sup>24</sup> Invece a Gesù direttamente avevano contestato, presente Pilato, di essere nato da fornicazione, di aver causato con la sua nascita la mattanza dei bambini e di avere avuto genitori che sono dovuti fuggire in Egitto perché non desiderati dai vicini.<sup>25</sup> Ora viene accusato di altro ancora. Il fatto che l'accusa fosse così ballerina e finora avesse ignorato la volontà dell'imputato di distruggere il tempio mentre lo rivela solo dopo il secondo pronunciamento del giudice, lascia spazio all'ipotesi che i giudei non avessero una linea accusatoria precisa: di certo avevano solo la volontà di veder condannato a morte l'imputato, quale poi fosse l'accusa non importava.

Le parole dei giudei riprendono un'espressione del Nazareno relativa a un episodio della sua vita, lorché cacciò i mercanti dal tempio,

<sup>24</sup> Act.Pil. 1,1. L'accusa di essere un mago viene ribadita pure in 2,1.

<sup>25</sup> Act.Pil. 2,3.

così come riportato dal quarto vangelo;<sup>26</sup> frase analogica si trova nei primi due vangeli: è posta sulle labbra di alcuni testimoni dell'accusa nel processo davanti al Sinedrio. Però le formule riportate da Giovanni e da Marco non corrispondono. Nella fonte giovannea, dopo aver rovesciato i banchi dei cambiavalute e dei venditori di colombe, alla richiesta dei giudei di vedere un segno che autorizzi un comportamento del genere, il maestro risponde: “distruggete questo tempio e io in tre giorni lo farò risorgere”.<sup>27</sup> Invece i testimoni che compaiono dinanzi al Sinedrio sostengono di averlo udito dire: “Io distruggerò questo tempio fatto da mani d'uomo e in tre giorni ne edificherò un altro non fatto da mani d'uomo”.<sup>28</sup> Nella versione marciana il contesto è quello del processo a Gesù e il pronome personale premesso e l'uso della prima persona singolare del futuro di καταλύω rappresentano l'imputato come colui che dovrebbe distruggere il tempio per ricostruirne uno diverso; in quella giovannea invece il contesto è quello di una disputa e la seconda persona plurale dell'imperativo aoristo attivo di λύω attribuisce la distruzione agli interlocutori del Nazareno il quale diventa il riedificatore. Nel testo di Marco la ricostruzione è una riedificazione materiale (οἰκοδομέω), in quello di Giovanni trattasi di risurrezione (ἐγείρω). Il primo passo è funzionale all'accusa, il secondo è relativo a un'autodifesa. Il redattore nostro, proprio perché condivide con Marco il contesto processuale e riferisce di un'accusa prodotta dai giudei, non può che adottarne la prospettiva compresa di vocabolario mettendo sulla labbra di Gesù la possibilità che lui stesso abbia di distruggere e ricostruire materialmente il tempio (οὗτος εἶπεν: δύναμαι τὸν ναὸν τοῦτον καταλύσαι καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομησαι αὐτόν). Tuttavia se in questa fase al redattore nostro torna utile adottare la versione dei primi due sinottici per accusare Gesù di voler distruggere il tempio, una riga dopo lo vedremo tornare alla fonte giovannea per mettere sulla bocca dei giudei la spiegazione alla domanda di Pilato. Come dire che alle ambiguità giovannee in cui le stesse parole sulle

<sup>26</sup> Gv 2,13-22.

<sup>27</sup> Gv 2,19: λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.

<sup>28</sup> Mc 14,58: ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω. Cf. Mt 26,62.

labbra dell'uno e nelle orecchie degli altri suonano non poco diverse – Gesù parla della sua persona, i giudei pensano al tempio di Gerusalemme – l'aggiunta della redazione marciiana rende ancora più complessa e ingarbugliata la matassa, adatta a una scena teatrale più che a una semplice narrazione della vicenda. Al di là dell'abilità compositiva nell'uso delle molteplici fonti e alla capacità d'intrecciare le vicende coinvolgendo un vocabolario carico di sottintesi, al redattore non sfugge quanto lo stesso contesto processuale possa far mutare di valore le parole dell'accusa: la volontà di distruggere il tempio che dinanzi a un tribunale giudaico costituiva un motivo gravissimo, per Pilato sembra non avere alcuna importanza tant'è che chiede di quale tempio si stia trattando. Se il cambio non è stato insignificante poiché ha coinvolto il giudice e il diritto, il redattore sembra invitare a riflettere pure sulla scelta del diritto, supposto che non possa né debba essere oggetto di arbitrio.

La risposta di Pilato alla nuova accusa mossa dai giudei contro Gesù apparentemente mostra una volontà di comprendere, infatti è posta in forma interrogativa ma la domanda o è ironica nel senso che coglie delle parole attribuite al Nazareno l'aspetto paradossale per cui meritano l'attenzione che si riserva a una battuta esagerata buttata là per impressionare, ovvero è talmente strana da destare il sospetto che il redattore voglia insinuare pure una presunta quanto improbabile intuizione da parte del governatore della postilla che il quarto evangelista aveva aggiunto alle parole del Nazareno lorché annunciò che avrebbe distrutto il tempio e l'avrebbe ricostruito in tre giorni: “parlava del tempio del suo corpo” chiosa Giovanni<sup>29</sup> che aveva caricato di un'abbondante ambiguità il verbo ἐγείρω applicato al tempio. Comunque la domanda di Pilato (ποῖον ναόν;) è incongrua perché in tutta la Giudea e la Galilea non c'era altro tempio che quello di Gerusalemme. Se è quanto meno poco probabile che il prefetto non lo sapesse, la domanda sembra fatta apposta per porre sulle labbra dei giudei la risposta tratta dal quarto evangelista. Là si trattava della reazione interrogativa quanto ironica dei giudei alle parole di Gesù che avrebbe fatto risorgere il tempio in tre giorni – “questo tempio è stato costruito

<sup>29</sup> Gv 2,21.

in quarantasei anni e tu in tre giorni lo farai risorgere?”<sup>30</sup> – qui si tratta di una spiegazione, quindi viene meno l’interrogativo ironico, si aggiunge Salomone che lo fece edificare<sup>31</sup> e di nuovo viene sostituito ἐγείρω con οἰκοδομέω. I giudei non colgono quanto il redattore allude aver vagamente intuito il prefetto romano: ὄν οἰκοδόμησεν σολομὼν ἐν τεσσαράκοντα καὶ ἕξ ἔτεσιν, οὗτος λέγει λύειν καὶ οἰκοδομεῖν αὐτὸν διὰ τριῶν ἡμερῶν. La frase, aggiungendo il nome del re e sostituendo ἐγείρω con οἰκοδομέω, si propone in forma bimembre con le due parti disposte in parallelo allo scopo di enfatizzare la dismisura dei personaggi direttamente e paradossalmente proporzionali ai tempi di realizzazione dell’opera: più il soggetto è importante e più tempo ha impiegato a realizzare la costruzione; a Salomone, re, ricco e saggio sono occorsi quarantasei anni per costruire il tempio, costui, illustre sconosciuto, dice che in tre giorni lo demolisce e lo ricostruisce.

Dinanzi a tanta ottusità dei giudei che sembrano non cogliere né il lato umanamente paradossale delle parole del Nazareno, né l’esagerazione di un processo penale, compresa la richiesta della pena di morte, per un’affermazione che ha l’aria di una sbruffonata innocente quanto inconsistente, Pilato alza le mani e torna ad essere l’uomo codardo ritratto nei vangeli: ἀθῶός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ ἀνθρώπου τοῦ δικαίου τοῦτου, ὑμεῖς ὄψεσθε. La frase è riassuntiva perché prende in considerazione tutti e tre i personaggi in scena. Anzitutto se stesso, il giudice che si assolve da un doppio reato: una sentenza che vorrebbe non emettere perché sa l’imputato essere un uomo giusto, per cui viene meno al dovere cui è chiamato un giudice; in secondo luogo si dichiara innocente della condanna a morte di questo giusto indirettamente pronunciata nella sua mancata assoluzione. Dell’imputato dice che è un uomo giusto che tuttavia è già stato condannato a morte senza una legale sentenza. Ai giudei ribadisce semplicemente (ὑμεῖς ὄψεσθε) quanto lo stesso Nazareno aveva detto di loro appena prima (αὐτοὶ ὄψονται).<sup>32</sup> Pure qui, come là, l’uso di ὁράω ha valore riflessivo

<sup>30</sup> Gv 2,20: τεσσαράκοντα καὶ ἕξ ἔτεσιν οἰκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος, καὶ σὺ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερεῖς αὐτόν;

<sup>31</sup> 1Re 6.

<sup>32</sup> Act.Pil. 2,2.

nel senso “ve la vedrete voi”, in questo caso scaricando solo su di loro le responsabilità pure sue.

I giudei, molto determinati nel portare a compimento il loro progetto, danno una lezione al prefetto assumendosi le responsabilità del caso, per loro e per le generazioni a venire (τὸ αἶμα αὐτοῦ ἐφ’ ἡμᾶς καὶ τὰ τέκνα ἡμῶν). La formula con cui si congedano e chiudono il discorso è uno stereotipo che, unitamente alla risposta rivolta dal prefetto ai giudei, è desunta dal dettato del primo vangelo.<sup>33</sup>

## 2. Pilato e gli anziani (v.2)

Pilato però non sembra voler rassegnarsi, il redattore cancella la precedente separazione degli spazi e il prefetto convoca di nuovo nel pretorio le autorità dei giudei per farle rendere conto che le accuse addotte non comportano la pena capitale. Quelle però rispondono come forse il prefetto non s’aspetta, dati i trascorsi, ma forse nemmeno come un ebreo avrebbe accettato da chi che sia, paragonando la loro divinità a Cesare. Gli stessi giudei che in passato avevano rifiutato l’immagine di Cesare fatta portare da Pilato dentro Gerusalemme ora sono disposti a un confronto alla pari tra Dio e l’imperatore. Oltre alla distinzione degli spazi viene messa in crisi pure la divisione tra Dio e Cesare: si confrontano due visioni del diritto e della religione.

προσκαλεσάμενος δὲ<sup>34</sup> ὁ πιλάτος<sup>35</sup> τοὺς πρεσβυτέρους καὶ ἱερεῖς<sup>36</sup> καὶ λευ-  
ίτας, εἶπεν αὐτοῖς λαθραίως<sup>37</sup>: μὴ οὕτως<sup>38</sup> ποιήσατε,<sup>39</sup> οὐδὲν γὰρ ἔστιν ὁ κα-  
τηγορήσατε αὐτοῦ ἄξιον θανάτου,<sup>40</sup> ἢ γὰρ κατηγορία ὑμῶν περὶ θεραπείας

<sup>33</sup> Mt 27,24-25.

<sup>34</sup> BE fabr, C omette δέ, A καὶ προσκαλεσάμενος.

<sup>35</sup> A omette ὁ πιλάτος.

<sup>36</sup> B τοὺς ἱερεῖς, A ἱερεῖς τε, J omette καὶ ἱερεῖς ... λαθραίως sostituito da τοῦ λαοῦ καὶ λέγει αὐτοῖς.

<sup>37</sup> B λάθρα, A omette.

<sup>38</sup> J aggiunge λάθρα.

<sup>39</sup> A μὴ οὕτω ποιεῖτε.

<sup>40</sup> B e Tischendorf οὐδὲν ... θανάτου, CE οὐδὲν γὰρ ἔστιν ὁ κατηγορεῖτε (C αὐτόν, E ἄξιον) θανάτου, A οὐδεμία γὰρ κατηγορία θανάτου ὑπάρχει ἐν αὐτῷ, J οὐδὲν γὰρ ἄξιον θανάτου κατηγορεῖτε αὐτοῦ.

ἐστὶν<sup>41</sup> καὶ βεβηλώσεως σαββάτου.<sup>42</sup> λέγουσιν οἱ πρεσβύτεροι<sup>43</sup> καὶ οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ<sup>44</sup> λευῖται τῷ πιλάτῳ:<sup>45</sup> κατὰ καίσαρος ἕάν τις βλασφημῆση<sup>46</sup> ἄξιός θανάτου ἐστὶν ἢ οὐ; λέγει ὁ πιλάτος: ἄξιός ἐστὶν θανάτου.<sup>47</sup> λέγουσιν οἱ ἰουδαῖοι τῷ πιλάτῳ:<sup>48</sup> εἰ εἰς καίσαρα ἕάν τις βλασφημῆση ἄξιός ἐστὶν θανάτου οὗτος δὲ κατὰ τοῦ θεοῦ ἐβλασφήμησεν.<sup>49</sup>

Allora chiamati gli anziani, i sacerdoti e i leviti, Pilato disse loro segretamente: “Non fate così poiché nulla è reo di morte in colui che accusate, infatti la vostra accusa riguarda le guarigioni e la profanazione del sabato”. Rispondono gli anziani, i sacerdoti e i leviti a Pilato: “Se uno bestemmia contro Cesare è o no reo di morte?”. Dice Pilato: “è reo di morte”. Rispondono i giudei a Pilato: “Se è reo di morte chi bestemmia contro Cesare, costui ha bestemmiato contro Dio”.

Il versetto si apre con una nuova convocazione di Pilato che intende confrontarsi non più con tutti, come era avvenuto appena prima, ma solo con le autorità, quindi si suppone sia rientrato nel pretorio per chiamare lì e poter parlare in privato con le categorie dei responsabili che vengono nominate: gli anziani del popolo, i sacerdoti e i leviti. È la prima volta che nel novero dei convocati vengono elencati

<sup>41</sup> J sposta ἐστὶν dopo σαββάτου.

<sup>42</sup> C σαββάτων, A περὶ θεραπειᾶς νοσούντων καὶ περὶ βεβηλώσεως σαββάτου ἐστί.

<sup>43</sup> C aggiunge τοῦ λαοῦ.

<sup>44</sup> C omette l'articolo.

<sup>45</sup> E λέγουσιν οἱ ἰουδαῖοι, A λέγουσιν τῷ πιλάτῳ, J invece di οἱ ἱερεῖς ... πιλάτῳ ha οἱ γραμματεῖς πρὸς τὸν ἡγεμόνα.

<sup>46</sup> B βλασφημῆσει.

<sup>47</sup> A κατὰ καίσαρος ἕάν βλασφημῆση τις, τίνος ἄξιός ἐστιν; ὁ δὲ λέγει: θανάτου.

<sup>48</sup> A omette λέγουσιν οἱ ἰουδαῖοι τῷ πιλάτῳ.

<sup>49</sup> CE εἰ ... ἐβλασφήμησεν, A καὶ εἰ θανάτου ἄξιός ἐστιν ὁ κατὰ καίσαρος βλασφημῆσας, B lat omettono εἰ εἰς καίσαρα ἕάν τις βλασφημῆση ἄξιός ἐστιν θανάτου e pongono solo οὗτος δὲ κατὰ τοῦ θεοῦ ἐβλασφήμησεν. Maggiore l'omissione di J (ἢ οὐ; λέγει ὁ πιλάτος: ἄξιός ἐστιν θανάτου, λέγουσιν οἱ ἰουδαῖοι τῷ πιλάτῳ: εἰ εἰς καίσαρα ἕάν τις βλασφημῆση ἄξιός ἐστιν θανάτου) che conclude οὗτος κατὰ τοῦ θεοῦ ἐβλασφήμησε. La scelta di BJ lat, evitando il parallelismo, è teologica prima che letteraria, comunque più distante dalla logica del volgo comune in cui il parallelismo (e l'interrogativo sottratto da J) offre i termini di confronto palesi.



pure i leviti.<sup>50</sup> Che l'incontro dovesse essere riservato lascia intendere pure l'avverbio posto a suggello dell'introduzione al colloquio: λαθραίως. Questo dire "segretamente", se per un verso mentova l'astuzia con cui Erode convoca i magi per coinvolgerli personalmente in una sua ipotetica quanto truffaldina visita al neonato che essi stavano cercando,<sup>51</sup> dall'altro si fa comunicazione quasi paternalistica di chi non vuole far conoscere a tutti quanto sa, per cui limita la cerchia ai responsabili perché si facciano portavoce nei confronti del popolo. Praticamente in quell'avverbio la comunicazione viene rivestita di un velo di lusinga tessuto con il coinvolgimento dei destinatari che s'intende illudere di aver preferito e scelto per dividere qualcosa di prezioso e di segreto, nel caso specifico la conoscenza e la responsabilità. Tuttavia, come in Mt tutta la furbizia del re non è bastata ad irretire i magi,<sup>52</sup> in quel caso aiutati dal sogno, alla stessa maniera Pilato non sarà sufficientemente convincente verso i capi giudei.

Le parole che Pilato rivolge ai suoi interlocutori riguardano la tipologia delle accuse mosse nei confronti dell'imputato. Iniziano con un invito dal tono pacato: μὴ οὕτως ποιήσατε. Infatti il comando espresso dall'imperativo aoristo risulta non poco levigato dal vocabolario generico che conferisce una sfumatura bonaria, quasi paternalistica, certamente lontana dalla situazione processuale in cui è allocata. L'uso del verbo "fare" invece di quello più preciso del "dire" o dell' "accusare", così come l'avverbio di modo adatto più a un'azione che a una parola, al posto di un lessico rispondente alla situazione specifica, accosta il giudice ai rappresentanti dell'accusa con una simpatia mai riscontrata prima.

<sup>50</sup> In 1,1 vengono nominati i sommi sacerdoti e gli scribi, oltre a una serie di nomi di coloro che avevano partecipato al consiglio (si suppone del Sinedrio), in 1,6 i capi della sinagoga e gli anziani, in 2,3 gli anziani, più frequentemente sono ricordati i giudei.

<sup>51</sup> Mt 2,7 usa λάθρα, come Mt 1,19, Gv 11,28 e At 16,37, mentre λαθραίως è sconosciuto nel NT: di qui probabilmente la variante del monacense CCLXXVI. Nell'AT λαθραίως è attestato solo da 1Sam 24,5 e 2Mac 11,29 mentre nove presenze conta λάθρα.

<sup>52</sup> Più fortuna ebbe Marta a convincere la sorella Iorché le comunicò segretamente (λάθρα) che la stava chiamando il maestro (Gv 11,20).

Il prosieguo spiega (γάρ) il motivo dell'invito iniziale offrendo la lettura che il giudice fa della situazione processuale presentatagli: essa evidenzia l'enorme sproporzione tra le accuse addotte e la pena chiesta, essendo le prime inesistenti e la seconda la punizione massima. La spiegazione inizia con la sottolineatura dell'inadeguatezza della pena di morte. L'anteposizione di οὐδέν rispetto a tutta la frase offre la misura di quanto la pena sia fuori luogo, "nulla infatti c'è che meriti la morte in colui che accusate": ἄξιος suppone un confronto e impone una proporzione tra due misure in questo caso palesemente distanti, addirittura antipodiche. La morte per essere assegnata abbisogna di una colpa adeguata che nel caso specifico non si dà: la morte personificata assume una sua dignità che le accuse addotte contro l'imputato non meritano. Naturalmente il discorso non è funzionale alla esaltazione della morte ma alla pochezza delle accuse delle quali si ripete il radicale (κατηγορέω / κατηγορία) nella ulteriore spiegazione (γάρ). L'accusa che i giudei hanno prodotto è risibile agli occhi del prefetto che la riassume in due ambiti:<sup>53</sup> il primo è relativo alla salute fisica delle persone, ma anziché di accusa si dovrebbe parlare di benemerenzza poiché riguarda le guarigioni (θεραπείας) da varie malattie o infermità; il secondo, innocuo in una visione pragmatica della vita, concerne la religione e precisamente la profanazione del sabato (βεβηλώσεως σαββάτου) che secondo la religione ebraica costituirebbe una grave mancanza di rispetto nei confronti della divinità la quale di sabato si sarebbe riposata dopo il gran lavoro della creazione. L'interpretazione del prefetto, tuttavia, non rispecchia le parole e le intenzioni dei giudei poiché enuclea in due ambiti separati e distinti quel che i suoi interlocutori tenevano strettamente unito: nella esposizione di Pilato la separazione delle accuse fa sì che la prima indicata nelle guarigioni risultasse già di per sé assurda, enfatizzata ulteriormente dalla richiesta della condanna a morte, mentre i giudei avendole esposte assieme individuano la colpa nelle guarigioni operate di sabato, giorno dedito al ripo-

<sup>53</sup> La formula περί con accusativo della presunta colpa + ἔστιν, che significa "attorno a" "riguardo a", tradotta con il semplice "riguarda", anziché indicare azioni precise sembra più adatta a circoscrivere (περί) un ambito. Cf. Blass - Debrunner - Rehkopf 1982, 228.

so assoluto secondo la loro religione. Il motivo di tale mutazione prospettica può derivare da un'astuzia ermeneutica del prefetto al fine di mettere alla berlina i giudei, però ciò confligge con il nuovo atteggiamento di Pilato che dal sorriso del primo capitolo è transitato per la paura e ora a un modo più bonario, quasi paternalistico, di trattare con la controparte giudea. Se non viene chiamata in causa la furbizia occorre cercare il motivo in un substrato più fondo, offerto forse dalla specializzazione del vocabolario esposto in entrambi gli ambiti delle accuse che, secondo l'interpretazione del prefetto, i giudei rivolgono a Gesù. Il primo termine è di natura medica, per il secondo ambito viene usato un lessico spiccatamente liturgico: il sostantivo βεβήλωσις, sconosciuto nel NT,<sup>54</sup> nei LXX indica la profanazione di suppellettili, persone e luoghi sacri.<sup>55</sup> Come dire che il redattore mette sulla bocca del prefetto la separazione tra l'ambito sociale di cui si occupa il diritto romano del quale è rappresentante e interprete autorevole e quello religioso estraneo alla sua giurisdizione. Siffatta distinzione dei due ambiti, sovrapposti invece dai giudei, trova conferma nella confusione che tornano a fare gli stessi durante la risposta successiva, lorché mettono a confronto Cesare e Dio.

La risposta delle autorità giudaiche è anticipata dalla ripetizione della lista delle categorie che la compongono (anziani, sacerdoti e leviti): la gratuità e il peso di tale riproposta, di cui né il testo tanto meno il lettore sentivano la necessità, viene a sottolineare quanto sia radicata in tutti la concezione che questi rappresentanti esprimono. La loro risposta è articolata: si compone di una domanda che rivolgono a Pilato dalla cui risposta, praticamente obbligata, traggono la deduzione attraverso un confronto per similitudine tra l'imperatore e la divinità.

La struttura di questo botta-e-risposta gira attorno al meritare o meno la morte: l'espressione ἄξιος θανάτου (ἐστίν) ricorre quattro volte, due sulle labbra di Pilato e altrettante su quelle dei suoi interlocutori i quali vi abbinano il verbo βλασφημοῦν, ripetuto tre volte, due con Cesare e una con Dio, attraverso il rapporto di stretta causalità.

<sup>54</sup> Invece βέβηλος è presente in 1Tim 1,9; 4,7; 6,20; 2Tim 2,16; Eb 12,16.

<sup>55</sup> Lev 21,4; Gdt 4,3.12; 8,21; 1Mac 1,48; 3Mac 1,29; 2,17.

La domanda posta al prefetto riprende le parole, rovesciandone l'ordine, con cui lo stesso li aveva invitati a recedere dalla loro richiesta poiché l'accusa addotta non merita la morte (οὐδὲν ... ἐστὶν ... ἄξιον θανάτου // ἄξιος θανάτου ἐστὶν ἢ οὐ); i responsabili dei giudei propongono a Pilato un caso attraverso l'ipotesi della eventualità mettendo l'imperatore al posto della divinità: "se uno bestemmia contro Cesare merita la morte o no?" (κατὰ καίσαρος ἐάν τις βλασφημίῃ ἄξιος θανάτου ἐστὶν ἢ οὐ);). La domanda cui il prefetto non può che rispondere positivamente (ἄξιος ἐστὶν θανάτου) è solo preparatoria al confronto che seguirà e che pone sullo stesso piano Cesare e Dio: εἰ εἰς καίσαρα ἐάν τις βλασφημίῃ ἄξιος ἐστὶν θανάτου // οὗτος δὲ κατὰ τοῦ θεοῦ ἐβλασφήμησεν. Sulle labbra dei giudei il confronto da una parte accoglie le istanze culturali di Pilato che considera Cesare pari a una divinità e dall'altra l'ambiguità del parallelismo sospeso potrebbe anche suonare come un rapporto *a minore ad maius*, e cioè se merita la morte chi bestemmia contro Cesare a maggior ragione la merita chi bestemmia contro Dio, ciò che ha fatto costui. In realtà però nel testo il parallelismo, proprio perché non concluso, pone le due figure bestemmiate sullo stesso piano, per cui i giudei ancor prima di accusare Gesù di aver bestemmiato, bestemmiano a loro volta proponendo un rapporto di equità Cesare e Dio, un'equazione alla pari connessa al mancato riconoscimento della separazione tra il piano religioso e quello socio-politico. I giudei utilizzano e al contempo sono vittime del doppio senso. Ma questa deduzione al prefetto non riesce, è troppo sottile per il governatore romano di una provincia di terza classe: misurato con alcuni esponenti di spicco del mondo giudaico, il prefetto risulta meno scaltro, sebbene in qualche frangente non sembra gli abbia fatto difetto l'ironia.

### 3. Pilato, Gesù e gli anziani (vv.3-5)

Umiliato dalla discussione con i giudei cui non ha saputo rispondere con prontezza, Pilato ordina ai suoi interlocutori di uscire dal pretorio perché possa interrogare Gesù. Invece di uscire i giudei si nascondono nel palazzo per manifestarsi alla risposta dell'imputato. Alla poca scaltrezza al prefetto va ascritta pure una buona dose di sbadattaggine, quanto meno la responsabilità di essersi circondato di un per-

sonale poco attento a far eseguire i propri ordini. Invece dei giudei si conferma l'atteggiamento truffaldino prima attraverso le parole ora nella maniera di comportarsi che li rende talmente ridicoli da nascondersi per origliare. Sulla scena si muovono personaggi meschini la cui piccineria esalta la dignità dell'imputato.

3 ἐκέλευσε δὲ<sup>56</sup> ὁ ἡγεμῶν ἐξελθεῖν τοὺς ἰουδαίους<sup>57</sup> ἕξω<sup>58</sup> τοῦ πραιτωρίου καὶ προσκαλεσάμενος<sup>59</sup> τὸν ἰησοῦν<sup>60</sup> λέγει αὐτῷ<sup>61</sup> τί ποιήσω σοι;<sup>62</sup> λέγει ἰησοῦς<sup>63</sup> τῷ πιλάτῳ<sup>64</sup> ὡς ἐδόθη σοι;<sup>65</sup> λέγει<sup>66</sup> ὁ πιλάτος: πῶς<sup>67</sup> ἐδόθη;<sup>68</sup> λέγει<sup>69</sup> ὁ ἰησοῦς: μωσῆς<sup>70</sup> καὶ οἱ προφῆται προεκήρυξαν<sup>71</sup> περὶ τοῦ θανάτου μου καὶ τῆς ἀναστάσεως.<sup>72</sup> παριστορήσαντες<sup>73</sup> δὲ οἱ<sup>74</sup> ἰουδαῖοι καὶ [οἱ]<sup>75</sup> ἀκούσαντες λέγουσιν τῷ πιλάτῳ: τί πλεῖον ἔχεις ἀκοῦσαι τῆς βλασφημίας ταύτης;<sup>76</sup> λέγει ὁ πιλάτος τοῖς ἰουδαίοις:<sup>77</sup> εἰ οὗτος ὁ λόγος βλασφημῶς

<sup>56</sup> B καὶ ἐκέλευσεν, C ven τότε ἐκέλευσεν, προσέταξε δέ.

<sup>57</sup> C omette τοὺς ἰουδαίους.

<sup>58</sup> B ἕκ.

<sup>59</sup> C omette.

<sup>60</sup> C aggiunge καί.

<sup>61</sup> E ven fabr καὶ ... αὐτῷ e C con le varianti su indicate, B καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ἰησοῦν ὁ πιλάτος εἶπεν αὐτῷ, A καὶ λέγει τῷ ἰησοῦ.

<sup>62</sup> J σε.

<sup>63</sup> J premette l'art. ὁ.

<sup>64</sup> A omette τῷ πιλάτῳ.

<sup>65</sup> E, C ὡς ἐδοσθῶ, BJ οὕτως ἐδόθη σοι (J omette σοι), A ἐξουσία ἐδόθη σοι ἐπ' ἐμοί.

<sup>66</sup> C omette λέγει ... ἐδόθη.

<sup>67</sup> B aggiunge οὕτως.

<sup>68</sup> B aggiunge μοι.

<sup>69</sup> A φησίν, B aggiunge αὐτῷ.

<sup>70</sup> C μωσῆς.

<sup>71</sup> CEJ ein fabr, AB ven ἐκήρυξαν.

<sup>72</sup> CEJ μου καὶ τῆς ἀναστάσεως μου, A καὶ τῆς ἀναστάσεως μου.

<sup>73</sup> B παραστορήσαντες, C παριστωρίσαντες, A παρατηρήσαντες, E riassume παριστορήσαντες ... ἀκούσαντες con ἀκούσαντες δὲ ταῦτα οἱ ἰουδαῖοι.

<sup>74</sup> B omette l'articolo.

<sup>75</sup> C οἱ.

<sup>76</sup> CE τί ... ἀκοῦσαι (C aggiunge περὶ) ... ταύτης, AJ τί τούτου πλεόν (J πλεῖον) θέλεις καὶ μεῖζον τῆς βλασφημίας ταύτης ἀκοῦσαι, B τί πλεών καὶ μεῖζονα τούτου θέλεις τῆς βλασφημίας ἀκοῦσαι ταύτης.

<sup>77</sup> A ven omettono, J λέγει αὐτοῖς ὁ πιλάτος.

ἐστίν, περὶ τῆς βλασφημίας<sup>78</sup> λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς ἀπαγάγετε<sup>79</sup> εἰς τὴν συναγωγὴν ὑμῶν καὶ κατὰ<sup>80</sup> τὸν νόμον ὑμῶν κρίνατε αὐτόν. λέγουσιν οἱ ἰουδαῖοι τῷ πιλάτῳ: ὁ νόμος ἡμῶν περιέχει:<sup>81</sup> ἄνθρωπος εἰς ἄνθρωπον ἐὰν ἀμαρτήσῃ,<sup>82</sup> ἄξιός ἐστιν λαμβάνειν τεσσαράκοντα παρὰ μίαν,<sup>83</sup> ὁ δὲ εἰς θεὸν βλασφημῶν, λιθοβολία λιθοβολεῖσται αὐτόν.<sup>84</sup> 4 λέγει αὐτοῖς ὁ πιλάτος: λάβετε<sup>85</sup> αὐτὸν ὑμεῖς καὶ οἴω βούλεσθε τρόπον<sup>86</sup> ἀμύνασθε αὐτόν.<sup>87</sup> λέγουσιν οἱ<sup>88</sup> ἰουδαῖοι τῷ πιλάτῳ: ἡμεῖς βουλόμεθα ἵνα σταυρωθῇ. λέγει<sup>90</sup> ὁ πιλάτος: οὐκ ἔστιν ἄξιός σταυρωθῆναι.<sup>91</sup> 5 περιβλεψάμενος δὲ<sup>92</sup> ὁ ἡγεμῶν<sup>93</sup> [εἰς]<sup>94</sup> τοὺς περιεστῶτας ὄχλους τῶν ἰουδαίων θεωρεῖ πολλοὺς δρακύνοντας τῶν ἰουδαίων,<sup>95</sup> καὶ λέγει:<sup>96</sup> οὐ<sup>97</sup> πᾶν τὸ πλῆθος βούλεται

<sup>78</sup> J aggiunge τούτης come nella frase precedente uscita dalle labbra dei giudei, AE lat omettono.

<sup>79</sup> B aggiunge αὐτόν, J premette καί.

<sup>80</sup> J omette κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν.

<sup>81</sup> J ἔχει ὅτι.

<sup>82</sup> CEJ, A ἐὰν ἀμαρτήσῃ ἄνθρωπος εἰς ἄνθρωπον, B ἄνθρωπος ἐὰν ἀμαρτήσῃ.

<sup>83</sup> ABJ, CE παρὰ μίαν πληγὰς τεσσαράκοντα.

<sup>84</sup> BJ (J omette αὐτόν), AE ὁ δὲ εἰς θεὸν ἀμαρτήσας (A ἀμαρτῶν) λιθοβοληθήσεται, C εἰ δὲ εἰς θεὸν λιθοβολεῖσθω.

<sup>85</sup> J aggiunge οὖν.

<sup>86</sup> B sostituisce καὶ οἴω βούλεσθε τρόπον con καὶ κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν ᾧ ἐὰν βούλεσθε τρόπον.

<sup>87</sup> B αὐτῷ.

<sup>88</sup> B omette.

<sup>89</sup> A omette τῷ πιλάτῳ, J λέγουσιν αὐτῷ οἱ ἰουδαῖοι.

<sup>90</sup> B aggiunge αὐτοῖς.

<sup>91</sup> BJ σταυρωθῆναι, C τοῦ σταυρωθῆναι, A θανάτου.

<sup>92</sup> CJ lat, AB καὶ premesso al participio.

<sup>93</sup> B lat, C ὁ πιλάτος, A omette.

<sup>94</sup> E omette.

<sup>95</sup> BE, J ὄχλους θεωρεῖ τινὰς δρακύνοντας τῶν ἰουδαίων, A θεωρεῖ ἐκ τῶν περιεστῶτων πολλοὺς δρακύνοντας, C omette ὄχλους τῶν ἰουδαίων θεωρεῖ πολλοὺς δρακύνοντας τῶν ἰουδαίων.

<sup>96</sup> CE ein ven, AB aggiungono αὐτοῖς, fabr aggiunge *ad principes sacerdotum iudaeorum*.

<sup>97</sup> E μὰ τὸν ἥλιον οὐ.

αὐτὸν<sup>98</sup> ἀποθανεῖν.<sup>99</sup> λέγουσιν οἱ πρεσβύτεροι τῶν ἰουδαίων:<sup>100</sup> διὰ τοῦτο ἤλλαμεν ἅπαν τὸ πλῆθος ἵνα<sup>101</sup> ἀποθανῆ. λέγει<sup>102</sup> ὁ πιλάτος τοῖς ἰουδαίοις:<sup>103</sup> ἵνατί<sup>104</sup> ἀποθανῆ; λέγουσιν οἱ<sup>105</sup> ἰουδαίοι: ὅτι εἶπεν<sup>106</sup> αὐτὸν<sup>107</sup> υἱὸν θεοῦ καὶ βασιλέα.<sup>108</sup>

3 Allora il procuratore ordinò che i giudei uscissero dal pretorio e chiamato Gesù gli dice: “Che debbo fare di te?”. Risponde Gesù a Pilato: “come ti è stato dato!”. Chiede Pilato: “Come è stato dato?”. Dice Gesù: “Mosè e i profeti predissero la mia morte e la risurrezione”. Allora i giudei che si erano nascosti e avevano ascoltato dicono a Pilato: “Cos’hai bisogno di udire questa bestemmia?”. Risponde Pilato ai giudei: “Se questa parola è blasfema, per la bestemmia prendetelo voi, portatelo nella vostra sinagoga e giudicatelo secondo la vostra legge”. Rispondono i giudei a Pilato: “La nostra legge recita: se un uomo pecca contro un uomo è reo di quaranta (colpi) meno uno; ma se bestemmia contro Dio sia lapidato con la lapidazione”. 4 Dice loro Pilato: “Prendetelo voi e alla maniera che volete puniretelo”. Rispondono i giudei a Pilato: “Noi vogliamo che sia crocifisso”. Dice Pilato: “Non è reo di essere crocifisso”. 5 Buttato lo sguardo il governatore sulle folle dei giudei che stavano là, vede molti dei giudei che piangono, e dice: “Non tutta la moltitudine vuole che costui muoia”. Dicono gli anziani dei giudei: “Per questo siamo venuti (assieme a) tutta la moltitudine, affinché sia messo a morte”. Dice Pilato ai giudei: “Perché dovrebbe morire?”. Rispondono i giudei: “Perché dice che lui (è) figlio di dio e re”.

<sup>98</sup> C omette.

<sup>99</sup> BCE lat οὐ ... ἀποθανεῖν con le modeste varianti di cui sopra, J οὐ πᾶν τὸ πλῆθος θέλει αὐτὸν ἀποθανεῖν, A βούλεσθε καὶ ὑμεῖς ἀποκτανθῆναι αὐτόν; οἱ δὲ εἶπον: οὐ βουλόμεθα ὅτι αἰτίαν οὐχ εὐρίσκομεν.

<sup>100</sup> CE, AB omettono οἱ πρεσβύτεροι τῶν ἰουδαίων, B aggiunge τῷ πιλάτῳ, J αὐτῷ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ, A aggiunge πρὸς πιλάτον.

<sup>101</sup> A ἤλλομεν πάντες ἵνα.

<sup>102</sup> C omette λέγει ... ἀποθανῆ, E omette λέγει ... οἱ ἰουδαίοι, J omette λέγει ...εἶπεν.

<sup>103</sup> A omette τοῖς ἰουδαίοις.

<sup>104</sup> A διὰ ἵνα.

<sup>105</sup> B omette.

<sup>106</sup> E λέγει.

<sup>107</sup> AE εἰαυτόν.

<sup>108</sup> E aggiunge εἶναι, J aggiunge λέγει.

La reazione del prefetto allo smacco subito dalla risposta dei giudei cui non riesce a replicare è l'ordine di espulsione degli interlocutori dal pretorio (ἐκέλευσε δὲ ὁ ἡγεμὼν ἐξελεθεῖν τοὺς ἰουδαίους ἔξω τοῦ πραιτωρίου). Una prima lettura di carattere eminentemente psicologico tratteggia un'immagine di Pilato emotivamente fragile. Trattandosi di letteratura popolare verrebbe a indicare un carattere peculiare della scrittura teatrale: è quanto la gente comune coglie immediatamente del personaggio potente che dinanzi a una sconfitta subita da un inferiore, invece di riconoscerne la bravura e dargli merito, lo punisce, in questo caso lo caccia. Tuttavia, se non è possibile negare un approccio psicologico adatto allo spettatore, il testo autorizza pure altre prospettive ermeneutiche. Infatti le parole di anziani, sacerdoti e leviti hanno posto il prefetto dinanzi a una realtà inaspettata cui non riesce a dare una risposta, tant'è che inizia a traballare la certezza sulla sorte dell'imputato ritenuto finora non colpevole di alcunché avendo riconosciute le accuse non degne di alcuna condanna, tanto meno della pena di morte richiesta. In termini personali si verrebbe a scoprire che nemmeno il prefetto ha chiara la separazione del piano storico, in cui si calano le norme giuridiche, da quello religioso: una visione integrale della realtà che non lo allontana di molto dalla concezione giudaica, pur muovendo da una prospettiva opposta in cui l'imperatore sostituisce la divinità. In termini giuridici si dovrebbe sottolineare la storicità del diritto, cioè la perplessità del prefetto si potrebbe tradurre come la messa in discussione dello stesso impianto giuridico romano non in sé ma nel momento in cui viene interpretato e applicato nelle province.

Il brevissimo dialogo con Gesù, rinchiuso in due battute ciascuno, propone una situazione paradossale in cui le domande che il giudice pone all'imputato non riguardano le azioni di chi deve essere giudicato ma le scelte del giudice in merito all'imputato stesso. Non solo. Ancora più spiazzante è che Gesù non chiede di essere assolto perché il fatto non costituisce reato, ovvero per insufficienza di prove, o comunque domandare la grazia, ammesso che le prove fossero state tali da fargli meritare la condanna.

Inizia il dialogo con Pilato che chiede al Nazareno: τί ποιήσω σοι; L'uso del futuro oltre a dire di un'azione ancora non avvenuta, carica il divenire della necessità di una scelta che comunque il prefetto deve



pur compiere sebbene non sappia quale, allora chiede direttamente all'interessato. Perciò stesso nella traduzione va evidenziata la necessità: a "che farò di te?" è preferibile "che debbo fare di te?". Che Pilato si senta necessitato già offre uno spiraglio sul dramma che sta vivendo, sulla divisione interna tra la coscienza – nel caso specifico in sintonia con la giustizia – e la pressione esterna dei giudei che l'hanno costretto in un angolo dal quale non riesce a uscire se non con l'uso della violenza che già in passato non ha prodotto risultato alcuno eccetto quello della disapprovazione di Cesare.

Tanto meno lo aiuta la risposta sibillina di Gesù – "come ti è stato dato?" – che il redattore trae da Gv 19,11 con qualche variazione. Il contesto è lo stesso, né muta il soggetto, ma la frase è più precisa nell'indicare chi e cosa dà: "tu non avresti nessun potere su di me se non ti fosse stato dato dall'alto" (εἰ μὴ ἦν δεδομένον σοι ἄνωθεν). Nel passo nostro domanda e risposta sono parallele anzitutto nella forma (τί ποιήσω σοι; // ὡς ἐδόθη σοι;): sia perché la risposta non è tale ma trattasi di una interrogazione, sia perché entrambi hanno lo stesso numero di parole e il medesimo pronome personale di seconda persona singolare in chiusura, solo che il primo sulle labbra di Pilato è rivolto a Gesù e il secondo viceversa in bocca a Gesù è indirizzato a Pilato. Il Nazareno rimanda la palla nel campo del prefetto, però con qualche variazione: al "cosa" del giudice risponde il "come" dell'imputato, cioè a dire che il comportamento chiesto a Gesù dal funzionario romano avrebbe già dovuto conoscerlo il richiedente e comunque ora l'imputato gli ricorda di prenderne atto attraverso la comparazione espressa dalla preposizione adeguata. Altro elemento importante che viene mutato è il verbo: se il funzionario imperiale chiede cosa deve fare, la risposta interrogativa dell'imputato gli domanda semplicemente di mentovare come gli è stato dato (di agire); il valore necessario del futuro con cui s'era espresso Pilato viene giustificato dall'indicativo aoristo passivo di δίδωμι nella risposta di Gesù. Il governatore romano è uno strumento in mano a terzi e la scelta che ha da fare prescinde dalla sua volontà.

Che Pilato non colga quel che avrebbe dovuto considerare una gratuita quanto inaccettabile insinuazione è poco credibile, invece il fatto che non reagisca, a differenza di quanto dimostrato con i giudei, denota una certa sicurezza, garantita pure dalla sua esperienza di am-

ministratore e di giudice, ma al contempo non gli permette di comprendere e soprattutto di accettare che i suoi giudizi siano determinati previamente da altri che non siano la conformità alla legge e alla volontà dell'imperatore – diretta o mediata dal governatore della Siria, suo diretto superiore, poco importa – che rappresenta nella provincia. Al di là delle convinzioni personali il prefetto non poteva accettare forme di determinismo storico o di predestinazione in relazione all'amministrazione della giustizia, perciò la sua domanda che ricalca la stessa formula interrogativa del Nazareno (πῶς ἐδόθη;) è un misto di stupore e di curiosità di chi non sa – probabilmente neppure crede – come (o cosa) gli sia stato dato. Però al contempo lo incuriosisce senza inalberarlo o spaventarlo ulteriormente.

La risposta di Gesù fa appello alla tradizione scritturistica d'Israele da cui trae informazione circa il suo destino: il riferimento è generico e concerne due delle istituzioni fondamentali del giudaismo, la legge rappresentata da Mosè e i profeti (μωϋσῆς καὶ οἱ προφῆται). La combinazione del nome proprio del legislatore affiancata alla categoria dei profeti per indicare i capisaldi della tradizione morale d'Israele la troviamo già sulle labbra di Abramo<sup>109</sup> nel racconto del ricco epulone e del povero Lazzaro. Gli stessi due riferimenti sono pure sulle labbra del Nazareno non riconosciuto dai due di Emmaus ai quali motiva la necessità dei suoi patimenti per entrare nella gloria e “cominciando a partire da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro in tutte le scritture ciò che si riferiva a lui”.<sup>110</sup> Lo stesso riferisce qualche versetto più avanti pure ai suoi apostoli dopo essersi presentato, aver mostrato loro le ferite e aver mangiato.<sup>111</sup> Medesima combinazione con richiamo alle scritture è allocata infine nelle parole che Filippo rivolge a Natanaele: “Abbiamo trovato colui del quale hanno scritto Mosè nella legge e i profeti ...”.<sup>112</sup> il redattore nostro pur alludendo dunque ai tre livelli – la

<sup>109</sup> Lc 16,29.31.

<sup>110</sup> Lc 24,27.

<sup>111</sup> Lc 24,44-45: “Poi disse: ‘sono queste le parole che vi dicevo quando ero ancora con voi: Bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella legge di Mosè, nei profeti e nei salmi’. Allora aprì loro la mente all'intelligenza delle scritture e disse: ‘come sta scritto: il Cristo dovrà patire e risuscitare dai morti il terzo giorno ...’”.

<sup>112</sup> Gv 1,45.

tradizione morale anticotestamentaria, le parole del Gesù lucano e la tradizione apostolica riportata da Giovanni – sembra far riferimento ai due passi del terzo vangelo lorché il Nazareno relaziona direttamente la sua morte e resurrezione a quanto previamente affermato nella scrittura, da Mosè ai profeti. Infatti la frase che segue richiama esplicitamente i due momenti conclusivi dell'esistenza sua come già anticipati (προεκήρυξαν περὶ τοῦ θανάτου μου καὶ τῆς ἀναστάσεως), sebbene il verbo προκηρύσσω sia praticamente sconosciuto al greco biblico.<sup>113</sup> Né nei testi lucani tanto meno nel nostro viene fatta menzione a un passo preciso, tuttavia il riferimento implicito allude chiaramente ai testi messianici.

L'interpretazione gesuana della scrittura non poteva non confliggere con quella ebraico-rabbinica: la presunzione del maestro che in alcuni testi si parlasse di lui era da considerare una bestemmia per i responsabili dei giudei che nel frattempo, invece di uscire dal palazzo, come aveva ordinato loro Pilato, si erano nascosti lì dentro per origliare quanto l'imputato e il prefetto si sarebbero detti. Prima ancora di quel che dicono è l'immagine di queste tre categorie di responsabili del giudaismo (anziani, sacerdoti e leviti) a emergere dal testo: i due partecipi posti in stretta connessione causale, separati dal soggetto (παριστορήσαντες δὲ οἱ ἰουδαῖοι καὶ [οἱ] ἀκούσαντες), anticipano il verbo finito e ne delineano un comportamento meschino, in palese contrasto con il ruolo cui assolvono. Al redattore interessa offrire il tratto truffaldino e ripugnante dei nemici di Gesù e più in generale dell'autorità giudaica. Il loro dire, esposto in tono di rimprovero attraverso l'interrogativo retorico, non è rivolto a Gesù che aveva parlato e alle cui parole si riferiscono, ma al giudice. Definiscono le parole del Nazareno una bestemmia e al prefetto, con la risposta negativa già insita nella domanda, dicono che non aveva necessità di ascoltare questa ulteriore bestemmia (τί πλεῖον ἔχεις ἀκοῦσαι τῆς βλασφημίας ταύτης;). Oltre a dare un giudizio sulle parole di Gesù, come era naturale che fosse ma al contempo comportandosi da giudici, si permettono addirittura determinare cosa il giudice debba o non debba ascoltare: la piccineria del comportamento va di pari passo con l'arroganza della parola.

<sup>113</sup> Assente nei LXX, nel NT ricorre solo in At 13,24.

La risposta di Pilato si adegua alla domanda dei giudei ai quali riconosce quanto si arrogano: se hanno già espresso un giudizio, li tratta da giudici con quel che questo comporta; se la parola di quest'uomo è blasfema, per la bestemmia che ha pronunciato si prendano l'imputato, se lo portino nella sinagoga e lo giudichino secondo la loro legge. La frase è costruita con un periodo ipotetico composto di una protasi e tre apodosi: tra la protasi e le apodosi, attraverso la ripetizione della parola chiave del primo membro, viene ribadito il motivo specifico per cui si hanno le tre azioni conseguenti espone nelle apodosi. Ciò sottolinea quanto quella del prefetto sia solo una resa apparente dietro cui ci sono alcuni presupposti precisi. La protasi assume come dato acquisito il giudizio espresso dai giudei in relazione all'interpretazione delle scritture fatta da Gesù secondo cui avrebbero predetto la sua morte e risurrezione: per essi è una bestemmia; dunque “εἰ οὗτος ὁ λόγος βλασφημὸς ἐστὶν ...” che siano essi a giudicare. Quanto per il redattore è solo un'insinuazione Pilato lo dà per buono: il prefetto si tiene lontano dal sospetto e accoglie il dato offertogli per diversi motivi: sia perché non intende entrare in merito alle beghe religiose del luogo, né ne sarebbe competente, sia perché gli tolgono una castagna dal fuoco che sarebbe toccata a lui, sia infine perché i capi dei giudei non potendo avvalersi dello *ius gladii* non possono mettere a morte l'imputato come invece chiedono. Se dunque quanto proferito da costui “è una bestemmia, περὶ τῆς βλασφημίας ...- e non per altro - prendetelo voi”. Il prefetto ha circoscritto il campo di azione dei giudei in merito al diritto: riconosce le competenze loro circa la religione, ma non per tutti gli altri ambiti per i quali competente è solo lui. La ripetizione βλασφημὸς / βλασφημία segna il confine oltre il quale non può spingersi l'azione dei giudei: fuori da tale perimetro la giurisdizione è del legato imperiale. Posti i dovuti paletti Pilato espone la triplice apodosi con altrettanti imperativi aoristi (λάβετε ... ἀπαγάγετε ... κρίνατε): quel che ordina non sono consigli ma comandi che il prefetto impartisce a coloro che si sono fatti giudici e dai quali si attende che li rispettino.

Circoscritto l'ambito, i giudei debbono farsi carico del processo, prendersi l'imputato, portarlo nella sinagoga/Sinedrio e giudicarlo secondo la loro legge. Il primo comando (λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς) equivale a una liberazione per il prefetto che lascia volentieri l'imputato nelle

mani di chi è competente in materia religiosa: se la legittimazione gli deriva dalla disciplina che il prefetto romano non conosce, né è tenuto a conoscere, il diritto glielo avrebbe dovuto impedire a causa del vizio di forma e di sostanza ingenerato perché in tal modo permette all'accusa di essere pure giudice, dunque verrebbe meno l'autonomia del giudizio e di conseguenza la legittimità del diritto stesso. Il secondo comando chiede ai giudei di portare l'imputato nella loro sinagoga/Sinedrio (ἀπαγάγετε εἰς τὴν συναγωγὴν ὑμῶν). Sebbene il luogo specifico del giudizio nel mondo giudaico sia il Sinedrio, qui viene indicato il luogo del culto e della preghiera (συναγωγή): è più difficile giustificare il governatore per una presunta non conoscenza del vocabolario specifico che redarguirlo per la sua ignoranza di un'istituzione importante come il Sinedrio nel territorio che amministra. Ma dietro le parole del prefetto c'è il redattore che invece fa a meno delle supposizioni nostre e attribuisce al vocabolario una intenzionalità propria per cui la sostituzione, nelle parole di Pilato, del Sinedrio con la sinagoga viene a rimarcare pure dal punto di vista logistico l'ambito esclusivamente religioso in cui si deve muovere l'azione giudiziaria dei giudei. Il terzo comando cavato da Gv 18,31 impone ai giudei di giudicare Gesù secondo la loro legge (κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν κρίνατε αὐτόν). Il quarto evangelista pone la frase di Pilato all'inizio del processo, prima ancora di sapere quale accusa avrebbero addotto i sinedriti e prima di aver interrogato l'imputato. L'allocazione del redattore nostro sembra scelta meglio perché il prefetto ha potuto constatare il tipo di accuse e la sua incompetenza in merito, né viene detto che il processo dinanzi al Sinedrio fosse già stato celebrato, ciò che nella narrazione giovannea precede immediatamente. Delegando il giudizio al tribunale giudaico il prefetto si sottrae all'onere che gli spetta, ma al contempo non potendo i giudei mettere a morte alcuno – nel racconto giovanneo viene esplicitato dai sinedriti in risposta a Pilato – sa che quanto gli possono infliggere si limita a una pena corporale pertanto verrebbe a salvaguardare la vita dell'imputato e la legalità garantita dal diritto romano. A restarne appannati invece è il ruolo e la dignità del giudice restio a pronunciare una sentenza come testimonia pure la tradizione evangelica.

Chiamata in causa la loro legge i capi dei giudei recitano a Pilato il contenuto dell'articolo concernente la bestemmia sia contro l'uomo

che contro Dio. Nel primo caso la pena prevista si limita al bastone o alla frusta, nel secondo invece si chiede la morte attraverso lapidazione. Come s'era espresso Pilato a maggior ragione pure i giudei dovendo esporre una casistica usano l'ipotesi cui premettono una formula d'ingresso: ὁ νόμος ἡμῶν περιέχει. Il verbo περιέχω, raro nel NT, in 1Pt 2,6 (διότι περιέχει ἐν γραφῇ) introduce la scrittura di cui segue la citazione,<sup>114</sup> pertanto, poiché la legge secondo la tradizione giudaica, pertiene al novero delle scritture sacre date da *Yhwh*, non è fuori luogo immaginarla come porta d'accesso a quanto viene riportato. La formulazione dei due casi, sebbene siano fondamentalmente paralleli – tale è la traduzione della maggior parte degli esegeti – differisce in tutto: nel vocabolario, nella forma, nel destinatario e nelle pene; ciò per evidenziare quanto siano distanti i casi trattati. Il peccato contro l'uomo viene espresso con il verbo ἀμαρτάνω, per quello contro la divinità usa βλασφημιώ, nel primo caso si ha la protasi nella forma normale (ἐὰν ἀμαρτήσῃ) sostituita nel secondo caso dal participio (βλασφημῶν); infine delle pene, oltre alla distanza qualitativa – direi sostanziale – diverge pure la descrizione: mentre per il peccato contro l'uomo si fa appello ai quaranta colpi meno uno, per quello contro la divinità viene sottolineata la lapidazione attraverso la ripetizione del radicale (λιθοβολίᾳ λιθοβολεῖσθαι).<sup>115</sup> Del primo caso è difficile individuare la citazione, donde sia tratta, e la causale della punizione, sebbene fosse in uso: Paolo narra di aver ricevuto cinque volte i trentanove colpi,<sup>116</sup> il motivo non viene esplicitato, comunque non per aver bestemmiato contro un uomo ma per aver predicato il vangelo di Cristo. Tuttavia prima dell'avvento dei romani, cui dovrebbe far riferimento la legge alla quale si appellano, i giudei invece della frusta usavano il bastone, pertanto i colpi indicati dovevano trattarsi di bastonature. La limitazione del numero ai quaranta colpi, portata poi a trentanove dai farisei per timore di superarlo, serviva a evitare la

<sup>114</sup> Is 28,16; Rm 9,33.

<sup>115</sup> L'uso di λιθοβολεῖν preceduto o seguito dal rafforzativo (ἐν) λίθοις è frequente nei LXX (Es 19,13; 21,28; Lev 20,2.27; 24,16.23; Num 15,35.36; Dt 13,10; 17,5; 21,21; 22,21.24; Gios 7,25; 1Re 12,18; 20,13; Ez 16,40; 23,47), mentre con λιθοβολίᾳ solo in Al. Lev 24,16.

<sup>116</sup> 2Cor 11,24.

morte del condannato.<sup>117</sup> Del secondo caso la citazione, pur non strettamente letterale, è stata assunta da Lev 24,16<sup>118</sup> in cui si parla della bestemmia contro il nome del Signore, mentre per le azioni contro l'uomo si fa appello alla legge del taglione,<sup>119</sup> invece dimenticata nel nostro primo caso, lorché il peccato è di un uomo contro un altro uomo. La casistica della lapidazione è ampia: tale pena viene invocata per una donna infedele<sup>120</sup> come per un figlio incorreggibile,<sup>121</sup> per un idolatra<sup>122</sup> e per chi viola il sabato,<sup>123</sup> per un anatema<sup>124</sup> e per chi è colpevole di lesa maestà,<sup>125</sup> addirittura in certi casi pure per gli animali.<sup>126</sup> Nei confronti del Nazareno i giudei più volte tentarono questa strada senza mai riuscirci,<sup>127</sup> come non riuscirono con Paolo,<sup>128</sup> mentre ne rimase vittima Stefano.<sup>129</sup>

Ora pur mentovando a Pilato che la loro legge impone la lapidazione per la bestemmia nei confronti di Dio, i giudei non rammentano i loro precedenti tentativi, né accolgono l'offerta del prefetto che ribadisce loro quanto già esposto appena prima. Rispetto alle parole del versetto precedente, il prefetto sembra aver concesso ancora qualcosa in più: là si diceva di prenderlo, portarlo nel Sinedrio e giudicarlo secondo la loro legge, qui si ripete λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς, viene soppresso il trasferimento nel Sinedrio e il κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν κρίνατε αὐτόν è sostituito da οἶψ βούλεσθε τρόπον ἀμύνασθε αὐτόν. Il giudizio secondo la legge lascia spazio all'arbitrio nella scelta della punizione.<sup>130</sup> Il verbo ἀμύνω/ομαι, che significa “respingere”, “opporsi” e nelle po-

<sup>117</sup> Balagué 1970.

<sup>118</sup> Se si esclude Al. Lev 24,16 nei LXX come nel NT λιθοβολία è totalmente assente.

<sup>119</sup> Lev 24,17-21.

<sup>120</sup> Dt 22,21.24.

<sup>121</sup> Dt 21,18-21.

<sup>122</sup> Lev 20,2; Dt 13,10-11; 17,5.

<sup>123</sup> Num 15,32-36.

<sup>124</sup> Gios 7,25.

<sup>125</sup> 1Re 21,10.13-15.

<sup>126</sup> Es 21,28-29.

<sup>127</sup> Gv 10,31; 11,8.

<sup>128</sup> 2Cor 11,25.

<sup>129</sup> At 7,58-59.

<sup>130</sup> Erbetta 1981, 242 traduce: “punitelo come vi pare e piace”.

che ricorrenze bibliche ha come destinatari i nemici di Israele puniti con l'aiuto di *Yhwh*,<sup>131</sup> nel contesto giuridico del nostro passo assume direttamente il valore di punire: in questo caso però cambia il soggetto della volontà, non più divina ma dei giudei. La posizione di Pilato nel corso di questo breve dibattito si sposta notevolmente passando dall'invito rivolto ai giudei a giudicare secondo la loro legge alla sentenza di condanna già emanata e alla scelta della pena lasciata alla volontà dell'accusa. Un mostro giudiziario difficile da accettare sul piano strettamente giuridico che tuttavia aiuta a comprendere la difficile posizione del prefetto romano che se ha paura sa pure come il tribunale locale non abbia l'autorità di condannare a morte chi che sia. Perciò i capi dei giudei rifiutano l'offerta di Pilato o perché esigono una pena precisa (ἡμεῖς βουλόμεθα ἴνα σταυρωθῆ) e sanno che essi non possono concederla, ovvero vogliono per l'imputato la crocifissione perché sapendo che a tale pena può condannare solo il legato dell'imperatore in tal modo ottengono ciò che vogliono e lasciano l'incombenza di eseguire la condanna all'autorità romana considerata alla stregua di un braccio secolare della loro volontà: una bella rivincita sui romani che da invasori diverrebbero servitori.

Pilato non può accettare questo ruolo subordinato, né essere coinvolto in una condanna non prevista dal codice di diritto penale romano, pertanto anzitutto ribadisce che l'imputato non ha commesso un reato passibile della crocifissione (οὐκ ἔστιν ἄξιος σταυρωθῆναι) e poi cerca una scappatoia attraverso il sostegno che potrebbe offrire una testimonianza diversa da quella dei capi giudei che lo pressano, quanto meno allentare la pressione dimostrando che la loro opinione non è unanimemente condivisa. Il motivo gli viene offerto dalla gente che assiste all'evento fuori del palazzo, probabilmente nello spazio antistante, in posizione più bassa rispetto alla sua: volge lo sguardo attorno (περί + βλέπω), sulle folle che stavano (lì) attorno (περί + ἵστημι), e vede molti giudei che stanno piangendo. La doppia costruzione di περί con il participio e l'altrettanto doppia presenza del verbo "vedere", sebbene diversi (βλέπω e θεωρέω), attesta la contemporaneità di una doppia scena, dello spettacolo nello spettacolo: il primo è compresen-

<sup>131</sup> Gios 10,13; Est 6,13; Ps 117,10.11.12; Sap 11,3; Is 59,16; 2Mac 6,20; 10,17; At 7,24.



vo dello scenario generale del processo entro il quale si apre un'altra scena offerta agli occhi di Pilato che butta lo sguardo sulla folla dei giudei attorno e vede che molti stanno piangendo (περιβλεψάμενος δὲ ὁ ἡγεμῶν [εἰς] τοὺς περιεστῶτας ὄχλους τῶν ἰουδαίων θεωρεῖ πολλοὺς δακρύνοντας τῶν ἰουδαίων). La scena allude forse a un diverso momento della passione del Cristo descritta dal terzo evangelista, lorché viene portato al patibolo e “lo seguiva una gran moltitudine (πολὺ πλῆθος) di popolo e di donne che facevano cordoglio e lamento (ἐκόπτοντο καὶ ἔθρήνουν) per lui. Ma Gesù, voltatosi verso di loro, disse: Figlie di Gerusalemme, non piangete (μὴ κλαίετε) per me, piuttosto piangete (πλὴν ... κλαίετε) per voi stesse e per i vostri figli”.<sup>132</sup> Il contesto mutato e la distanza lessicale evidente non permettono l'ipotesi di una dipendenza diretta, tuttavia la presenza in entrambi i testi di πολὺς e di πλῆθος nella immediata interpretazione della scena, assieme alla folla che piange costituiscono una buona base per supporre fondata allusione alla descrizione lucana.

Dinanzi al pianto della folla Pilato si affretta a dare l'interpretazione che sostenga la sua tesi o quanto meno metta in crisi l'unanimità di quella esposta dai capi giudei: il pianto dei molti attesta che non tutti vogliono la morte dell'imputato (οὐ πᾶν πλῆθος βούλεται αὐτὸν ἀποθανεῖν). Ma di questo Pilato già era a conoscenza, così come lo dovevano sapere i responsabili giudei, poiché in precedenza si erano presentati dodici uomini, con tanto di identità che si erano relazionati direttamente con il prefetto e con i giudei e avevano smontato l'accusa contro l'imputato di essere figlio di fornicazione. Il fatto che il prefetto lo ribadisca, senza mentovare i precedenti testimoni, lascia aperto il campo o a una fonte diversa o a una specie di confusione mentale del prefetto che cerca in qualche modo di uscire dalla pressione dei giudei che lo incalzano. Data la forma teatrale della scrittura la seconda ipotesi sembra la più plausibile – che non esclude necessariamente l'altra – avvalorata ulteriormente dal cambio improvviso di argomento: dal tipo di pena al fatto che non tutti vogliono la morte dell'imputato.

All'interpretazione di Pilato si oppone la capacità ermeneutica dei suoi interlocutori, in questo caso ridotti alla categoria dei soli anziani

<sup>132</sup> Lc 23,27-28.

(οἱ πρεσβύτεροι τῶν ἰουδαίων), che ancora una volta mostrano tutta la loro astuzia spostando l'attenzione dal pianto alla moltitudine: διὰ τοῦτο ἤλθαμεν ἅπαν τὸ πλῆθος ἵνα ἀποθανῆ. Non facendo menzione del pianto, servito al prefetto per argomentare la sua tesi secondo cui non tutti volevano la morte dell'imputato, gli anziani possono usare la presenza della moltitudine per motivare la tesi contraria che suonerebbe pressappoco così: "siamo venuti con tutta questa moltitudine proprio per chiedere la morte dell'imputato". Se nelle parole del prefetto era il pianto dei molti a farli recedere dalla richiesta di morte, in quelle dei giudei è la presenza dei molti a dover convincere il prefetto che l'imputato sia messo a morte.<sup>133</sup>

Di queste mutazioni prospettiche il giudice sembra non accorgersi; d'altronde nelle province, soprattutto in quelle più turbolente, al fine giurista era normale da Roma si preferisse un legato pragmatico, rude quanto basta, atto più all'uso delle armi che della lingua. Infatti Pilato anziché pretendere dagli interlocutori risposta adeguata alle parole sue, si mostra sempre disposto a seguire il ragionamento altrui e pure questa volta va dietro a quanto proferito dagli anziani. Invece cambia ancora il destinatario, si fa ancora più generico, come se si rivolgesse a tutti i giudei (τοῖς ἰουδαίοις), chiedendo loro il motivo per cui l'imputato dovrebbe morire (ἵνατί ἀποθανῆ;). La risposta riprende la prima accusa che i sinedriti mossero contro Gesù in sua assenza, dinanzi a Pilato:<sup>134</sup> perché dice di essere figlio di Dio e re (ὅτι εἶπεν αὐτὸν υἱὸν θεοῦ καὶ βασιλέα).

<sup>133</sup> Caldirola, a proposito delle interpretazioni offerte dai giudei, pone sulle labbra di Pilato queste parole: "Bravi per intorbidare le acque. Voi gli fate dire al Nazareno tutto quello che volete tranne quello che ha detto. Ciò è di gusto rabbinico ma non è di gusto romano" (1960, 180).

<sup>134</sup> Act.Pil. 1,1.



## VI. NICODEMO (ACT.PIL. 5)

Mai comparso prima, né presente nei racconti della passione dei vangeli canonici, ora entra in scena Nicodemo.<sup>1</sup> Dietro di lui, per altri tre capitoli, s'accoda una serie di personaggi pronti a difendere l'imputato per il bene ricevuto attraverso un discreto numero di prodigi. A differenza dei miracolati che hanno da contare ognuno la propria vicenda compresa di guarigione, Nicodemo è solo un uomo saggio che non parla di sé o delle vicissitudini sue ma in base a quanto tramandano le Scritture circa l'esperienza di Mosè consiglia di lasciare il giudizio a Dio che non mancherà di agire, come ha fatto colui che nella tradizione giudaica è l'emblema della legge. Naturalmente la sua posizione incontra l'ostilità dei giudei che l'accusano di essere discepolo del Nazareno: pur non negando di esserlo, a Nicodemo non mancano le parole per difendersi, con esempi e motivazioni *ad hoc*, dando prova di saper distinguere il piano giuridico da quello personale.

### 1. Il discorso (v.1)

Il personaggio di Nicodemo è tratto dal quarto vangelo: la prima volta viene mentovato come “capo dei giudei” che va da Gesù di notte, di nascosto, lo riconosce “maestro venuto da Dio”, però trova difficoltà a comprendere le sue parole.<sup>2</sup> La seconda volta si trova in disaccordo con coloro che avevano mandato ad arrestare il Nazareno e dinanzi al mancato arresto e alle rimostranze dei farisei difende con l'ausilio della legge il comportamento delle guardie che non l'hanno arrestato e indirettamente pure Gesù: “La nostra legge giudica forse un uomo prima di averlo ascoltato e di sapere ciò che fa?” La risposta dei farisei s'accosta non poco a quella che otterrà dai giudei al versetto successivo, qui insinua una partigianeria etnico-geografica (“Sei forse pure tu della Galilea? Studia e vedrai che non sorge profeta dalla Galilea”),<sup>3</sup> là l'accuserà di essere discepolo. La terza volta che Gv nomina Nicodemo

<sup>1</sup> Gounelle 2018.

<sup>2</sup> Gv 3,1-21.

<sup>3</sup> Gv 7,50-52.

lo presenta compagno di Giuseppe di Arimatea nel momento della sepoltura di Gesù e per l'occasione si dice porti olî profumati.<sup>4</sup> Se la prima e la terza volta si ricorda che era andato di notte da Gesù, nella seconda occasione come nel nostro passo si trova a difendere il Nazareno in nome della legge contro gli stessi giudei. Oltre a metterci la faccia con coraggio nel nostro caso Nicodemo diverrà pure il capofila di non pochi altri difensori dell'imputato. Nonostante dunque il personaggio sia prettamente giovanneo il redattore non perde occasione per dare prova di quanto sappia muoversi agilmente tra il quarto e i primi tre vangeli compresi gli Atti degli Apostoli da cui pure trae materiale.

νικόδημος δέ τις ἀνήρ<sup>5</sup> ἰουδαῖος ἔστη<sup>6</sup> ἔμπροσθεν τοῦ ἡγεμόνος<sup>7</sup> καὶ λέγει:<sup>8</sup> ἄξιῶ,<sup>9</sup> εὐσεβή,<sup>10</sup> κέλευσόν μοι<sup>11</sup> εἰπεῖν<sup>12</sup> ὀλίγους λόγους.<sup>13</sup> λέγει ὁ πιλάτος:<sup>14</sup> εἰπέ.<sup>15</sup> λέγει ὁ<sup>16</sup> νικόδεμος: ἐγὼ<sup>17</sup> εἶπον τοῖς πρεσβυτέροις καὶ τοῖς ἱερεῦσι καὶ λευίταις<sup>18</sup> καὶ παντὶ τῷ πλήθει<sup>19</sup> τῶν ἰουδαίων ἐν τῇ συναγωγῇ. τί ζητεῖτε<sup>20</sup> μετὰ<sup>21</sup> τοῦ ἀνθρώπου τούτου;<sup>22</sup> ὁ ἄνθρωπος

<sup>4</sup> Gv 19,39-40.

<sup>5</sup> B omette ἀνὴρ, J sostituisce δέ τις ἀνὴρ ἰουδαῖος con ἀρχων τῶν ἰουδαίων.

<sup>6</sup> CE ἔστιν.

<sup>7</sup> DE lat, ABCJ πιλάτου.

<sup>8</sup> J λέγων invece di καὶ λέγει.

<sup>9</sup> A (aggiunge σε) CE lat, BD omettono.

<sup>10</sup> BCD (aggiunge ἡγεμών), E εὐσεβής, A omette, J sostituisce εὐσεβή... λόγους con τὸ ὑμέτερον κράτος εὐσεβῆ τοῦ μακροθυμεῖν ἀκοῦσαι μου.

<sup>11</sup> DE, A ἵνα κελύσης μοι, BC κέλευσόν με.

<sup>12</sup> B λαλήσαι: il suono risulterebbe ancor più armonico di quanto già lo sia (cinque lambda in quattro parole: λαλήσαι ὀλίγους λόγους λέγει).

<sup>13</sup> AB lat, D ὀλίγον λόγον, E καταρούς λόγους, C καταροῦ λόγου.

<sup>14</sup> ABJ lat, C e altri pospongono il verbo ὁ πιλάτος λέγει.

<sup>15</sup> J aggiunge ὁ βούλει.

<sup>16</sup> C omette.

<sup>17</sup> J omette.

<sup>18</sup> AC lat τοῖς ἱερεῦσι ... λευίταις, C aggiunge l'articolo τοῖς a λευίταις, BJ τοῖς ἱερεῦσι (J ἀρχιερεῦσι) καὶ τοῖς πρεσβυτέροις καὶ λευίταις.

<sup>19</sup> A, BD πᾶν τὸ πλήτος, C παντὸς πλήτος, J τῷ λαῶ ἐν τῇ συναγωγῇ.

<sup>20</sup> J συζητεῖτε.

<sup>21</sup> D sostituisce μετὰ con ἐκ.

<sup>22</sup> A omette τούτου, B aggiunge τοῦ θαματῶσαι αὐτόν, J sostituisce l'interrogativa con una dichiarativa per cui a τούτου fa seguire ὅτι.

οὗτος<sup>23</sup> πολλὰ<sup>24</sup> σημεία ποιεῖ καὶ παράδοξα,<sup>25</sup> ἃ οὐδείς<sup>26</sup> ἐποίησεν οὐδέ<sup>27</sup> ποιήσει.<sup>28</sup> ἄφετε<sup>29</sup> αὐτὸν καὶ μὴ βούλεσθε<sup>30</sup> τι πονηρὸν<sup>31</sup> κατ' αὐτοῦ:<sup>32</sup> εἰ<sup>33</sup> ἐκ θεοῦ ἐστίν<sup>34</sup> τὰ σημεία<sup>35</sup> ἃ ποιεῖ, σταθήσονται,<sup>36</sup> εἰ δὲ ἐξ ἀνθρώπων,<sup>37</sup> καταλυθήσονται.<sup>38</sup> καὶ γὰρ<sup>39</sup> μωϋσῆς<sup>40</sup> ἀποσταλεῖς παρὰ θεοῦ<sup>41</sup> εἰς<sup>42</sup> αἴγυπτον ἐποίησεν σημεία πολλὰ ἃ εἶπεν αὐτῷ<sup>43</sup> ὁ θεὸς<sup>44</sup> ποιῆσαι<sup>45</sup> ἔμπροσθεν φαραῶ βασιλέως αἰγύπτου.<sup>46</sup> καὶ ἦσαν ἐκεῖ ἄνδρες θεράποντες<sup>47</sup> φαραῶ<sup>48</sup> ἱαμνῆς καὶ ἱαμβρῆς, καὶ<sup>49</sup> ἐποίησαν<sup>50</sup> καὶ αὐτοὶ<sup>51</sup> σημεία οὐκ

<sup>23</sup> CJ lat, D ὁ ἄνθρωπος γὰρ οὗτος, A οὗτος ὁ ἄνθρωπος, B οὗτος, omette ὁ ἄνθρωπος.

<sup>24</sup> J omette πολλά.

<sup>25</sup> CD lat ποιεῖ καὶ παράδοξα, A παράδοξα ἐποίησεν, B ποιεῖ παράδοξα ἐν τῷ λαῷ, J σημεία καὶ παράδοξα ἐποίησεν.

<sup>26</sup> D aggiunge ἄλλος.

<sup>27</sup> B οὔτε, D οὐδέποτε.

<sup>28</sup> A ποιεῖ, J invece di ἃ ... ποιήσει ha καὶ ποιεῖ ἃ οὐδείς ἐποίησεν.

<sup>29</sup> J aggiunge οὖν.

<sup>30</sup> BCE, AD βουληθῆτε.

<sup>31</sup> B κακόν.

<sup>32</sup> A κατ' αὐτοῦ πονηρὸν γενέσθαι, C κατ' αὐτοῦ πονηρά.

<sup>33</sup> ABJ lat, D εἰ μὲν, E καὶ εἰ, C εἰ καί.

<sup>34</sup> D εἰσὶν ἐκ θεοῦ.

<sup>35</sup> ABDJ ven, CE ταῦτα τὰ σημεία.

<sup>36</sup> BJ, D στερεωθήσονται, CE σταθήσεται, A omette.

<sup>37</sup> D ἐξ ἀνθρώπου.

<sup>38</sup> BDA, CE καταλυθήσεται, J omette εἰ ... καταλυθήσονται.

<sup>39</sup> C omette γάρ.

<sup>40</sup> C μωσῆς.

<sup>41</sup> B τοῦ θεοῦ, A rone παρὰ θεοῦ δορο εἰς αἴγυπτον.

<sup>42</sup> J ἐν αἰγύπτῳ πολλὰ σημεία ἐποίησε.

<sup>43</sup> A omette.

<sup>44</sup> B ὁ ἰησοῦς.

<sup>45</sup> C omette.

<sup>46</sup> A omette αἰγύπτου ... φαραῶ.

<sup>47</sup> J θεράποντες ἄνδρες.

<sup>48</sup> B τοῦ φαραῶ, C\* τῷ φαραῶ.

<sup>49</sup> A omette.

<sup>50</sup> C καὶ ἐποίουν, J omette ἱαμνῆς ... ἐποίησαν.

<sup>51</sup> B κα' κείμοι.

ὀλίγα,<sup>52</sup> ἃ ἐποίησιν<sup>53</sup> μωϋσῆς, καὶ εἶχον<sup>54</sup> αὐτοὺς οἱ αἰγύπτιοι ὡς θεοῦς,<sup>55</sup> τὸν ἱανμνήν καὶ τὸν ἱαμβρῆν.<sup>56</sup> καὶ ἐπειδὴ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίησαν οὐκ ἦσαν ἐκ θεοῦ<sup>57</sup> ἀπώλοντο καὶ αὐτοὶ καὶ οἱ πιστεύοντες<sup>58</sup> αὐτοῖς. καὶ νῦν ἄφετε τὸν ἄνθρωπον τοῦτον,<sup>59</sup> οὐ γὰρ ἄξιός ἐστιν<sup>60</sup> θανάτου.

Ma Nicodemo, un uomo giudeo, stette davanti al procuratore e gli dice: “Ti prego, o pio, permettimi di dire poche parole”. Risponde Pilato: “dì!”. Dice Nicodemo: “Io ho detto agli anziani e ai sacerdoti e ai leviti e a tutta la moltitudine dei giudei nella sinagoga: cosa cercate da quest’uomo? Quest’uomo fa (ha compiuto) molti segni e stupefazioni che nessun altro ha fatto né farà. Lasciatelo e non desiderate qualcosa di cattivo contro di lui. Se da Dio sono i segni che fa, resteranno, se invece (sono) dagli uomini, svaniranno. Anche Mosè infatti quando fu mandato da Dio in Egitto fece molti segni che Dio gli aveva detto di fare dinanzi al faraone, re d’Egitto; e c’erano lì uomini servi del faraone, Jamne e Jambre, e fecero pure essi non pochi segni, (come) quelli che aveva fatto Mosè, e gli egiziani tennero costoro come dèi, Jamne e Jambre. E siccome i segni che avevano compiuti non erano da Dio, perirono e questi e i loro credenti [quanti credettero in loro]. Ed ora, lasciate quest’uomo, infatti non (è) reo di morte”.

L’ingresso del personaggio nuovo<sup>61</sup> inizia dall’identità, con il nome premesso (νικόδημος) cui il redattore aggiunge subito la sua posizione contraria (δέ) a quella dei giudei, nonostante pure lui fosse un giudeo. All’ampia presentazione giovannea ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν φαρισαίων νικόδημος ὄνομα αὐτῷ ἄρχων τῶν ἰουδαίων qui viene preferito il più semplice νικόδημος δέ τις ἀνήρ ἰουδαῖος. Cionondimeno la provenienza

<sup>52</sup> B πολλά e aggiunge οὐκ ὀλίγα dopo μωϋσῆς, J ἃ ἐποίησεν μωϋσῆς ἐποίησαν ἀλλ’ οὐχ ὅλα.

<sup>53</sup> BC, E ὅσα ἐποίησε, A ὡς ἐποίησε.

<sup>54</sup> C εἶχαν, J omette καὶ εἶχον ... ἱαμβρῆν.

<sup>55</sup> A aggiunge φαραώ.

<sup>56</sup> B, C omette i due articoli (τόν), E omette τὸν ἱανμνήν καὶ τὸν ἱαμβρῆν.

<sup>57</sup> B(ἐποίουν invece di ἐποίησαν)CEJ(ἀπὸ θεοῦ), A καὶ ἐν τῷ μὴ εἶναι τὰ σημεῖα ἀπὸ θεοῦ.

<sup>58</sup> CE, J πάντες οἱ πιστεύοντες, AB οἱ πιστεύσαντες.

<sup>59</sup> A αὐτόν invece di τὸν ἄνθρωπον τοῦτον.

<sup>60</sup> J ἐστιν ἄξιος.

<sup>61</sup> In *Act.Pil.* tornerà abbastanza spesso più avanti: 9,1; 12,1; 15,1.4; 16,1; 17,2; 27.

nazionale permette all'avversativa di risaltare evidenziando il contrasto con la posizione dei capi giudei cui si oppone, mostrando dunque che la richiesta della pena capitale non fosse unanime tra la folla, come per altro, vedremo più avanti, non lo era stata nemmeno nel Sinedrio: parola di Nicodemo. La posizione risoluta di questo oppositore coraggioso viene descritta pure dal suo porsi dinanzi a Pilato: ἔστη ἔμπροσθεν τοῦ ἡγεμόνος. In tutto il NT compare solo due volte il verbo ἵστημι con ἔμπροσθεν e il genitivo di fronte al quale il personaggio sta, in entrambi i casi all'aoristo e in un contesto giudiziale,<sup>62</sup> ma al passivo: in Lc 21,36 viene usato l'infinito aoristo passivo per indicare il dover comparire in giudizio dinanzi al Figlio dell'uomo, mentre Mt 27,11 alloca la formula nel nostro stesso contesto e l'aoristo indicativo passivo dice che Gesù comparve davanti al governatore (ἑστάθη ἔμπροσθεν τοῦ ἡγεμόνος) per essere interrogato. Nicodemo, a differenza dei due casi suindicati, non è accusato di alcunché, né è lui a dover essere giudicato, ma si pone davanti a Pilato per chiedere di poter intervenire come teste nel processo che si sta celebrando.

Si rivolge al prefetto con il verbo e il titolo che merita un personaggio ritenuto importante (ἄξιῶν, εὐσεβή). Il verbo ἀξιώω, usato dal centurione per indicare la propria indegnità nei confronti di Gesù,<sup>63</sup> qui assume la funzione di una preghiera<sup>64</sup> che Nicodemo rivolge al prefetto invocato col titolo di εὐσεβής<sup>65</sup> con cui in genere nel NT si indica la persona religiosa,<sup>66</sup> pure quando questi è un centurione o un soldato romano;<sup>67</sup> a volte è opposto all'empio.<sup>68</sup> Nel caso nostro, sebbene il confronto non sia esplicitato, l'uso dell'attributo credo possa giustificarlo; infatti riferito al governatore romano che difende l'imputato contro i capi dei giudei evidenzia il paradosso di uno straniero il quale, nonostante sia considerato un pagano, mostra di essere più religioso di quanto lo siano i capi dei giudei che in nome della religione chiedo-

<sup>62</sup> Mt 27,11; Lc 21,36.

<sup>63</sup> Lc 7,7; cf. 2Tes 1,11; Eb 3,3; 10,29.

<sup>64</sup> Cf. Num 22,16; 2Mac 7,28; 9,26.

<sup>65</sup> Quanto alla forma del vocativo cf. *Ev.Th.* gr.A 3,2; gr.B 2,2.

<sup>66</sup> Gdt 8,31; Sir 11,22; 12,2.

<sup>67</sup> At 10,2,7.

<sup>68</sup> Qo 3,16; Sir 12,4; 13,17; 2Pt 2,9.



no la morte del Nazareno. Al giudice la dignità religiosa viene attribuita dalle parole di un giudeo mentre i capi dei giudei se l'attribuiscono da soli per diritto e la esercitano difendendo la propria religione (e i privilegi ad essa connessi) con una condanna a morte.

Al titolo segue la richiesta. Rispetto all'enfasi del titolo e della preghiera rivolta a Pilato si pongono in contrasto la delicatezza e la pochezza di quanto richiesto: Nicodemo chiede il permesso di poter dire poche parole (κέλευσόν μοι εἰπεῖν ὀλίγους λόγους). Sia la misura delle parole da proferire – al contenimento della quantità ὀλίγος non è improbabile che nel contesto si voglia alludere pure alla modestia della qualità – che la forma espressa nella consapevolezza di chi fida nella permissione del giudice, disegnano la figura di orante cui la richiesta è propria: l'uso dell'imperativo pertiene alla preghiera, come fu per Pietro sul lago di Genesareth lorché “pregò (Gesù) dicendo: Signore se sei tu permettimi (κέλευσόν με) di venire da te sull'acqua”.<sup>69</sup> Non poco diverso rispetto alla sicumera e all'arroganza irrispettosa mantenute dai suoi pari è l'atteggiamento di questo giudeo riconosciuto capo dal quarto evangelista: tale è nei confronti dell'autorità romana e tale lo sarà nei confronti della tradizione giuridica e scritturistica del giudaismo. Il redattore ci spinge, cioè, verso un confronto all'interno del mondo giudaico tra chi è stato a contatto diretto con il Nazareno, lo ha ascoltato e ne ha subito l'influsso e chi invece l'ha solo combattuto.

Alla risposta di Pilato, affermativa, essenziale nella forma (εἰπέ) più di quanto lo era stata la richiesta, le parole di Nicodemo ripetono davanti al prefetto quanto già esposto in precedenza al Sinedrio dinanzi a tutti i presenti: che si tratti di un discorso precedentemente esposto lo attestano le quattro presenze della seconda persona plurale contenute nel prosieguito (ζητεῖτε, ἄφετε, μὴ βούλεσθε, ἄφετε). Anzitutto il personaggio ci mette la faccia attraverso il soggetto preposto (ἐγὼ εἶπον), davanti al prefetto romano come l'ha fatto davanti al Sinedrio: si assume la responsabilità di quel che dice. Mentovare poi che quel che dirà è già stato detto dinanzi a tutte le autorità – anziani, sacerdoti e leviti (τοῖς πρεσβυτέροις καὶ τοῖς ἱερεῦσι καὶ λευίταις) – e all'intera folla dei giudei (καὶ παντὶ τῷ πλήθει τῶν ἰουδαίων) e il suo

<sup>69</sup> Mt 14,28.

go autorevole dove è stato detto (ἐν τῇ συναγωγῇ), suona come atto di accusa contro gli stessi capi giudei sia perché non hanno preso in considerazione le sue parole, sia soprattutto perché viene a sconfessare, pur senza dirlo esplicitamente, quella unanimità della richiesta di condanna vantata dai capi.

Il breve discorso costruito attorno ai segni compiuti da Gesù (cinque volte ricorre σημεῖα e sette il verbo ποιεῖν), richiama il vocabolario e il concetto di fondo del primo approccio di Nicodemo al Nazareno attestato nel quarto vangelo<sup>70</sup> ed è costituito di due parti, una dentro l'altra. Quella esterna è formata dalle estremità tenute assieme da ripetizioni lessicali, contiene la parenesi e di conseguenza in essa prevale l'imperativo. Inizia con l'interrogativo τί ζητεῖτε μετὰ τοῦ ἀνθρώπου τούτου; cui segue ὁ ἄνθρωπος οὗτος ... ἄφετε αὐτόν ... e si conclude con ἄφετε τὸν ἄνθρωπον τοῦτον: alla domanda iniziale, più retorica che reale, rispondono i tre imperativi (il primo e il terzo si ripetono). La sezione interna contiene la motivazione, secondo cui occorre lasciare libero l'imputato, con tanto di esemplificazione scritturistica tratta da un evento narrato nel libro dell'Esodo nel quale è coinvolto pure Mosè che, come l'imputato, ha compiuto segni, in quel caso dinanzi al faraone.

L'interrogativo ha tutta l'aria di essere retorico perché sia chi pone la domanda sia lo spettatore sanno cosa effettivamente stiano cercando le autorità giudaiche da Gesù, pertanto dovrebbero prenderlo come un invito pressante alla dissuasione dai loro intenti piuttosto che una vera e propria interrogazione. Al tempo stesso però la domanda espressa dal verbo ζητεῖν è troppo intrigante per non rinviare a qualche passo evangelico che ha coinvolto lo stesso Nazareno il quale avrebbe risposto all'interlocutore con le stesse parole che gli ha messo sulle labbra il quarto evangelista: lorché i capi giudei tentavano di ucciderlo,<sup>71</sup> mentre avrebbero dovuto cercare anzitutto il regno di Dio e la sua giustizia;<sup>72</sup> o come hanno fatto i suoi discepoli dopo la dipartita

<sup>70</sup> Gv 3,2: "Rabbi sappiamo che sei un maestro venuto da Dio; nessuno infatti può fare questi segni che tu fai (οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἢ σὺ ποιεῖς) se Dio non è con lui".

<sup>71</sup> Gv 7,19; 8,37.40.

<sup>72</sup> Mt 6,33; cf. Lc 12,31.

dello stesso Gesù.<sup>73</sup> Ma non è nemmeno improbabile che il redattore nostro abbia messo in bocca a Nicodemo la stessa domanda con cui Gv inizia e conclude il ciclo storico del Galileo: τί ζητεῖτε; chiede ai primi discepoli<sup>74</sup> e τίνα ζητεῖτε; domanda due volte a coloro che erano venuti ad arrestarlo.<sup>75</sup> In questo passo un terzo ζητεῖτε serve da motivazione per lasciare andare i suoi: “se cercate (ζητεῖτε) me lasciate (ἄφετε) andare costoro”. Suona intrigante questo scambio di attori attorno allo stesso vocabolario.

L'espressione generica con cui viene definito l'imputato, “quest'uomo”, sia per quel che esprime sia perché ripetuta due volte di seguito (μετὰ τοῦ ἀνθρώπου τούτου / ὁ ἄνθρωπος οὗτος), sottolinea certa distanza da chi parla e la ferialità del personaggio, la comune appartenenza all'umano genere senza qualifiche particolari che non poco confligge con i molti segni e le stupefazioni da lui compiuti (πολλὰ σημεῖα ... καὶ παράδοξα). La distanza di questi due aspetti nella stessa persona è ulteriormente evidenziata dalla prospettiva semantica giovannea del segno:<sup>76</sup> coloro che intervengono dopo Nicodemo attesteranno che si tratta della gran quantità di miracoli e ognuno di loro ricorderà il beneficio ricevuto dal Nazareno. Altro aspetto che caratterizza quest'uomo è indicato dall'irripetibilità dei suoi segni espressa con la triplice ripetizione del verbo ποιεῖν. La prima volta, lorché è soggetto Gesù, viene usato al presente (ποιεῖ) con una duplice funzione, quella di rendere maggiormente partecipe lo spettatore e drammatica la scena poiché l'azione avviene in quell'istante alla sua presenza e quella di prendere le distanze dalle altre due presenze, una all'aoristo (ἐποίησεν) e l'altra al futuro (ποιήσει) dove, con il cambio di soggetto, si dice che “nessun altro” (οὐδεὶς ἄλλος) è stato o sarà capace di compiere ciò che ha fatto costui. Il richiamo alle stesse parole espresse da Nicodemo all'indirizzo del maestro in Gv 3,2 è palese.

Cosa abbia fatto costui di così unico e irripetibile viene espresso con due neutri plurali preceduti dall'attributo che ne indica quantità ab-

<sup>73</sup> Mt 28,5; Mc 16,6; Lc 24,5.

<sup>74</sup> Gv 1,38.

<sup>75</sup> Gv 18,4.7.

<sup>76</sup> Gv 2,11.18.23; 3,2 ecc.

bondante: πολλά σημεῖα ... καὶ παράδοξα. Mentre nei sinottici σημεῖον ha per lo più un'accezione generica, è legato a una richiesta e in genere le ricorrenze sono concentrate in poche pericopi,<sup>77</sup> nel quarto vangelo le 17 presenze, abbastanza omogeneamente distribuite nella prima metà dello scritto,<sup>78</sup> sono quasi sempre riferite ai miracoli compiuti dal Nazareno. In particolare sembra che il redattore nostro intenda rispondere alla folla giovannea lorché molti si chiedevano: “il Cristo, quando verrà, potrà fare segni più grandi di quelli che ha fatto costui?” (μὴ πλείονα σημεῖα ποιήσει ὢν οὗτος ἐποίησεν;).<sup>79</sup> Pure qui οὗτος è riferito a Gesù mentre il futuro e l'aoristo di ποιεῖν hanno σημεῖα per complemento oggetto; l'interrogativo della folla trova una risposta negativa nel nostro passo semplicemente perché il redattore di *Act.Pil.* ha cambiato il soggetto. Nicodemo, da figura giovannea qual'è, alle stesse folle giovannee che si chiedono se il Cristo riuscirà a fare segni più grandi di quelli compiuti da Gesù, risponde che non solo non sarà capace di farne di più grandi ma nemmeno verrà qualcuno che riuscirà a farne di simili, semplicemente perché – ma questo il redattore non lo fa dire al personaggio ma lo lascia intuire al lettore – costui è il Cristo.

A σημεῖα il testo aggiunge παράδοξα. In genere nei vangeli si accostano σημεῖα καὶ τέρατα per indicare “segni e prodigi”,<sup>80</sup> mentre παράδοξος si trova una sola volta, al neutro plurale, nel terzo vangelo in cui manifesta la stupefazione di coloro che hanno assistito alla guarigione del paralitico: “oggi abbiamo visto cose meravigliose (παράδοξα)”.<sup>81</sup> Reazione analoga ebbe l'ostetrica dinanzi allo “spettacolo insolito e meraviglioso” (εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου καινὸν θέαμα καὶ παράδοξον)<sup>82</sup> che ha riempito gli occhi suoi appena giunta alla grotta dove è già nato chi lei chiama “la salvezza d'Israele”. L'attributo, che sia

<sup>77</sup> Cf. Mt 12,38.39ter; 16,1.3.4ter; Mc 8,11.12bis; Lc 11,16.29ter.30.

<sup>78</sup> Nei primi 12 capitoli si contano 16 attestazioni, la diciassettesima e ultima è in 20,30.

<sup>79</sup> Gv 7,31. Qualche versetto più avanti compare per la seconda volta Nicodemo che discute con i farisei in relazione a Gesù (Gv 7,50-51).

<sup>80</sup> Mc 13,22; Mt 24,24; Gv 4,48.

<sup>81</sup> Lc 5,26.

<sup>82</sup> *Protev.* 19,2. Il Bodmer V e la maggioranza dei manoscritti ha più semplicemente: εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου παράδοξα. Cf. Marconi 2017, 76-82.

sostantivato o meno, costituisce la risposta dell'uomo a una manifestazione della gloria divina (παρά-δόξα), di qui la carica paradossale che si trascina appresso, almeno secondo le umane logiche: nel *Protovangelo di Giacomo* la salvezza del popolo nasce in una spelunca, nel terzo vangelo e nel passo nostro la stessa divinità si manifesta in gesti salvifici nei confronti di persone bisognose. Questa stessa persona che ha manifestato agli uomini la gloria divina e della quale gli uomini sono restati beneficiati e meravigliati, ora viene chiamata in giudizio per le stesse azioni che avevano stupito. Di qui gli imperativi che seguono indirizzati ai capi dei giudei perché desistano dalla loro richiesta.

La ripetizione del primo e del terzo imperativo circoscrive la richiesta che ha il sapore di un comando entro cui è allocata la motivazione. Mentre l'imperativo nelle parole rivolte a Pilato pertiene alla preghiera, qui il tono è diverso: la differenza è scritta nella fonte dei segni. Tuttavia prima della discussione sulla loro provenienza occorre prendere in esame gli inviti rivolti ai capi dei giudei. I primi due sono uniti uno di seguito all'altro attraverso la congiunzione disgiuntiva (καί) e ordina di rilasciare l'imputato (ἄφετε αὐτόν) e di non desiderare nulla di male contro di lui (μὴ βούλεσθὲ τι πονηρὸν κατ'αὐτοῦ). L'imperativo aoristo di ἀφίημι viene usato con diversi significati, "permettere", "lasciare andare", "abbandonare", "non impicciarsi" ecc. Nel caso nostro, dato che si tratta di un arrestato, potrebbe significare "liberatelo", "lasciatelo andare" come era stato chiesto dallo stesso Nazareno nei confronti di Lazzaro dopo averlo risuscitato (ἄφετε αὐτὸν ὑπάγειν),<sup>83</sup> ovvero, in considerazione della domanda precedente – "cosa cercate da quest'uomo?" – ἄφετε αὐτόν costituirebbe il prosieguito conseguente il cui valore semantico equivarrebbe a "lasciatelo stare", a quanto cioè secondo Marco ordinò Gesù (ἄφετε αὐτήν) a coloro che s'erano infuriati contro la donna che a Betania, a casa di Simone, aveva unto il capo del maestro con olio di nardo profumato.<sup>84</sup> Il confronto col dettato marciano si estenderebbe pure al prosieguito della narrazione, infatti all'imperativo il Nazareno fa seguire la domanda ("perché le date fasti-

<sup>83</sup> Gv 11,44. Stessi costruzione e vocabolario in 18,8 ove il Maestro chiede alle guardie che venivano ad arrestarlo di lasciare andare gli apostoli.

<sup>84</sup> Mc 14,6.

dio?”) che suona non diversa da quella posta da Nicodemo, così come s'accostano le spiegazioni (“ella ha compiuto verso di me un'opera buona”) nonostante le notevoli differenze lessicali.

Sebbene possibili tali sfumature semantiche, la vicinanza più stringente il passo nostro la mantiene con At 5,38 in cui ἄφετε αὐτούς è allocato all'interno del discorso che Gamaliele rivolge al Sinedrio riunito per giudicare gli apostoli.<sup>85</sup> Il contesto processuale accomuna i brani, la raccomandazione di Gamaliele è analoga a quella di Nicodemo, la motivazione è la stessa, in entrambi i casi vengono addotti esempi a sostegno della motivazione: cambia buona parte del vocabolario, la disposizione del materiale e soprattutto differisce la conclusione. Nonostante le differenze, il percorso parallelo è evidente. Inizia con la volontà di mettere a morte gli inquisiti espressa con il medesimo verbo sia nell'introduzione all'intervento di Gamaliele (ἐβουλεύοντο ἀνελεῖν αὐτούς)<sup>86</sup> che nell'invito di Nicodemo a non volere alcunché di male contro Gesù (μὴ βούλεσθέ τι πονηρὸν κατ' αὐτοῦ): le parole di quest'ultimo non indicano esplicitamente la morte ma nel corso del processo a più riprese è stata chiesta dai sinedriti la pena capitale e alla fine della propria arringa affermerà che l'imputato “non è reo di morte” (οὐ ... ἄξιός ἐστιν θανάτου). Segue la presentazione del personaggio con il nome che per Nicodemo è stata fatta all'inizio del capitolo. È di scarso rilievo la differenza circa la presenza degli imputati in aula, mentre l'attenzione è tutta concentrata sul discorso rivolto ai sinedriti in entrambi i testi.

<sup>85</sup> At 5,35-39: “Allora si alzò nel sinedrio un fariseo, di nome Gamaliele, dottore della legge, stimato da tutto il popolo. Dato l'ordine di far uscire per un momento gli accusati, disse: ‘Uomini d'Israele, badate bene a ciò che state per fare contro questi uomini. Qualche tempo fa' venne Teuda, dicendo di essere qualcuno e a lui si aggregarono circa quattrocento uomini. Ma fu ucciso, e quanti si lasciarono persuadere da lui furono dispersi e finirono nel nulla. Dopo di lui sorse Giuda il Galileo, al tempo del censimento, e indusse molta gente a seguirlo, ma anch'egli perì, e quanti s'erano lasciati persuadere da lui furono dispersi. E ora vi dico: tenetevi lontani da questi uomini, lasciateli; perché se questo disegno o quest'opera è dagli uomini, sarà distrutta; ma se è da Dio, voi non potrete distruggerli, se non volete trovarvi a combattere pure contro Dio’”. Per la critica testuale e il commento cf. Schneider 1985, 552-559; Barrett 2003, 329-336.

<sup>86</sup> At 5,33.

Alla volontà degli stessi in Atti segue il monito espresso all'imperativo (προσέχετε ἑαυτοῖς) mentre in *Act.Pil.* manca un monito vero e proprio ma dopo l'interrogativa iniziale, assente nel testo lucano, gli imperativi spingono i destinatari a rilasciare l'inquisito (ἄφετε αὐτόν) e a desistere di volere il suo male. Dopo il monito il redattore lucano pone le esemplificazioni, due casi entrambi negativi, quello di Teuda e quello di Giuda il galileo, entrambi finiti male. Invece in *Act.Pil.* gli esempi sono posti dopo i primi comandi veri e propri, pur riguardando due tipi d'intervento, negativo quello di Jamne e Jambre e positivo quello di Mosè, entrambi davanti al faraone. Ai due esempi il passo di Atti fa seguire il comando vero e proprio (ἄφετε αὐτούς) dopo il quale pone la motivazione, mentre in *Act.Pil.* il motivo precede l'imperativo finale (ἄφετε τὸν ἄνθρωπον τοῦτον). Come per il comando pure per la motivazione entrambi i testi usano la stessa formula con la doppia ipotetica e il medesimo vocabolario, cambia solo l'ordine nella disposizione (*Act. Pil.*: εἰ ἐκ θεοῦ ἐστὶν τὰ σημεῖα ἃ ποιεῖ, σταθήσονται, εἰ δὲ ἐξ ἀνθρώπων, καταλυθήσονται / *At* 5,38-39: ἔαν ἢ ἐξ ἀνθρώπων ἡ βουλή αὕτη ... καταλυθήσεται, εἰ δὲ ἐκ θεοῦ ἐστὶν οὐ δυνήσεσθε καταλῦσαι). Il redattore nostro modella l'intervento di Nicodemo a favore di Gesù sulla falsariga lucana del discorso di Gamaliele riprodotto in *At* 5,34-39:<sup>87</sup> come questi riuscì a evitare la condanna degli apostoli dinanzi al sinedrio, lo stesso avrebbe tentato Nicodemo nel processo di Gesù davanti a Pilato, con motivazioni prettamente storico-teologiche rispetto a quelle teologico-legalistiche addotte dai capi dei giudei, comunque sconfessati nella loro pretesa di unanimità quanto alla richiesta di condanna.

La motivazione a sostegno della richiesta di liberazione dell'imputato inoltrata da Nicodemo viene espressa da due ipotesi poste in parallelo per enfatizzarne l'antitesi cui non poco contribuisce il δέ all'inizio della seconda ipotetica. Il confronto tende a evidenziare come la permanenza o lo svanire dei segni compiuti da Gesù dipenda unicamente dalla loro origine, anch'essa antipodica (ἐκ θεοῦ / ἐξ ἀνθρώπων),

<sup>87</sup> Che pure il mondo giudaico conoscesse conclusioni antipodiche di questo tipo è attestato da *Abot* 4,11 che riporta una sentenza di R. Johanan il calzolaio ("qualunque assemblea che sia per amore del cielo alla fine sarà istituita, ma quella che non sia per amore del cielo alla fine non lo sarà") ma ciò nulla toglie alla dipendenza del redattore di *Act.Pil.* da *At* 5,34-39.

per cui variando la provenienza cambia radicalmente pure il risultato finale (σταθήσονται / καταλυθήσονται). L'antitesi Dio/uomo e restare/svanire lascia trasparire una visione antropologica di tipo pessimista, vagamente dualista, della realtà, comunque tratta dall'esperienza storica del popolo, esattamente da una vicenda narrata dal libro dell'Esodo riguardante gli eventi che precedettero la liberazione dalla servitù egiziana lorché Mosè fu mandato da *Yhwh* a convincere il faraone con segni prodigiosi ai quali si opposero altrettanti prodigi dei maghi egiziani cui il faraone inizialmente diede credito.<sup>88</sup> Il redattore nostro dal secondo libro della Bibbia trae la vicenda e il vocabolario essenziale (σημεῖα e ποιεῖν) e da 2Tim 3,8 acquisisce i nomi dei maghi (ιαμνῆς καὶ ἱαμβρῆς). La combinazione di questi testi assieme ad alcune variazioni apportate dal redattore (la divinizzazione dei maghi prima e poi la loro morte assieme a quella di chi li aveva creduti) producono l'esempio per dimostrare (γάρ) quanto affermato circa la fragilità dell'umano segno rispetto alla durata di quello divino. Infatti con il riassunto dei due capitoli anticotestamentari traccia i tre passaggi fondamentali della vicenda, scanditi tutti dalla ripetizione del binomio ἐποίησεν/σαν σημεῖα: Mosè, inviato da Dio in Egitto, dinanzi al faraone fece molti segni che Dio stesso gli aveva ordinato di fare (ἐποίησεν σημεῖα πολλὰ ἃ εἶπεν αὐτῷ ὁ θεὸς ποιῆσαι); alla presenza del faraone c'erano pure due suoi servi, Jamne e Jambre che compirono gli stessi prodigi di Mosè (ἐποίησαν καὶ αὐτοὶ σημεῖα οὐκ ὀλίγα, ἃ ἐποίησε μωϋσῆς) per cui vennero non solo creduti ma addirittura considerati divinità: non manca di sprezzante ironia la ripetizione dei loro nomi, prima come servi, poi come dei; però, poiché i segni da essi compiuti (τὰ σημεῖα ἃ ἐποίησαν οὐκ ἦσαν ἐκ θεοῦ) non provenivano da Dio morirono gli stessi maghi e coloro che li avevano creduti. La triplice ripetizione evidenzia la differenza radicale – confermata dalla negazione (οὐκ ἦσαν) – prodotta dalla differente provenienza tra la prima e la terza frase dopo che la seconda aveva dato l'illusione nell'immediatezza che i segni fossero gli stessi.

<sup>88</sup> Es 7-8.



La memoria della vicenda serve al redattore per dimostrare la sua tesi – se i segni non provengono da Dio sono destinati a perire – e a trarne la conclusione attraverso la ripetizione dell'imperativo iniziale (ἄφετε τὸν ἄνθρωπον τοῦτον), pertanto se i segni che Gesù ha compiuto restano significa che provengono da Dio, perciò stesso non è reato di morte (οὐ γὰρ ἄξιός ἐστιν θανάτου).

## 2. La reazione (v.2)

Concluso l'intervento, benché non l'avesse mai esplicitamente nominati, Nicodemo con la seconda persona plurale s'era rivolto direttamente ai capi dei giudei e non a Pilato cui aveva chiesto il permesso di intervenire, pertanto non poteva non aspettarsi la reazione dei sin-driti che non riuscendo a contestare quanto detto lo attaccano personalmente accusandolo di essere discepolo del Nazareno.

λέγουσιν τῷ νικοδήμῳ οἱ ἰουδαῖοι:<sup>89</sup> σὺ μαθητὴς αὐτοῦ ἐγένου,<sup>90</sup> καὶ<sup>91</sup> τὸν λόγον ὑπὲρ αὐτοῦ<sup>92</sup> ποιεῖς. λέγει πρὸς αὐτοὺς ὁ<sup>93</sup> νικοδήμος: μὴ καὶ ὁ ἡγεμὼν μαθητὴς αὐτοῦ ἐγένετο καὶ τὸν λόγον ὑπὲρ αὐτοῦ ποιεῖ;<sup>94</sup> οὐ κατέστησεν αὐτὸν ὁ καίσαρ ἐπὶ τοῦ ἀξιόματος τούτου;<sup>95</sup> ἦσαν δὲ οἱ ἰουδαῖοι ἐμβριμούμενοι<sup>96</sup> καὶ τρίζοντες τοὺς ὀδόντας αὐτῶν κατὰ τοῦ νικοδήμου.<sup>97</sup> λέγει<sup>98</sup> πρὸς αὐτοὺς<sup>99</sup> ὁ πιλάτος: τί τοὺς ὀδόντας<sup>100</sup> τρίζετε κατ' αὐτοῦ

<sup>89</sup> ACJ ven ein οἱ ἰουδαῖοι τῷ νικοδήμῳ.

<sup>90</sup> AB lat, E εἶ, C ποιῆ.

<sup>91</sup> Valore consecutivo.

<sup>92</sup> A ὑπὲρ ἐκείνου.

<sup>93</sup> B omette l'articolo.

<sup>94</sup> A ποιεῖται, C omette λέγει ... ποιεῖ.

<sup>95</sup> B omette τούτου, A omette οὐ ... τούτου.

<sup>96</sup> J ἐμβριμούμενοι.

<sup>97</sup> BCE lat ἦσαν δὲ (B οὖν) ... τοῦ νικοδήμου, D οἱ δὲ ἰουδαῖοι ἔτριζον τοὺς ὀδόντας κατὰ τοῦ νικοδήμου, A ven ἦσαν δὲ οἱ ἰουδαῖοι ἐμβριμούμενοι τῷ νικοδήμῳ.

<sup>98</sup> C καὶ λέγει.

<sup>99</sup> D omette.

<sup>100</sup> B aggiunge ὑμῶν, J τί τρίζετε τοὺς ὀδόντας ὑμῶν.

ἀλήθειαν ἀκούσαντες;<sup>101</sup> λέγουσιν οἱ ἰουδαῖοι τῷ νικοδήμῳ:<sup>102</sup> τὴν ἀλήθειαν αὐτοῦ<sup>103</sup> λάβης<sup>104</sup> καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ. λέγει ὁ<sup>105</sup> νικοδήμος: ἀμὴν<sup>106</sup> λάβω<sup>107</sup> καθὼς εἶπατε.<sup>108</sup>

Dicono a Nicodemo i giudei: “Tu sei diventato suo discepolo, perciò spendi la parola per lui”.<sup>109</sup> Risponde loro Nicodemo: “Forse che pure il procuratore è diventato suo discepolo perciò spende la parola per lui? Non l’ha posto Cesare in questo ruolo?”. Allora i giudei s’infuriarono e digrignarono i loro denti contro Nicodemo. Dice loro Pilato: “Perché digrignate i denti contro di lui avendo udito la verità?”. Risposero i giudei a Nicodemo: “Prendi la sua verità e il suo seguito!”. Dice Nicodemo: “così così prendo come avete detto!”.

L’attacco dei giudei è diretto non a quel che Nicodemo ha detto ma alla persona: accusandolo di essere diventato discepolo di Gesù vengono a minare la sua credibilità. Sanno che è un giudeo come loro, è una persona autorevole, i destinatari dal quarto vangelo hanno appreso che è un capo dei giudei e che con il Nazareno ha avuto degli abboccamenti, sebbene di nascosto; forse la sua simpatia per questo maestro, nonché taumaturgo itinerante, è giunta pure alle orecchie dei sinedriti che al momento opportuno la tirano fuori in maniera da non essere sconfessati dallo stesso, perciò nell’accusa che espongono implicitamente riconoscono la sua precedente militanza tra le loro file, ma poi è diventato suo discepolo: la scelta dell’aoristo di γίνομαι invece del più semplice presente di εἶναι o di ποιεῖν, come attestato dalla critica

<sup>101</sup> E vat κατ’ αὐτοῦ ... ἀκούσαντες, D ven κατὰ τοῦ τὴν ἀλήθειαν εἰπόντος, A κατ’ αὐτοῦ; ἀλήθειαν γὰρ λέγει, B κατ’ αὐτοῦ, C κατὰ τοῦ νικοδήμου, J κατὰ τούτου ἀκούσαντες παρ’ αὐτοῦ;

<sup>102</sup> E ven, A ἀπεκρίθησαν οἱ ἰουδαῖοι τῷ νικοδήμῳ, D λέγουσιν οἱ ἰουδαῖοι, B ἀκούσαντες δὲ οἱ ἰουδαῖοι λέγουσιν τῷ νικοδήμῳ, C omette.

<sup>103</sup> A omette τὴν ἀλήθειαν αὐτοῦ, B ταύτην, D τοῦ νικοδήμου τὴν ἀλήθειαν αὐτός.

<sup>104</sup> D λάβοις, A σὺ λάβοις dopo τὸ μέρος αὐτοῦ.

<sup>105</sup> CEJ omettono l’articolo ὁ, J aggiunge αὐτοῖς.

<sup>106</sup> BC due volte, vat ven tre, ADE una.

<sup>107</sup> A λάβοιμι, C omette.

<sup>108</sup> D γένοιτο.

<sup>109</sup> Per un maggiore rispetto del senso, ma non della lettera, sarebbe da tradurre “parli in suo favore”.

testuale, sottolinea un passaggio avvenuto. Dunque una volta divenuto suo discepolo è naturale – il καί che mette in relazione le due frasi ha valore consecutivo – che ora spenda parole in difesa del proprio maestro. Il ragionamento dei giudei segue un percorso leggermente contorto ma abbastanza comprensibile, sebbene non esente da non poca presunzione, oltre che da scorrettezza indiziaria: siccome Nicodemo si oppone alla richiesta della pena capitale, giusta per le accuse addotte per le quali la legge impone la morte del reo, è evidente che stia difendendo l'imputato; la motivazione di tale difesa è scritta nel fatto che è diventato suo discepolo (e di ciò potrebbero avere le prove). Entro questo percorso mentale bene si colloca l'espressione τὸν λόγον ποιεῖν che viene a rimarcare l'idea della costruzione del discorso fatto apposta, come si edifica una casa, i cui materiali l'ex capo dei giudei sarebbe andato a recuperare dal deposito di un passato lontano. In realtà Nicodemo formalmente non aveva difeso nessuno, ma solo chiesto di lasciare che fosse Dio stesso a far fallire o approvare l'opera di Gesù, come la storia del popolo insegna. È ovvio che nell'attesa del giudizio divino fosse implicita pure la sospensione della pena chiesta dai giudei, ma questa è solo la conseguenza della motivazione adottata che costituisce l'elemento principale del discorso.

In questa malcelata confusione tra cause prime e cause seconde e/o tra cause e conseguenze Nicodemo cala la sua risposta attraverso una domanda retorica che si sviluppa nel confronto, con tanto di ripetizione lessicale, tra quanto i giudei dicono della motivazione che lo avrebbe spinto a parlare e quanto ha fatto il prefetto: la conclusione cui addivene nega la sostenibilità delle accuse mossegli dai capi dei giudei. Le parole di Nicodemo riprendono quelle dei giudei attraverso un parallelismo pressoché perfetto, con l'aggiunta della sola domanda retorica. I giudei dicono: σὺ μαθητὴς αὐτοῦ ἐγένου, καὶ τὸν λόγον ὑπὲρ αὐτοῦ ποιεῖς. Nicodemo risponde: μὴ καὶ ὁ ἡγεμὼν μαθητὴς αὐτοῦ ἐγένετο καὶ τὸν λόγον ὑπὲρ αὐτοῦ ποιεῖ; Se si confrontano le risposte dei giudei alle parole di Nicodemo con quelle di Nicodemo in risposta all'accusa dei giudei appare evidente come i primi non facciano menzione alcuna di quanto detto dal presunto discepolo, mentre il secondo abbia preso alla lettera, parola per parola, tutto quanto esposto dall'accusa, l'abbia confrontato con l'azione di Pilato, l'abbia condito con l'interrogativa (retorica) e l'abbia servito agli interlocutori

suoi come vivanda amara guarnita di peperoncino; infatti alla prima interrogativa il nostro ne fa seguire immediatamente un'altra, pure questa retorica, che metterebbe in crisi la legittimità dello stesso prefetto qualora si accettasse la tesi dei giudei secondo cui Nicodemo avrebbe agito in quel modo perché discepolo di Gesù. Il ragionamento di Nicodemo adotta una semplice proprietà transitiva – se A è uguale a B e B è uguale a C, A è uguale a C – per dimostrare che l'accusa dei giudei nei suoi confronti viene a ledere pure l'imparzialità del giudice e la sua autorevolezza, o addirittura a tradire lo stesso imperatore che gli ha conferito tale dignità: se Nicodemo è discepolo di Gesù perché ha costruito quel discorso, forse che lo è pure il prefetto che ha fatto lo stesso ragionamento? Ma il prefetto nella dignità che il ruolo gli conferisce e nella mansione cui sta assolvendo non l'ha forse posto Cesare? (οὐ κατέστησεν αὐτὸν ὁ καίσαρ ἐπὶ τοῦ ἀξιόματος τούτου). L'accusa rivolta contro Gesù di farsi re, dunque di lesa maestà, verrebbe ritorta in qualche modo contro i capi dei giudei che accuserebbero Pilato di non assolvere al mandato affidatogli dall'imperatore. Naturalmente né i giudei, tanto meno il redattore, si pongono il problema della corrispondenza tra le parole – e la visione del diritto ad esse sottesa – di Nicodemo e quelle di Pilato.

A un'insinuazione tanto pesante i giudei non rispondono ma si limitano a infuriarsi e a digrignare i denti: il verbo ἐμβριμᾶσθαι raro nel NT<sup>110</sup> e ancor più nei LXX,<sup>111</sup> ha un arco semantico legato alle emozioni che vanno dalla commozione all'ammonimento fino all'ira come avviene per coloro che assistono all'unzione di Betania e s'infuriano contro la donna che ha versato sul capo del Nazareno un olio tanto prezioso.<sup>112</sup> Nel versetto precedente s'è già notato come sulle labbra di Nicodemo rivolto ai giudei fosse comparso quell' ἄφετε αὐτόν per nulla distante dall' ἄφετε αὐτήν del Gesù marciano nei confronti di chi aveva rimproverato questa donna:<sup>113</sup> non è improbabile che il racconto del secondo vangelo possa essere servito di riferimento, quanto meno

<sup>110</sup> Mt 9,30; Mc 1,43;14,5; Gv 11,33.38.

<sup>111</sup> Dan 11,30; cf. pure Ps 7,12(Aq); Is 17,13(Sim); Num 23,8(Al).

<sup>112</sup> Mc 14,5.

<sup>113</sup> Mc 14,6.

indiretto, al passo nostro. All'ira i giudei aggiungono pure il digrignare dei denti alla stregua dell'epilettico, pure questo marciano, posseduto dal demonio, secondo quanto sostiene il padre.<sup>114</sup> In tutto il NT non ricorre più il verbo τρίζειν, mentre in At 7,54 viene sostituito dall'unica presenza di βρύχειν per indicare il digrignare i denti dei sinedrini che di lì a poco avrebbero lapidato Stefano.<sup>115</sup> I due verbi sono sinonimi, come i due che li hanno preceduti nelle rispettive frasi: διαπρίεσθαι / ἐμβριμᾶσθαι. Pur nella differenza del vocabolario il versetto degli Atti e la descrizione dei capi alle parole di Nicodemo sono simili: nel passo lucano come nel nostro trattasi di sinedrini che a un ascolto reagiscono fremendo di rabbia e digrignando i denti (διεπρίοντο ταῖς καρδίαις αὐτῶν καὶ ἔβρυχον τοὺς ὀδόντας ἐπ' αὐτόν / ἦσαν... ἐμβριμούμενοι καὶ τρίζουντες τοὺς ὀδόντας αὐτῶν κατὰ τοῦ νικοδήμου). È questo il campionario dei modelli di riferimento dei giudei che s'infuriano e digrignano i denti: come hanno fatto contro Nicodemo lo stesso faranno contro Stefano, insinua il redattore ai suoi lettori con una specie di profezia *post eventum*. La differenza è allocata nella fine: il primo, sebbene sopravviva, invano ha tentato di difendere, attraverso l'interpretazione della legge che lascia a *Yhwh* il giudizio e la punizione, quel Messia atteso da Israele che ne costituiva il culmine e la salvezza; il secondo morirà lapidato per mano dei sinedrini dopo aver raccontato come tutta la storia giudaica conduceva allo stesso Cristo che essi avevano appiccato sulla croce.

Dinanzi alla reazione palesemente scomposta dei giudei alle parole di Nicodemo la meraviglia di Pilato si concretizza in una domanda che potrebbe vagamente configurarsi come una sorpresa dettata da una poco probabile ingenuità, più ironica che reale, però offre pure il motivo agli interlocutori per giustificare il proprio atteggiamento. L'interrogativa del giudice non si limita a chiedere il motivo della loro rabbia contro Nicodemo (τί τοὺς ὀδόντας τρίζετε κατ' αὐτοῦ) ma va a rimarcare che la rabbia è successiva all'ascolto della verità e nono-

<sup>114</sup> Mc 9,18.

<sup>115</sup> Il digrignare dei denti nell'AT ricorre cinque volte (Gb 16,9; Ps 35,16; 37,12; 112,10; Lam 2,16), sempre con il verbo βρύχειν, le prime tre seguito da ἐπί e il pronome in accusativo e a digrignare i denti sono sempre degli empi o comunque nemici della giustizia.

stante abbiano ascoltato<sup>116</sup> la verità (ἀλήθειαν ἀκούσαντες;). L'ambiguità del participio aoristo, pur non negando la successione temporale della rabbia rispetto all'ascolto delle parole di Nicodemo, pur accettando come primario il valore concessivo, mi sembra che allunghi la propria ombra sulla sfumatura causale confermando che la reazione dei capi giudei è in perfetta sintonia con quella degli empìi dinanzi ai giusti come indicato dalle ricorrenze del verbo "digrignare i denti": non è un caso che il redattore l'abbia fatto ripetere pure al prefetto le cui parole mettono in evidenza un giudizio – in questo caso positivo – su quanto esposto da Nicodemo. Oltre a dire con chiarezza da che parte sta tra i due contendenti, il nostro si espone oltre il necessario confermando addirittura la "verità" delle parole di Nicodemo senza distinguere però se è vero tutto quanto detto nel suo ultimo breve intervento, e cioè che Pilato pure avrebbe costruito un discorso a favore di Gesù, oppure se è vera solo l'affermazione che Cesare ha conferito al prefetto l'autorità di giudicare. Espressa nella sua sinteticità la formula è ambigua e non corrisponde *in toto* a quanto fin qui detto dal prefetto il quale finora ha solo confermato che l'imputato non meriti la crocifissione per le colpe di cui lo si accusa, almeno per quanto pertiene alle sue competenze; se invece le accuse sono di natura religiosa sia il Sinedrio ad assumersi la responsabilità del giudizio e di un'eventuale condanna. Pertanto qui definendo τὴν ἀλήθειαν l'intervento intiero di Nicodemo ha fatto un passo avanti verso il confine di una visione dove la distinzione tra il diritto e la religione diventa sempre più labile. Supposto che il redattore nostro avesse avuto chiara tale distinzione, l'accostarsi a quel confine era il prezzo da pagare per allocare il prefetto dalla parte di Nicodemo – e dei suoi destinatari cristiani – nonché contro i capi giudei che naturalmente rispondono.

La risposta dei giudei però, pur iniziando con l'assunzione dell'ultima parola dell'intervento di Pilato (τὴν ἀλήθειαν) non è rivolta al prefetto bensì a Nicodemo<sup>117</sup> e precisamente a quanto aveva detto non

<sup>116</sup> Cf. lo scarto temporale tra il participio aoristo ἀκούσαντες e il presente indicativo τρίζετε.

<sup>117</sup> Eccetto i parigini 770 e 1012 che tacciono l'indirizzo della risposta dei giudei, tutti gli altri manoscritti concordano nel destinarla a Nicodemo.

solo nell'ultimo intervento ma pure in precedenza, infatti l'aggettivo possessivo unito al sostantivo che lo precede (τὴν ἀλήθειαν αὐτοῦ) si riferisce alla verità esposta dal Cristo. Mentre rispondono direttamente a Nicodemo indirettamente si rivolgono pure a Pilato: parlano a suocera perché nuora intenda. In realtà nei confronti di Nicodemo ripetono la stessa accusa espressa in precedenza, cioè di aver accettato<sup>118</sup> la verità del Nazareno e di essersi messo al suo seguito, mentre al prefetto dicono qualcosa di nuovo: di verità non c'è solo quella esposta dall'imputato, assunta dal difensore che si è posto al suo seguito. È evidente lo slittamento semantico dell' ἀλήθεια che da un concetto preciso e ben definito che riguarda l'intervento di Nicodemo, passa a significare l'interpretazione, dall'oggetto all'ermeneutica e dalle parole di Nicodemo a quelle del Nazareno.

All'accusa dei giudei Nicodemo risponde muovendo dalla ripetizione di un vocabolo usato dagli stessi suoi interlocutori: nel loro intervento essi avevano adoperato ἀλήθεια usata da Pilato, lui ripropone lo stesso congiuntivo aoristo di λαμβάνειν. La frase è lapidaria e si presenta con l'introduzione di un pronunciamento ufficiale alla maniera giovannea (ἀμὴν ἀμὴν)<sup>119</sup> quasi a voler chiudere il dialogo: lo sigilla un rapporto di equità espresso dalla comparazione (καθώς) che pone sullo stesso piano contenuto e forma di quanto ha preso (λάβω) con il contenuto e la forma di quel che i suoi interlocutori hanno detto (εἶπατε). Niente di più, niente di meno.

<sup>118</sup> Con la seconda persona del congiuntivo aoristo attivo di λαμβάνειν nell'AT in genere si esprime un comando (cf. Gen 24,3; Es 4,9; 34,16; Dt 21,11; Tob 4,12; ecc.) e comunemente viene tradotto con il futuro; qui espone un semplice dato di fatto.

<sup>119</sup> Nelle 50 presenze attestate dai sinottici si ha solo il semplice ἀμὴν mentre nel quarto vangelo compare in 25 passi sempre in coppia (ἀμὴν ἀμὴν).

## VII. L'INFERMO, IL CIECO, IL GOBBO E IL LEBBROSO (ACT.PIL. 6)

Dietro Nicodemo inizia la processione di coloro, tutti giudei, che ottenuto qualche beneficio dal Nazareno, o indirettamente coinvolti anche solo come spettatori, ne danno testimonianza: sono i miracolati dei vangeli o i parenti o coloro che hanno assistito alle guarigioni o che comunque li ha visti coinvolti e ora raccontano quel che hanno vissuto e narrando ripropongono alla memoria dello spettatore pagine evangeliche a lui note. Sono l'infermo guarito, il cieco nato, il gobbo, il lebbroso (c.6), l'emorroissa (c.7), i testimoni di esorcismi e di risurrezioni (c.8). Assieme al miracolo che lega tutte queste storie c'è un livello letterario che ordina le prime quattro, quelle del capitolo nostro, e che si esprime attraverso una decrescita quantitativa (ogni storia contiene meno parole della precedente: 113.40.11.9) parallela a un forte legame lessicale e formale. Gli inizi suonano tutti pressoché uguali: εἰς δὲ τῶν ἰουδαίων παραπηδήσας / καὶ ἄλλος ἰουδαῖος παραπηδήσας / καὶ ἄλλος ἰουδαῖος παραπηδήσας / καὶ ἄλλος. Il personaggio presenta la propria malattia con qualche lieve differenza: ἐγὼ τριάκοντα ὀκτῶ ἔτη ἐν κλίνῃ κατεκείμεν ἐν ὁδύνῃ πόνον / ἐγὼ τυφλὸς ἐγεννήθην / κυρτὸς ἤμην / λεπρὸς ἐγενόμεν. Nella guarigione le prime due scene si differenziano dalle seconde due: καὶ ἔλθόντος τοῦ ἰησοῦ ... ἄρόν σου τὸν κράββατον καὶ περιεπάτει. καὶ ἦρα τὸν κράββατόν μου καὶ περιεπάτησα / καὶ παράγοντος τοῦ ἰησοῦ ... ἐλέησόν με, ... καὶ ἠλέησέν με ... // καὶ ὠρθωσέ με λόγῳ / καὶ ἐθεράπευσέν με λόγῳ. Molteplici sono pure i caratteri che accomunano questi quattro personaggi e gli scopi per cui il redattore li evidenzia: la loro appartenenza al popolo giudaico va a contestare quella pretesa unanimità della richiesta della pena di morte vantata dai capi; il loro precedente stato di infermità diretta, o constatata in altri, testimonia la bontà dell'azione del Nazareno; il loro andare a testimoniare dinanzi al prefetto romano per difendere l'imputato dall'accusa dei giudei serve a continuare l'evangelizzazione iniziata dallo stesso Gesù mentovando una dopo l'altra una serie di pagine evangeliche e, al contempo, proprio perché anello di congiunzione con il passato, la loro presenza rende più drammatica e partecipativa, presente e visiva allo spettatore, quanto finora aveva solo ascoltato. In ultimo, ma non in ordine di importanza, l'elenco di



queste guarigioni richiama una delle pagine evangeliche in cui lo stesso Nazareno conferma di essere il Messia atteso. Dalla prigione il Battista invia i suoi discepoli a chiedergli se fosse lui colui che doveva venire o avessero dovuto attendere un altro; Gesù risponde: “I ciechi recuperano la vista, gli storpi camminano, i lebbrosi sono guariti, i sordi odono, i morti resuscitano ...”.<sup>120</sup>

### 1. L'infermo guarito (v.1)

Il primo a mettersi in fila dietro a Nicodemo è un ex infermo ora guarito che alla stregua di chi l'ha preceduto ne segue il percorso introduttorio: il redattore lo presenta, dice di lui che è un giudeo e chiede al prefetto di poter dire una parola, l'autorità romana glielo concede e quegli narra la propria vicenda. Il racconto di questo personaggio come quello del successivo, guarnito di qualche particolare narrativo, è scandito da un procedere paratattico (abbondano i καί pure con valore avversativo: nove nel breve racconto del v.1 e cinque nel primo breve racconto del v.2) decisamente popolare sia per indicare la provenienza di chi parla, sia probabilmente di chi ascolta, perché di questi quegli possa essere più facilmente modello di riferimento.

εἶς δὲ τῶν ἰουδαίων παραπηδήσας<sup>121</sup> ἠξίου<sup>122</sup> τὸν ἡγεμόνα λόγον<sup>123</sup> εἰπεῖν.<sup>124</sup>  
λέγει ὁ ἡγεμών:<sup>125</sup> εἴ τι θέλεις εἰπεῖν,<sup>126</sup> εἰπέ.<sup>127</sup> ὁ δὲ ἰουδαῖος ἔφη:<sup>128</sup> ἐγὼ<sup>129</sup>

<sup>120</sup> Mt 11,2-6; Lc 7,18-23.

<sup>121</sup> E, B εἷς τῶν ἰουδαίων ἄλλος τις παραπηδήσας, C ἐκ δὲ τῶν ἰουδαίων ἄλλος παραπηδήσας, A παρελθὼν δέ τις ἐκ τῶν ἰουδαίων, D ἕτερος πάλιν ἐκ τῶν ἰουδαίων, J εἷς δὲ ἐκ τοῦ ὄχλου τῶν ἰουδαίων ἐλθὼν ἔμπροσθεν.

<sup>122</sup> B ἀξιοῖ.

<sup>123</sup> C λέγων.

<sup>124</sup> Invece di ἠξίου ... εἰπεῖν riportato da ABC con le varianti di cui sopra, D λέγει: κέλευσόν μοι ἡγεμών, ἔνα λόγον εἰπεῖν, E εἶπεν: ἀξιώ ἡγεμών εἰπεῖν λόγον, J ἠξίου εἰπεῖν λόγον.

<sup>125</sup> B καὶ λέγει ὁ πιλάτος, A ὧ προσέταξεν ὁ ἡγεμών, J λέγει αὐτῷ ὁ πιλάτος.

<sup>126</sup> CJ omettono εἰπεῖν.

<sup>127</sup> D omette εἰπέ.

<sup>128</sup> A, BC omettono ὁ δὲ ἰουδαῖος ἔφη, D λέγει ὁ ἡγεμών, J ὁ δὲ μετὰ διακρύβων ἔλεγεν.

<sup>129</sup> B aggiunge ἐν ἱερουσαλήμ, J omette.

τριάκοντα ὀκτώ ἔτη<sup>130</sup> ἐν κλίνῃ κατεκείμεν<sup>131</sup> ἐν ὀδύνη πόνον,<sup>132</sup> καὶ ἐλθόντος<sup>133</sup> τοῦ ἰησοῦ<sup>134</sup> πολλοὶ δαιμονιζόμενοι καὶ ποικίλαις νόσοις κατακείμενοι<sup>135</sup> ἐθεραπεύθησαν ὑπ' αὐτοῦ.<sup>137</sup> καὶ τινες νεανίσκοι<sup>138</sup> κατελείσαντές<sup>139</sup> με ἐβάστασάν<sup>140</sup> με μετὰ τῆς κλίνης<sup>141</sup> καὶ ἀπήγαγόν<sup>142</sup> με<sup>143</sup> πρὸς αὐτόν.<sup>144</sup> καὶ ἰδὼν με ὁ ἰησοῦς<sup>145</sup> ἐσπλαγχνίσθη<sup>146</sup> καὶ<sup>147</sup> λόγον<sup>148</sup> εἶπέν μοι.<sup>149</sup> ἄρόν<sup>150</sup> σου τὸν κράββατον<sup>151</sup> καὶ περιεπάτει. καὶ ἦρα<sup>152</sup> τὸν κράββατόν μου καὶ περιεπάτησα.<sup>153</sup> λέγουσιν οἱ ἰουδαῖοι τῷ πιλάτῳ:<sup>154</sup> ἐρώτησον<sup>155</sup> αὐτὸν ποία

<sup>130</sup> CJ, D καὶ τριάκοντα ὀκτώ ἔτη, A ἐν τριάκοντα ὀκτώ ἔτεσιν, B ἔτεσιν τριάκοντα ὀκτώ.

<sup>131</sup> AB, CD κατακείμαι ἐν τῇ κλίνῃ, J ἐπὶ κλίνης κατακείμενος ἤμεν.

<sup>132</sup> A καὶ ἐν ὀδύνη πολλῶν πόνων, J καὶ ἐν ὀδύνη πολλῇ ὑπήρχον.

<sup>133</sup> A ἐλθόντος δέ.

<sup>134</sup> B τοῦ κυρίου.

<sup>135</sup> A κατεχόμενοι.

<sup>136</sup> E παρ'.

<sup>137</sup> BEJ con le varianti suindicate, C ἐθεραπεύθησαν παρόντος αὐτοῦ, A ἰάσεως ἔτυχον.

<sup>138</sup> AB, E μέν, C πιστότατοι.

<sup>139</sup> E ἐλείσαντες.

<sup>140</sup> C ἐβάσταξαν.

<sup>141</sup> A omette με ... κλίνης.

<sup>142</sup> E ἐπήγαγον.

<sup>143</sup> A omette με.

<sup>144</sup> ACEJ ἐβάστασαν ... αὐτόν con le varianti suindicate, B μετὰ τῆς κλίνης μου προσήνεγκάν με αὐτῷ.

<sup>145</sup> A omette.

<sup>146</sup> A εὐσπλαγχνίσθη, D ἰδὼν δὲ ὁ ἰησοῦς καὶ σπλαγχνισθεὶς ἐπ' ἑμοί.

<sup>147</sup> D omette.

<sup>148</sup> A aggiunge μόνον, B λόγῳ, J λόγῳ μόνῳ αὐτός με ἐθεραπέυσεν εἰπών.

<sup>149</sup> C omette μοι.

<sup>150</sup> AE, BC premettono ἔγειρε, D ἔγειρε καί.

<sup>151</sup> CDE, AJ τὸν (J τὸ) κράββατόν σου, B τὸν κράβατον σου.

<sup>152</sup> ADE, B καὶ ἐπήρα, C καὶ ἀπήρα. All'espressione καὶ ἦρα AC premettono al prosiegua della frase καὶ παραχρήμα ἰάθην, D καὶ σὺν τῷ λόγῳ αὐτοῦ εὐθέως ἠγέρθη. Nulla hanno BE di premesso, J omette καὶ ἦρα ... περιεπάτησα.

<sup>153</sup> D invece di καὶ περιεπάτησα ha καὶ ἀπήλθον ὑγιῆς εἰς τὸν οἶκόν μου δοξάζων τὸν θεόν.

<sup>154</sup> A omette τῷ πιλάτῳ, J οἱ ἰουδαῖοι εἶπον πρὸς τὸν πιλάτον.

<sup>155</sup> B ἐπερώτησον, A aggiunge οὖν, J invece di ἐρώτησον... ἐκβάλλει; ha ἀξιούμεν τὸ ὑμέτερον μέγετος καλεῖν ποίαν ἡμέραν ἐθεράπευσεν αὐτούς; ὁ δὲ ἔφη σάββατον

ἡμέρα ἦν ὅτε ἐθεραπεύθη.<sup>156</sup> λέγει ὁ θεραπευθεὶς;<sup>157</sup> ἐν σαββάτῳ.<sup>158</sup> λέγουσιν οἱ ἰουδαῖοι.<sup>159</sup> μὴ οὐχ οὕτως ἐδιδάξαμεν<sup>160</sup> ὅτι ἐν σαββάτῳ θεραπεύει<sup>161</sup> καὶ δαίμονας<sup>162</sup> ἐκβάλλει;<sup>163</sup>

Allora uno dei giudei fattosi avanti chiese al procuratore di poter dire una parola. Dice il procuratore: “Se vuoi dire qualcosa, di!”. Allora il giudeo disse: “Io trentotto anni nel letto giacqui in preda a malattia; e [ma] venuto Gesù molti indemoniati e afflitti da diverse infermità furono guariti da lui; e alcuni giovani compassionevoli verso di me mi presero con il letto e mi portarono da lui; e avendomi visto Gesù ebbe compassione e mi disse: “Prendi il tuo letto e cammina!”. E presi il mio letto e camminai”. Dicono i giudei a Pilato: “Domandagli che giorno era quando fu guarito”. Risponde il guarito: “di sabato”. Dicono i giudei: “Forse che non avevamo spiegato così, (cioè) che di sabato guarisce e caccia i demoni?”.

Dopo l'ex capo presentato come semplice ἀνὴρ ἰουδαῖος,<sup>164</sup> ripudiato dagli altri in quanto accusato di essere discepolo di Gesù, si fa avanti (παραπηδήσας) uno dei giudei (εἷς [...] τῶν ἰουδαίων) la cui identità per ora si ferma qui, dovendo tale provenienza etnica bastare al redattore perché il suo primo interesse è presentarlo come un altro che indirettamente contesta quella presunta unanimità avanzata dai capi dietro la loro richiesta. Come Nicodemo pure questi si presenta molto rispettoso dell'autorità romana cui chiede poter dire una parola (ἡξίου τὸν ἡγεμόνα λόγον εἰπεῖν). La formula ricalca quella usata

εἶναι καὶ πολλοὺς δαιμονιζομένους καὶ ποικίλαις νόσοις συνεχομένους τῷ λόγῳ αὐτοῦ ἐθεράπευσεν.

<sup>156</sup> ABE ποία ... ἐθεραπεύθη, C ποία ἡμέρα ἐθεραπεύθη.

<sup>157</sup> B, E καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἰαθεὶς εἶπε, A λέγει ὁ πιλάτος τῷ τεθεραπευμένῳ; ποία ἡμέρα ἦν ὅτε ἐθεραπεύθη; ἀπεκρίθη ὁ ἄνθρωπος, C ἐρωτηθεὶς παρὰ τοῦ πιλάτου περὶ ἡμέρας λέγει.

<sup>158</sup> AC, B ἐν σαββάτῳ ἐθεραπεύθη, E τὸ σαββάτον.

<sup>159</sup> B aggiunge τῷ πιλάτῳ.

<sup>160</sup> B aggiunge σοι, A οὐκ εἶπομέν σοι.

<sup>161</sup> C ἐθεραπεύθη.

<sup>162</sup> CE, AB δαιμόνια.

<sup>163</sup> E ἐλαύνει.

<sup>164</sup> Act.Pil. 5,1.

all'inizio del c.5 (ἀξιῶ [...] εἰπεῖν ὀλίγους λόγους): anche qui come là la presenza del verbo ἀξιῶ fa rassomigliare la richiesta a una preghiera, esaudita in entrambi i casi dal prefetto. La differenza è allocata nella costruzione: mentre nel passo precedente la richiesta era stata guarnita da più titoli verso Pilato la cui risposta è stata lapidaria, qui si accorcia la domanda e s'allunga un po' la risposta senza aggiungere molto se non una maggiore cortesia assieme a una musicalità indiscussa da parte del giudice il cui assenso ha il fascino di un rigo, tanto carezzevole è l'espressione: venti lettere, sette epsilon, sei iota, cinque dittonghi εἰ, cinque parole molto brevi con quattro accenti che dividono la frase in due sezioni. Nella prima sezione si accentua la vocale iniziale mentre i due dittonghi presenti sono posizionati all'inizio del primo membro e alla fine del secondo; nella seconda sezione si accentua l'ultima vocale mentre i tre dittonghi sono disposti all'inizio e alla fine del primo membro e all'inizio del secondo (εἶ-τι θέλεις / εἰπεῖν, εἰπέ): "se qualcosa vuoi dire, dì" risponde il prefetto dimostrandosi liberale e attento, nonché disposto all'ascolto di tutti i testimoni.

All'autorizzazione del giudice il giudeo riassume la propria vicenda in cinque frasi introdotte tutte dal καί aggiuntivo, con un incedere paratattico: all'eleganza del funzionario romano, che confligge col suo pragmatismo, risponde la rozzezza stilistica dell'incedere popolare del giudeo cui tuttavia non fa difetto un certo gusto del ritmo. La struttura del racconto è organizzata attorno ad alcuni personaggi. Il primo di questi sono i soggetti: inizia e termina con il protagonista, nel prosiegua si alternano Gesù che arriva dalle parti dove risiede il malato, alcuni giovani che portano il malato dal Nazareno, il Maestro che ha compassione e gli comanda di alzarsi e andare, infine il malato guarito si alza e se ne va portandosi il proprio lettuccio. L'altro personaggio che occupa la scena è il letto, luogo ed espressione della malattia, presente quattro volte con due vocaboli differenti: la prima parte del racconto che si conclude con la compassione dei giovani, è circoscritta dalla doppia ripetizione di κλίνη; nella seconda parte, iniziata con la compassione di Gesù, troviamo ripetuto κράββατος in due frasi parallele in cui al comando del taumaturgo il malato ubbidisce prontamente (ἄρόν σου τὸν κράββατον καὶ περιεπάτει / καὶ ἦρα τὸν κράββατόν μου καὶ περιεπάτησα).

Il personaggio che racconta la propria guarigione è l'infermo guarito che stava presso la piscina di Betesda,<sup>165</sup> forse prossimo al paralitico della redazione marciara.<sup>166</sup> Sebbene questa parentela oggi sia non poco discussa,<sup>167</sup> il redattore nostro l'assume e il vocabolario l'attesta,<sup>168</sup> pur mantenendo come riferimento principale il quarto vangelo: da Gv prende i trentotto anni d'infermità, delle molte guarigioni all'inizio del racconto l'eco è lucana ma la costruzione è del redattore nostro, il trasporto del malato davanti a Gesù è dei sinottici, sebbene a portarlo non siano stati dei giovani compassionevoli, né alcuno dei testi mentovati parla della compassione di Gesù mentre tutti riportano l'ordine del Nazareno e l'ubbidienza del malato guarito; ancora di Gv è la polemica per la guarigione avvenuta di sabato: là però il tragitto è più lungo, muove dal trasporto del lettuccio contestato al malato guarito per poi passare alla guarigione e a chi l'ha operata.

Nel nostro passo la vicenda è raccontata in prima persona: è l'io narrante ad aver vissuto quel che racconta. L'ἐγώ enfaticamente premesso con cui inizia la narrazione è il segnale di quanto al redattore stia a cuore il rapporto diretto tra chi parla e chi ascolta. Il coinvolgimento dell'uditorio qui è doppiamente assicurato sia perché il pubblico, conoscendo già la vicenda può verificare la correttezza di chi racconta, pertanto viene coinvolto con il ruolo di controllore, sia perché la narrazione del protagonista è sempre più carica di partecipazione emotiva rispetto al racconto di un terzo: l'eccedenza dei toni costituisce uno dei caratteri della letteratura popolare.

Il protagonista entra subito in argomento: omette il luogo e l'occasione dell'incontro, come invece detta il testo di riferimento,<sup>169</sup> e comincia la storia dal lungo periodo in cui la malattia lo ha costretto a letto. Alla stregua del passo giovanneo del nome della malattia non si

<sup>165</sup> Gv 5,1-9+10-15.

<sup>166</sup> Mc 2,1-12 da cui forse deriva la tradizione sinottica (Mt 9,1-8; Lc 5,17-20).

<sup>167</sup> Schnackenburg 1977, 161-171.

<sup>168</sup> La presenza delle parole più significative del racconto nostro: κράββατος (*Act. Pil.* 2x; Mc 2,9; Gv 5,8); κλίνη (*Act. Pil.* 2x; Mt 9,2.6; Lc 5,18.19.24); κατάκειμαι (*Act. Pil.* 2x, Mc 2,4; Gv 5,3.6); il comando di Gesù al malato: ἄρῶν σου τὸν κράββατον καὶ περιεπάτει (*Act. Pil.* Mc 2,9; Gv 5,8).

<sup>169</sup> Gv 5,1-2.

fa cenno mentre si ricorda il tempo che è durata: trentotto anni, gli stessi della migrazione del popolo nel deserto,<sup>170</sup> per cui il malato ne sarebbe l'immagine rifiutata dai capi in nome del giorno in cui è stato guarito. Questo lo verremo a sapere dopo perché il narratore è tutto concentrato sulla sua vicenda il cui racconto prosegue in maniera originale rispetto alla fonte prima. Infatti già dopo l'indicazione temporale iniziano a separarsi le strade del vocabolario. Rispetto al generico *esser malato* del quarto vangelo (ἔχων ἐν τῇ ἄσθενείᾳ αὐτόν) la malattia che ha colpito il nostro è descritta in maniera più precisa sia perché si dice che per tutto quel tempo l'abbia costretto a giacere sul letto (ἐν κλίνῃ κατεκείμεν), sia perché caratterizzata dalla sofferenza (ἐν ὀδύνῃ πόνον): i due vocaboli, rari entrambi nel NT,<sup>171</sup> sono pressoché sinonimi per indicare il dolore.

Dopo tanto dolore è arrivata la svolta: il *καί* con valore avversativo è il primo indizio del cambiamento cui segue l'evento, la venuta di Gesù (ἐλθόντος τοῦ ἰησοῦ): il genitivo assoluto inaugura la strada che tanti attendevano fosse aperta. È interessante notare il passaggio dalla sofferenza personale del narratore alla guarigione di una moltitudine di personaggi di cui non s'era detto prima, anch'essi malati, che lo precedono nella guarigione: come se la sofferenza durata per l'intera traversata lunga trentotto anni fosse di tutti, non solo del narratore, e ora trovasse risposta. L'infermo rappresenta un popolo sofferente che attende la salvezza adesso finalmente raggiunta. Meglio sarebbe dire che lo ha raggiunto: nella traversata del deserto era stato il popolo a raggiungere la terra, ora in questo deserto di dolore è stata la salvezza a raggiungere il popolo malato. La filigrana di una scrittura che appare in controluce è nascosta da un disegno semplice: la lettera fa una sintesi dei malati di vario genere che hanno ritrovato la salute dall'incontro con Gesù, come attestato dalle narrazioni evangeliche. La costruzione della frase mette il taumaturgo all'inizio e alla fine, in entrambi i casi al genitivo (ἐλθόντος τοῦ ἰησοῦ [...] ὑπ' αὐτοῦ), e pone una relazione attraverso il complemento di agente tra colui che ha compiuto quanto

<sup>170</sup> Dt 2,14. I padri in merito al passo giovanneo si dividono tra una lettura letterale (Cyr.Al., in *Io.* II,5; Apol.Laod., *fr.*19) e l'interpretazione allegorica (Chrys., *hom.* 37; Cyr.Hier., *hom. par.* 1).

<sup>171</sup> Due volte si trova ὀδύνη (Rm 9,2; 1Tim 6,10; nei LXX su 70 presenze 20 sono in Gb) e quattro πόνος (Col 4,13; Ap 16,10.11; 21,4).

viene descritto e i due gruppi generici di bisognosi allocati al centro, uno di natura più spirituale e l'altro spiccatamente fisica, entrambi caratterizzati da un aggettivo che ne indichi la molteplicità, esattamente la quantità e la varietà: sono i molti indemoniati e gli afflitti da varie infermità (πολλοὶ δαιμονιζόμενοι καὶ ποικίλαις νόσοις κατακείμενοι ἔθεραπεύθησαν). La genericità delle forme di malattie riassume tutta l'attività taumaturgica del Nazareno, desunta probabilmente da Mt 4,24<sup>172</sup> che a sua volta ne sintetizza gli inizi, quasi come un preludio di quanto descritto poi che realizzerà e comanderà di fare ai suoi.<sup>173</sup> Come avviene a volte nel NT<sup>174</sup> θεραπεύειν serve a indicare pure la liberazione degli indemoniati dallo spirito che li possiede: il vocabolario medico – valore costantemente attribuitogli dai redattori neotestamentari – riunisce in un unico ambito ciò che oggi distingueremmo tra aspetto fisico e mentale, quest'ultimo un tempo relegato nelle competenze religiose, di qui la definizione di indemoniato. D'altronde un rapporto di causalità più o meno diretta era riconosciuta pure tra malattia e peccato e di converso, tra salute e rettitudine morale. Il lato positivo di questo connubio per il Nazareno è legare strettamente la salvezza alla carne dell'uomo.

Presentati gli attori della storia, il malato e il guaritore, occorre colmare la distanza tra il lettuccio in cui l'infermo giaceva e il taumaturgo: ad accostare l'uno all'altro hanno provveduto alcuni giovani per la loro compassione nei confronti dell'infermo (καὶ τινες νεανίσκοι κατελείψαντες με), al pari di Gesù, sebbene il vocabolario cambi: mentre per il maestro si userà il più comune σπλαγχνίζομαι, per i giovani si ha κατελεεῖν.<sup>175</sup> Nei racconti sinottici del paralitico sono stati degli uomini a calare dal tetto l'infermo nel proprio lettuccio, nella narrazione giovannea è lo stesso Nazareno che si rivolge direttamente all'infermo senza mediazione alcuna, anzi l'infermo dichiara esplicitamente di non avere nessuno che lo immerga nella piscina lorché s'agita l'acqua, mentre qui sono dei giovani ad aver compassione di lui,

<sup>172</sup> Del versetto matteo tornano δαιμονιζόμενοι, ποικίλαις νόσοις ed ἔθεραπεύθησαν. Cf. Mt 9,35; Mc 1,34; 6,13; Lc 7,21.

<sup>173</sup> Mt 10,1.8; Lc 9,1.

<sup>174</sup> Mt 4,24; 12,22.

<sup>175</sup> Assente nel NT, nei LXX si trova solo in 4Mac 8,10.

giovani come coloro che seppellirono Saffira:<sup>176</sup> le mansioni cui assolvono nelle comunità li caratterizza come compassionevoli e generosi nei riguardi di chi più ha bisogno. Nel caso nostro la compassione dei giovani si manifesta nell'aver preso su l'infermo col proprio lettuccio e averlo condotto da Gesù. Nella frase saltano all'occhio due elementi: la preoccupazione di mentovare il letto che viene preso su assieme all'infermo e la triplice presenza del pronome personale di prima persona, dell'io narrante. Chi scrive calca la mano sul rapporto personale stabilito tra il malato e chi lo aiuta: la compassione non prescinde da tanto stretta relazione. Quanto alla presenza del letto assieme all'infermo richiama la scena degli uomini che fanno passare il paralitico dal tetto, pure lì con il letto: al redattore di *Act.Pil* sembra non dispiacere alludere a entrambe le fonti, sinottica e giovannea, probabilmente per richiamare alla memoria del proprio destinatario più di una pagina evangelica. Medesimo scopo pare prefiggersi con l'uso dei verbi ἀπάγω e βαστάζω. Il primo i sinottici adoperano costantemente per narrare i trasferimenti cui è costretto il Nazareno dal momento dell'arresto fino al calvario:<sup>177</sup> nel contesto del processo di Gesù il redattore nostro mette in bocca a un miracolato uno dei verbi più usati nei racconti della passione per raccontare la sua guarigione; come dire che il vocabolario della passione di Cristo serve a narrare la liberazione dell'uomo: la seconda scaturisce dalla prima. Tale interpretazione sembra dettata dall'uso di βαστάζω che non viene adoperato nei racconti di passione, ma riprende Mt 8,17 che, in un contesto di guarigioni simile a quello proposto dal racconto del miracolato nostro, cita Is 53,4 ove del servo sofferente dice che "egli ha preso le nostre malattie e si è caricato delle infermità" (τὰς νόσους ἐβάστασεν).

Al pari dei giovani che hanno portato l'infermo al cospetto di Gesù, lo stesso Nazareno vedutolo ne ebbe compassione (ιδὼν με ὁ ἰησοῦς ἐσπλαγγνίσθη). Il cambiamento del verbo è giustificato, se non addirittura imposto, dai sinottici, in particolare dai primi due che generalmen-

<sup>176</sup> At 5,10. Erano tali pure quelli che seppellirono Anania (At 5,6), però di loro si dice fossero i più giovani (νεώτεροι) tra i presenti.

<sup>177</sup> Assente nel quarto vangelo, delle dodici presenze di ἀπάγω nei sinottici (16 ne conta tutto il NT) otto riguardano i trasferimenti di Gesù durante la passione (Mt 26,57; 27,2.31; Mc 14,44.53; 15,16; Lc 22,66; 23,26).



te caratterizzano Gesù come un personaggio che prova compassione dinanzi ad ammalati, bisognosi, al cospetto di folle affamate e di chiunque gli si rivolga per qualche sua necessità.<sup>178</sup> Nonostante il vocabolario completamente nuovo pure in questo caso come nell'azione dei giovani si ha il letto e i verbi del prendere e dell'andare: là c'era il portare, si era narrata un'azione, non una parola, qui si ha un comando, tuttavia le azioni sembrano quasi ripetersi in successione, non sono le stesse ma si richiamano, un'eco le accosta per essere le une ombra e sostegno delle altre. Le parole del taumaturgo sono lapidarie: un ordine secco, senza preamboli, convenevoli o informazione previa, senza alcunché di premesso, comanda. Tanta essenziale e personale (due volte il pronome) comunicazione è anticipata già all'ingresso del discorso diretto: καὶ λόγον εἶπέν μοι che potrebbe tradursi con "una parola (sola) disse a me" per sottolineare l'unicità e l'essenzialità di quel che ha detto. Il contenuto del comando, tratto da Gv 5,8 che a sua volta lo deriva da Mc 2,9 (ἔγειρε ἄρον τὸν κράββατόν σου καὶ περιεπάτει) rispetto al quale sottrae il primo imperativo<sup>179</sup> e anticipa il pronome (ἄρόν σου τὸν κράββατον καὶ περιεπάτει), si esprime con due imperativi: "Prendi il tuo letto e cammina!". Naturalmente la risposta dell'infermo è stata immediata (ἦρα τὸν κράββατόν μου καὶ περιεπάτησα), di un'obbedienza totale e incondizionata senza titubanza alcuna – dopo trentotto anni di letto sarebbe stata comprensibile – dicono le parole del narratore che ripetono alla lettera quelle del taumaturgo, senza cambiare una virgola. Sebbene il redattore nostro tolga dal dettato giovanneo l'avverbio di tempo in cui si dice della pronta guarigione, la sottrazione di tutta la frase (καὶ εὐθέως ἐγένετο ὑγιής ὁ ἄνθρωπος),<sup>180</sup> permettendo all'azione obbediente del miracolato di seguire come ripetizione immediata e letterale l'ordine del taumaturgo, offre la possibilità di mantenere il senso dell'immediatezza della risposta. Trattandosi di catechesi e non di mera

<sup>178</sup> I tre quarti delle dodici presenze neotestamentarie del verbo *πλαγχνίζομαι* sono riferiti al Gesù compassionevole (Mt 9,36; 14,14; 15,32; 20,34; Mc 1,41; 6,34; 8,2; 9,22; Lc 7,13) mentre solo tre sono riferite ad altri personaggi: in Mt 18,27 ad aver compassione è il re che volle fare i conti con i propri servi, in Lc 10,33 è il buon samaritano e in Lc 15,20 il padre nei confronti del figlio prodigo.

<sup>179</sup> Imperativo presente di *ἐγείρω*.

<sup>180</sup> Gv 5,9a.

rappresentazione teatrale, il parallelismo oltre a giustificare nel contesto del processo l'intervento del miracolato in difesa del suo guaritore, si propone altresì come criterio parenetico per chi intende partecipare della stessa salute di cui ha goduto l'infermo.

A interrompere il racconto del miracolato, che tuttavia poteva dichiararsi concluso secondo il modello sinottico della guarigione del paralitico, entrano in scena i giudei che proseguono il canovaccio giovanneo chiedendo a Pilato di domandare al miracolato il giorno della guarigione (ἐρώτησον αὐτὸν ποία ἡμέρα ἦν ὅτε ἐθεραπεύθη): la frase è costituita di sette parole che allocano al centro il problema degli interpellanti, il giorno. Infatti nella narrazione del quarto vangelo, dopo l'azione del miracolato che preso il lettuccio cominciò a camminare, la frase che segue inizia con il δέ avversativo: "era però un sabato quel giorno" (ἦν δὲ σάββατον ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ).<sup>181</sup> Il contrasto che risulta immediato è la sproporzione tra trentotto anni e un giorno. Per i giudei quel giorno vale più dei trentotto anni passati sul letto dall'infermo il quale risponde ancor prima che la domanda fosse uscita dalle labbra di Pilato; per il guarito, dopo tutto quel tempo trascorso da infermo sul letto, è tanto importante la guarigione da far risultare insignificante il giorno in cui è avvenuta; per i giudei invece, ai quali il male di questo poveruomo interessava meno del rispetto della legge che prevedeva il riposo del sabato, è determinante il giorno. Sono due prospettive che il redattore mette dinanzi agli occhi del lettore – e dello spettatore – cristiano che oltre a conoscere la predicazione e l'azione di Gesù costata di persona l'ottusità della legge che non serve la persona ma la precede.

Alla reazione spontanea del miracolato (ἐν σαββάτῳ) i giudei si rivolgono al prefetto ribadendo quanto già era stata una loro accusa, ancorché derubricata dallo stesso giudice perché inconsistente dal punto di vista del diritto penale romano. Però in questo caso l'accusa, senza la replica di Pilato, sembra avere buon gioco nel mentovare quanto già esposto come motivo accusatorio. L'interrogativa retorica esposta con la negazione fintamente dubitativa (μὴ οὐχ οὕτως ἐδιδάξαμεν ὅτι ... ;) con cui si relazionano al prefetto muove dal presupposto che la loro prospettiva sia corretta: la presunzione di essere nel giusto è radicata nella lettera della legge considerata

<sup>181</sup> Gv 5,9b.

come un assoluto, senza la possibilità di prevedere altro ordinamento, né che si adatti individualmente alle persone – tanto meno ai malati, considerati già per il loro stato peccatori, quindi fuori legge – ma al popolo (o clan, tribù ecc.) nella sua intierezza. Sia per la presunta giustizia arrogata sia per il loro ruolo sociale – probabilmente sono sinedriti – si possono permettere dinanzi al prefetto romano di definirsi implicitamente maestri (διδάσκαλοι) e come tali di usare il verbo che compete loro (διδάσκω), nonché di rimproverare velatamente il funzionario romano di non aver preso sul serio quanto essi stessi avevano già esposto nell'accusa fin dal primo momento e cioè “che di sabato guarisce e caccia i demoni” (ὅτι ἐν σαββάτῳ θεραπεύει καὶ δαίμονας ἐκβάλλει). Pilato questa volta tace.

## 2. Il cieco, il gobbo e il lebbroso (v.2)

Non fa in tempo il prefetto a replicare – né viene addotta motivazione da giustificare il silenzio – al velato rimprovero dei giudei nei confronti suoi che alle calcagna dell'infermo guarito si sono accodati in tre, pure essi giudei e sanati dalle loro reciproche infermità: un cieco nato, un gobbo e un terzo che aveva contratto la lebbra. Pure essi narrano in prima persona il loro incontro con il Nazareno e come questo si sia rivelato per ciascuno di loro una salvezza: il primo con una descrizione un po' più ampia, di cinque frasi, mentre gli altri due con una ciascuno, evidenziando il radicale mutamento della loro situazione sanitaria da prima a dopo l'intervento del Nazareno risoltosi per entrambi in una parola.

καὶ ἄλλος<sup>182</sup> ἰουδαῖος<sup>183</sup> παραπηδήσας λέγει: <sup>184</sup> ἐγὼ<sup>185</sup> τυφλὸς ἐγεννήθην,<sup>186</sup>  
φωνὴν ἤκουον<sup>187</sup> καὶ<sup>188</sup> πρόσωπον οὐκ ἔβλεπον, καὶ παράγοντος<sup>189</sup> τοῦ ἱη-

<sup>182</sup> AB lat, C καὶ πάλιν ἄλλος, D καὶ ἕτερος πάλιν, J ἕτερος δὲ μετὰ δακρύων εἶπε τῷ πιλᾶτῳ.

<sup>183</sup> D omette.

<sup>184</sup> B, C παραπηδήσας εἶπεν, παρελθὼν λέγει, D εἶπεν.

<sup>185</sup> A omette.

<sup>186</sup> J ἐγεννήμην, D sostituisce ἐγεννήθην con ἐξήλθα ἐκ κοιλίας μητρός μου.

<sup>187</sup> CD, A aggiunge καὶ μόνην, E φωνῆς μόνον ἤκουον, B καὶ φωνὴν μόνην ἤκουον, J φωνῆς μὲν ἀκούων.

<sup>188</sup> Il καὶ qui ha valore avversativo, tant'è che ADJ lo sostituiscono con δέ dopo πρόσωπον.

<sup>189</sup> B παριόντος.

σοῦ<sup>190</sup> ἔκραξα<sup>191</sup> φωνῆ μεγάλης,<sup>192</sup> ἐλέησόν με, υἱέ<sup>193</sup> δαυίδ. καὶ ἠλέησέν<sup>194</sup> με καὶ<sup>195</sup> ἐπέθηκεν τὰς χεῖρας αὐτοῦ<sup>196</sup> ἐπὶ<sup>197</sup> τοὺς ὀφθαλμούς μου<sup>198</sup> καὶ ἀνέβλεψα παραχρήμα.<sup>199</sup> καὶ ἄλλος<sup>200</sup> ἰουδαῖος<sup>201</sup> παραπηδήσας<sup>202</sup> εἶπεν: κυρτὸς ἦμην καὶ ὠρθωσέ<sup>203</sup> με λόγῳ. καὶ ἄλλος εἶπεν:<sup>204</sup> λεπρὸς ἐγενόμην,<sup>205</sup> καὶ ἐθεράπευσέν με λόγῳ.<sup>206</sup>

E un altro giudeo fattosi avanti dice: “io nacqui cieco, udivo la parola ma non vedevo il volto, e mentre passava Gesù gridai a gran voce: “Abbi pietà di me, figlio di David!”. Ed ebbe pietà di me: e pose le sue mani sugli occhi miei e immediatamente vidi”. E un altro giudeo fattosi avanti disse: “ero gobbo e mi ha drizzato con una parola”. E un altro disse: “Ero lebbroso e mi ha guarito con una parola”.

Tra non aver trovato nell'immediato le parole giuste, da parte del prefetto, per una risposta e non aver fatto in tempo a rispondere prima dell'intervento degli altri tre miracolati, è plausibile una terza soluzione da attribuire al redattore: non interrompere il flusso della difesa. Non porre una cesura tra le testimonianze favorevoli al Nazareno offriva un doppio vantaggio: non perdere il ritmo serrato e martellante

<sup>190</sup> A αὐτοῦ, E καὶ παράγων ὁ ἱησοῦς.

<sup>191</sup> J ἐφώνησα.

<sup>192</sup> C φωνὴν μεγάλην, BJ aggiungono λέγων.

<sup>193</sup> E premette κύριε.

<sup>194</sup> J ἠλεήσας.

<sup>195</sup> J omette.

<sup>196</sup> C omette.

<sup>197</sup> B εἰς.

<sup>198</sup> ABCE καὶ ἠλέησέν ... μου con le varianti suindicate, D καὶ εὐθέως ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' ἐμέ, καὶ πτύσας ἐποίησε πηλὸν καὶ ἐπέθηκεν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμούς μου.

<sup>199</sup> A παραχρήμα ἀνέβλεψα, J καὶ εὐθέως ἀνέβλεψα.

<sup>200</sup> D καὶ ἕτερος, J invece δι καὶ ἄλλος ... λόγῳ ἢ ἄλλος κωφὸς εἶπε: ἐγὼ ἦμην μὴ λαλῶν καὶ ἦψατό μου τῆς γλώσσης καὶ παραχρήμα ἰάθην. ἕτερος εἶπεν: ἐγὼ κυρτὸς ἦμην καὶ λόγῳ.

<sup>201</sup> A ἄνθρωπος ἰουδαῖος, B ἄνθρωπος ἰουδαῖος ἄνθρωπος, CE omettono.

<sup>202</sup> AD aggiungono εἰς μέσον.

<sup>203</sup> C ὠρθωσε, A ἀμώρθωσε, D ἐθεράπευσε.

<sup>204</sup> B omette κυρτὸς ... εἶπεν.

<sup>205</sup> B ἐγενόμην.

<sup>206</sup> ACD omettono καὶ ἄλλος ... λόγῳ.

te e al contempo dare l'immagine di un funzionario romano premuroso nei confronti di qualsiasi teste nonché disponibile all'ascolto di quanto veniva narrato. Benché in veste di giudice intento nell'amministrazione della giustizia Pilato è interessato alle storie individuali a differenza di quanto avevano dimostrato i giudei i quali intervengono nel capitolo successivo dopo la testimonianza della donna guarita dalle emorragie.

Dopo aver tentato interpretazione di quanto non scritto, è opportuno fare emergere quel che nel testo è palese. La pericope inizia presentando il personaggio di cui si rimarca fortemente l'origine giudaica: a sottolinearlo ci sono ἄλλος, la qualifica di giudeo e la ripetizione del verbo con lo stesso participio che viene a formare un parallelismo pressoché perfetto, una specie di calco del precedente (εἶς δὲ τῶν ἰουδαίων παραπηδήσας // ἄλλος ἰουδαῖος παραπηδήσας): è un altro giudeo, come il precedente, che si fa avanti, che ha il coraggio di dimostrare che l'unanimità vantata dai capi non risponde al vero perché ci sono giudei che hanno pareri completamente diversi dai loro, per altro fondati sulla personale esperienza di un rapporto diretto con Gesù. Infatti pure in questo secondo caso sarà un racconto in prima persona come il precedente, ma questa volta di un cieco. Pure qui come per l'infermo il pronome personale precede la narrazione: trattasi di una testimonianza autorevole perché chi ne parla l'ha vissuta in prima persona (ἐγώ). Se chi l'ha preceduto aveva detto dei trentotto anni trascorsi nel letto, questi parte addirittura dalla nascita: è nato cieco. Altra somiglianza con il racconto dell'infermo guarito è costituita dalla eterogeneità delle fonti cui attinge materiale il redattore nostro che sembra voler fare una sintesi stringatissima dei racconti sinottici del cieco di Gerico<sup>207</sup> e del cieco nato giovanneo.<sup>208</sup> Il quarto evangelista presenta il personaggio come cieco dalla nascita senza indicare un luogo preciso<sup>209</sup> come nel passo nostro, però la fonte si esaurisce in questo primo versetto mentre dimentica completamente gli altri quaranta che seguono. I sinottici iniziano diversamente – non dicono

<sup>207</sup> Mc 10,46-52; Mt 20,29-34; Lc 18,35-43.

<sup>208</sup> Gv 9.

<sup>209</sup> Gv 9,1.

quando è diventato cieco (Mt raddoppia il numero dei ciechi e il numero dei racconti<sup>210</sup> mentre Mc ne conosce l'identità: si tratta di Bar-Timeo, figlio di Timeo) e allocano la scena a Gerico – però riportano l'invocazione (raddoppiata) che il cieco rivolge al Nazareno mentre questi sta passando.<sup>211</sup> In Mt Gesù si commosse e toccò gli occhi ai due ciechi,<sup>212</sup> ciò che non fece né avvenne per Mc e Lc, mentre per Gv vi mise del fango.<sup>213</sup> Invece i sinottici concordano nella riacquisizione immediata della vista, però mentre i primi due hanno rispettivamente εὐθέως ed εὐθύς,<sup>214</sup> Lc ha παραχρῆμα<sup>215</sup> utilizzato dal redattore nostro.

Dopo aver detto di essere nato cieco (ἐγὼ τυφλὸς ἐγεννήθην) specifico del miracolato nostro è la descrizione – l'uso dell'imperfetto è funzionale allo scopo – degli effetti della sua cecità: ascoltava la voce di chi stava parlando ma non ne vedeva il volto (φωνὴν ἤκουον καὶ πρόσωπον οὐκ ἔβλεπον). Il parallelismo antitetico sottolineato dal καί avversativo e dalla negazione davanti al secondo imperfetto non oppone la vista all'udito, né la voce al volto, ma evidenzia la frattura venutasi a creare tra due aspetti che invece avrebbero dovuto restare uniti secondo lo schema conoscitivo dell'epoca: la rottura dell'unità dell'ascolto con la vista viene qui espressa con la sottrazione di uno dei due significanti, sente la voce ma non vede il volto di chi parla. La voce in quanto strumento della comunicazione rappresenta la comunicazione *tout cour* che tuttavia, eccetto nel caso della divinità, non può prescindere dalla conoscenza del comunicatore: πρόσωπον (πρόσ-ωπ) contiene in sé una delle radici di ὁράω il cui perfetto secondo (οἶδα) significa “so” (ho visto, dunque so) e indica ciò che sta dinanzi agli altri; se la faccia permette la conoscenza della persona, venendo a mancare ne resta com-

<sup>210</sup> Mt 9,27-31.

<sup>211</sup> Mt 20,30: ἀκούσαντες ὅτι ἰησοῦς παράγει ἔκραξαν λέγοντες: κύριε ἐλέησον ἡμᾶς υἱὸς δαυὶδ (Mt 9,27: ἐλέησον ἡμᾶς υἱὸς δαυὶδ). Mc 10,47: ἀκούσας ὅτι ἰησοῦς ὁ ναζαρηνός ἐστιν ἔρξατο κράζειν καὶ λέγειν: υἱὲ δαυὶδ ἰησοῦ ἐλέησόν με. Lc 18,36.37.38: ἀκούσας ... ἰησοῦς ὁ ναζωραῖος παρέρχεται. καὶ ἐβόησεν λέγων: ἰησοῦ υἱὲ δαυὶδ ἐλέησόν με.

<sup>212</sup> Mt 20,34.

<sup>213</sup> Gv 9,6.15.

<sup>214</sup> Mt 20,34; Mc 10,52.

<sup>215</sup> Lc 18,43.

promessa la stessa comunicazione. Infatti l'unico di cui si conosce la voce ma non il volto è la divinità: di qui la necessità della mediazione.

Alla descrizione della cecità, con una frase molto concisa il miracolato fa seguire un sintesi veloce del contesto immediato dell'evento, omettendo la localizzazione, la presenza e la reazione della gente attorno, le informazioni arrivate al cieco e il loro latore, le parole del Nazareno e quant'altro ritiene superfluo per concentrarsi unicamente su se stesso che grida mentre passa Gesù (καὶ παράγοντος τοῦ ἰησοῦ ἔκραξα φωνῇ μεγάλῃ). Il genitivo assoluto, oltre a favorire non poco la sintesi, col suo valore temporale stabilisce la contemporaneità tra le due azioni, il transitare del Galileo da quelle parti e il grido del cieco del quale si dice fu grande: "gridò a gran voce". La dichiarazione precedente prende forma in questa frase descrittiva in cui, già prima della stessa richiesta, si esprime l'urgenza mista al bisogno del malato: aveva detto che gli era restata solo la voce, non avendo la vista, quindi usa tutto quel che ha e lo fa con tutto il fiato che ha in corpo.

Il grido, tratto alla lettera dai racconti dei sinottici,<sup>216</sup> contiene una richiesta e il titolo della persona cui viene indirizzata (ἐλέησόν με, υἱὲ δαβὶδ): il secondo giustifica la prima, per cui se ne anticipa la spiegazione per meglio comprendere quanto invece nell'ordine dell'esposizione precede. Il titolo "figlio di David" è il riconoscimento messianico che i malati di ogni ordine e grado e/o i loro prossimi rivolgono a Gesù<sup>217</sup> come all'unto di *Yhwh* che guarisce e porta la salvezza a un popolo cieco e bisognoso,<sup>218</sup> pertanto l'aoristo del verbo ἐλεῖν non esprime la semplice adesione solidale e affettuosa alla vista del male altrui,<sup>219</sup> la pietà che sorge spontanea nei confronti di chi suo malgrado – cieco dalla nascita – è sopraffatto dal dolore per una sua infermità fisica, ma la richiesta della misericordia divina di chi sente il peso di una colpa personale e di un popolo intiero. Se nello sfondo si agita la concezione che prevede un rapporto di stretta causalità tra malattia e peccato, per cui il motivo della remissione dei peccati da parte di Gesù

<sup>216</sup> Mc 10,47; Mt 9,27; 20,31; Lc 18,38.

<sup>217</sup> Oltre ai passi citati nella nota precedente cf. Mt 12,23; 15,22; 21,15.

<sup>218</sup> Luz 2010, 85-89.

<sup>219</sup> Bultmann 1967 [a].

spesso è associata alla guarigione, la frusta dell'urgenza aveva il motivo personale della malattia e quello socio-politico dello straniero oppressore.

All'urgenza personale il cieco aggiunge la tristezza espressa nella descrizione degli effetti della cecità. La richiesta trova risposta immediata nell'azione di Gesù: ἤλῆσέν με. Rispetto al miracolato precedente abbiamo un procedimento inverso ma segnato dalle stesse tappe: là si dà il parallelismo tra comando e ubbidienza, il taumaturgo impartisce l'ordine e l'infermo ubbidisce; le stesse parole utilizzate nel comando si ritrovano nell'esecuzione di quanto richiesto. Qui i ruoli s'invertono ma il parallelismo resta: il cieco chiede e il taumaturgo risponde, la domanda dell'uno si trova riflessa ed esaudita nella descrizione dell'azione dell'altro, le parole sono le stesse.

A una prima risposta generica, corrispondente alla richiesta, segue la descrizione di due azioni che ne offrono i particolari, una del taumaturgo e l'altra del cieco improvvisamente guarito, la seconda conseguenza diretta della prima. Gesù gli pose le mani negli occhi (καὶ ἐπέθηκεν τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμούς μου): la costruzione della frase con il soggetto sottinteso ma facilmente deducibile da quanto precede prevede un doppio ἐπί, il secondo regge il sostantivo posto alla fine mentre il primo è premesso all'unico verbo che mette in relazione diretta le mani del taumaturgo, soggetto, con gli occhi del cieco, le estremità energetiche e creative dell'uno con la parte malata dell'altro. Nel mondo antico il tocco della mano divina comunica benessere e salute agli uomini,<sup>220</sup> mentre l'AT non conosce l'uso delle mani per scopi terapeutici a differenza di quanto avviene nel NT<sup>221</sup> in cui Gesù tocca i malati con la mano ed essi guariscono.<sup>222</sup> Il nostro, oltre al dettato matteoano cui probabilmente si riferisce per questo particolare,<sup>223</sup> aveva una vasta scelta per essere più preciso; e ne approfittò

<sup>220</sup> Ael. Arist., *or.* 42,10; Ael., *fr.* 99; Ditt., *Syll.* 1170,23; Philostr., *vit. Apoll.* 4,45.

<sup>221</sup> Mc 1,31 par.; 1,41 par.; 3,10 par.; 5,23 par.; 5,41 par.; 6,5.56 par.; 7,32; 8,23.25 (Gesù pone la mano sugli occhi del cieco di Betsaida e gli ridona la vista); 9,27 par.; Lc 4,40; 6,19; 13,13 (con la mano raddrizza una gobba); 14,4. Cf. Duling 1978.

<sup>222</sup> Cf. Kingsbury 1976; Lohse 1988.

<sup>223</sup> Dei sinottici solo Mt 20,34 dice che Gesù toccò (ἥψατο) i loro occhi, particolare taciuto dagli altri due.



ta, come tiene in conto la scrittura lucana per indicare la immediata guarigione (ἀνέβλεψα παραχρήμα).<sup>224</sup>

Appena concluso l'intervento del cieco che ha riacquistato la vista è la volta di un altro miracolato, pure questi giudeo (ἄλλος ἰουδαῖος): si fa avanti come il precedente (παραπηδήσας) per dire (εἶπεν) la sua esperienza e dare testimonianza nei riguardi del Nazareno, contraria a quella dei capi giudei. Medesima presentazione e stesso vocabolario del precedente, solo più stringato è il racconto: con appena sei parole dice come era prima (κυρτὸς ἦμην), come l'ha reso l'intervento di Gesù (καὶ ὄρθωσέ με) e che azione ha compiuto (λόγω). Era gobbo e con una parola l'ha raddrizzato. Il vocabolario è nuovo rispetto al NT,<sup>225</sup> né è facile trovare una figura parallela che si possa supporre esserne stata il modello.<sup>226</sup> L'unico personaggio che forse gli si potrebbe accostare è la donna curva raddrizzata da Gesù in Lc 13,10-17, però in quel caso il taumaturgo impone le mani a una persona posseduta da diciotto anni da uno spirito, particolari assenti nel nostro che invece viene guarito solo dalla parola, anzi da una sola parola. Li accomuna invece la posizione curva e il raddrizzarsi per il quale Lc usa ἀνορθόω mentre il redattore nostro sottrae la preposizione premessa ἀνά preferendo il più semplice ὀρθόω.

L'ultima testimonianza del capitolo ricalca la precedente nella forma, nella disposizione degli elementi, nelle parole dell'inizio e della fine, in parte nella presentazione (ἄλλος εἶπεν), nella stringatezza dell'intervento, pure questo di sei parole, e infine nella triplice comunicazione dello stato precedente (λεπρὸς ἐγενόμην), della guarigione (ἐθεράπευσέν με) e dell'azione compiuta (λόγω). Si tratta di un altro, si suppone giudeo, miracolato: questa volta è un uomo che ha contratto la lebbra, termine abbastanza generico con cui non infrequentemente viene indicata ogni malattia della pelle, sanato con una sola parola, ci tiene a precisare il redattore. Nei sinottici, benché a più ri-

<sup>224</sup> Lc 18,43: παραχρήμα ἀνέβλεψεν.

<sup>225</sup> Non si hanno presenze di κυρτός, né di ὀρθόω nel NT, mentre compare tre volte ἀνορθόω (Lc 13,13; At 15,16; Eb 12,12).

<sup>226</sup> Erbetta 1981, 257 la trova nell'uomo dalla mano inaridita di Mc 3,1-6, per cui è costretto pure ad adattare la traduzione: invece di un gobbo avremmo un uomo con un braccio curvo.

prese si parla di lebbrosi guariti, in realtà c'è una sola narrazione riportata dalla triplice tradizione<sup>227</sup> in cui però la parola di Gesù è preceduta dalla mano che tocca il lebbroso. Al redattore sembra interessare meno la fedeltà a un testo specifico quanto la testimonianza complessiva di quei miracoli la cui realizzazione costituiva il segno della presenza del Messia. Prima ancora di essere testimoni chiamati a difendere Gesù nel processo intentatogli dai capi dei giudei, questi miracolati attestano la messianicità di chi è stato messo sul banco degli imputati. La loro esperienza personale li ha resi edotti circa il tradimento che i capi stanno perpetrando nei confronti del popolo e della stessa tradizione ebraica proiettata verso l'attesa del Messia: ora che è tra di loro lo stanno processando.

<sup>227</sup> Mt 8,1-4; Mc 1,40-45; Lc 5,12-14.



## VIII. L'EMORROISSA (ACT.PIL. 7)

Dopo una serie di uomini, tutti giudei, e dopo che i capi hanno ascoltato – almeno si suppone – senza intervenire la testimonianza degli ultimi tre miracolati, ora è la volta di una donna dinanzi alla quale però non riescono a tacere. Né possono. E che li abbia inquietati e fatti intervenire sia stata la presenza della donna prima che del contenuto si evince dall'ordine con cui il redattore ha disposto le parole nel versetto aperto e chiuso da γυνή: lo introduce il narratore con la presentazione della testimone alla maniera dei precedenti miracolati e lo concludono i giudei ricordando al giudice che la legge giudaica – come per altro il diritto romano – non prevede la testimonianza delle donne. Il legame con i racconti dei precedenti miracolati è attestato oltre che dal miracolo ricevuto, pure dal gridare che accosta la donna al cieco (ἔκραξα φωνῆ μεγάλης) e dalla durata della malattia analoga a quella dell'infermo (τριάκοντα ὀκτὼ ἔτη), nonché dalla ripresa di una pagina evangelica, nel caso specifico elaborata dai sinottici. Infatti la guarigione dell'emorroissa è riportata da tutti e tre sebbene il redattore nostro assuma soprattutto dai due racconti più brevi (Mt e Lc) e non da Mc.<sup>1</sup> Nessuno dei tre riporta il nome sebbene tutti inizino la narrazione con καὶ γυνή cui segue l'indicazione dei dodici anni della malattia, periodo che il passo nostro indica alla fine della testimonianza. Invece dal primo vangelo assume αἵμορροοῦσα,<sup>2</sup> da Mt e Lc prende ἡψάμην τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ,<sup>3</sup> infine dal terzo evangelista deriva ἐστάλη ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Mc 5,25-34; Mt 9,20-22; Lc 8,43-48.

<sup>2</sup> Mt 9,20; cf. Lev 15,33. Mc 5,25 e Lc 8,43 hanno οὐσα ἐν ῥύσει αἵματος.

<sup>3</sup> Mt 9,20; Lc 8,44. Mc 5,27 della frase omette τοῦ κρασπέδου.

<sup>4</sup> Lc 8,44; in Mt 9,22, in cui la guarigione (espressa due volte con il verbo σώζω) viene auspicata prima delle parole di Gesù e costatata solo dopo, la frase manca; in Mc 5,29 ἐξηράνθη ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος.

καὶ<sup>5</sup> γυνή τις ὄνομα βερνίκη,<sup>6</sup> ἀπὸ μακρόθεν κράζουσα<sup>7</sup> εἶπεν:<sup>8</sup> αἰμορροῦσα ἤμην<sup>9</sup> καὶ ἠψάμην τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ καὶ ἐστάλη<sup>10</sup> ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος ἡ δι' ἐτῶν δώδεκα.<sup>11</sup> λέγουσιν<sup>12</sup> οἱ ἰουδαῖοι:<sup>13</sup> νόμον ἔχομεν γυναῖκα εἰς μαρτυρίαν μὴ ὑπάγειν.<sup>14</sup>

E una donna di nome Berenice gridando da lontano disse: “ero emorragica [soffrivo di emorragie] e ho toccato il lembo del suo manto e s’arrestò il flusso di sangue che (avevo) [del quale soffrivo] da dodici anni”. Dicono i giudei: “abbiamo una legge (secondo cui) una donna non va sottoposta alla testimonianza (non può testimoniare)”.

Rispetto alla presentazione di Nicodemo dove il nome proprio è premesso ad ogni qualifica, seguito dall’aggettivo indefinito e dal sostantivo con l’attributo che ne indicano il genere e la provenienza etnica (νικόδημος δέ τις ἀνὴρ ἰουδαῖος),<sup>15</sup> nel caso della donna, pur restando gli stessi elementi – manca solo l’ultimo attributo – vengono invertite le posizioni: quanto era messo per primo, il nome, viene posto alla fine, nel mezzo resta l’aggettivo indefinito e in ultima posizione è allocato il nome proprio (γυνή τις ὄνομα βερνίκη): cambiando l’ordine degli addendi il prodotto della somma cambia. Là il nome era anticipato perché veniva mentovato un personaggio noto, qui il nome è praticamente sco-

<sup>5</sup> J omette καὶ e lo sostituisce con δέ dopo γυνή, A πρὸς τούτοις.

<sup>6</sup> A, C ὀνόματι βερνίκη, copt lat *Veronica nomine*, BD omettono.

<sup>7</sup> A κράζουσα, J ἐβόησεν φωνή μεγάλη λέγουσα καὶ ὡς, invece D riassume ἀπὸ μακρόθεν κράζουσα in ἀπομακρίζουσα, poi continua καὶ ὡς μόνον ἤψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ, εὐθέως ἔστη ἡ ῥύσις τοῦ αἵματός μου.

<sup>8</sup> B ἔλεγεν.

<sup>9</sup> BC, A ven fabr aggiungono ἐν ἔτεσι δεκαδύο.

<sup>10</sup> J ἔστη.

<sup>11</sup> B καὶ ἐστάλη ... δώδεκα, C καὶ εὐθέως ἔστη ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος δι' ἐτῶν δώδεκα, A καὶ παραχρήμα ἔστη ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος διὰ τῶν δεκαδύο ἐτῶν, fabr *et statim fluxus sanguinis mei stetit*.

<sup>12</sup> C ven premettono τότε.

<sup>13</sup> B aggiunge τῷ πλάτῳ.

<sup>14</sup> ABDEJ lat νόμον (AJ premettono ἡμεῖς) ... ὑπάγειν, tenuto conto della nota precedente (J ἔχομεν μὴ ὑπάγειν γυναῖκα εἰς μαρτυρίαν), C γυναῖκα εἰς μαρτυρίαν μὴ ὑπάγει.

<sup>15</sup> *Act.Pil.* 5.

nosciuto e poi è quello di una donna, generalmente allocato dietro a tutte le qualifiche di appartenenza,<sup>16</sup> mentre viene preposto il genere perché è sul genere che si appunterà la contestazione dei giudei.

Il nome della donna allocato in quarta posizione è greco, composto dal verbo φέρω e dal sostantivo νίκη e indica colei che porta la vittoria. A dispetto dell'origine il mondo giudaico e quello romano conoscevano una Berenice resa famosa dalla bellezza e dalla lussuria.<sup>17</sup> Ben altro personaggio colei che interviene a dare la propria testimonianza a favore di Gesù. Anzitutto non si presenta come gli altri, ciascuno a narrare la propria probabilmente nella prossimità del palco dove si trova Pilato, perché di nessuno si dice che per parlare deve gridare; la donna invece grida da lontano (ἀπὸ μακρόθεν κράζουσα). Degli altri miracolati gridò solo il cieco nato nel momento in cui passava Gesù per farsi notare e chiedere di essere guarito: il confronto permette ipotizzare che la donna continui ancora a portare i segni della malattia; l'essere donna la rende naturalmente e costantemente una malata, pertanto ancora necessita di esprimersi come a suo tempo ha fatto il cieco.

Il contenuto delle sue parole è una sintesi stringatissima della storia di sangue di cui la stessa è stata vittima, raccontata in maniera ampia da Mc, accorciata da Lc e in una forma ancora più breve da Mt: tutti e tre nel presentarla dicono che la donna soffriva di emorragie da dodici anni. Il redattore nostro invece pone i dodici anni in una frase relativa di cui elide il verbo, retta dall'ultima delle tre principali poste in successione paratattica: αἰμορροοῦσα ἤμην καὶ ἡψάμην... καὶ ἐστάλη ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος ἡ δι' ἐτῶν δώδεκα. In tal modo il lasso di tempo molto più ampio rispetto a quanto indicato dal numero degli anni è in stretta relazione non più al dolore e all'emarginazione provocati dalla malattia come nei sinottici, ma al beneficio recato dalla guarigione. Al

<sup>16</sup> Cf. Lc 1,27.

<sup>17</sup> Nipote di Erode il grande e sorella di Agrippa Erode II col quale, dopo la morte dello zio e marito, si unì; poi sposò Polemone re di Cilicia; ebbe una relazione con Tito che seguì a Roma e forse pure con Vespasiano. Allontanata da corte dallo stesso Tito dopo la morte del padre la ritroviamo, sempre accanto al fratello, a far visita a Festo allora procuratore della Giudea che li presenta a Paolo prigioniero a Cesare (At 25,13-26,32). Né gli storici del tempo mancarono di parlarne: Ios., *Ant.* 19,5,1; 19,9,1; 20,7,2; *Bell.* 2,15,1; 2,17,6; *Vit.* 65; Tac., *Ann.* 2,2,81; Suet., *Tit.* 7,1.

seguito del cambio della prospettiva ermeneutica vengono pure messi in relazione la puntualità dell'aoristo con cui si esprime l'arresto del flusso di sangue con l'imperfetto sottinteso che descrive la continuità senza fine dell'emorragia. Il racconto della donna non solo termina, ma inizia pure con un imperfetto, mentre nel mezzo della narrazione si hanno due aoristi: al centro sono allocate le azioni puntuali destinate a sanare (toccò il lembo della veste di Gesù e s'interruppe il flusso di sangue); ai margini il racconto del protrarsi della malattia (soffriva di emorragie e da dodici anni aveva questo flusso di sangue).

Le prime parole della donna narrano lo stato in cui versava quando incontrò il Nazareno: αἰμορροοῦσα ἤμην. La malattia di cui era affetta la qualifica impura e tali sarebbero diventati coloro che l'avessero toccata.<sup>18</sup> Una persona emarginata dalla vita sociale e religiosa<sup>19</sup> che, a differenza degli altri miracolati, nulla chiede al taumaturgo, probabilmente non ha manco il coraggio di domandare sapendo quanto deve stare da parte, tanto meno viene aiutata da chi che sia per accostare il guaritore. Infatti di nascosto, da dietro (ὄπισθεν) dicono i sinottici,<sup>20</sup> toccherà il lembo della veste di Gesù. Lei nella breve sintesi non ne fa menzione, né parla della folla in mezzo alla quale si nasconde, né dei medici che l'avevano dissanguata economicamente, né racconta del breve dialogo col Galileo tanto meno della fiducia sua nel taumaturgo. Dice solo che stante la situazione emorragica ha toccato il lembo del manto del Nazareno e s'arrestò il flusso di sangue che aveva da dodici anni. Se era opinione diffusa nell'antichità che la forza risanante di cui godeva una persona si potesse trasmettere tramite il contatto del personaggio o delle sue vesti,<sup>21</sup> nel caso specifico trattasi molto di più di

<sup>18</sup> Lev 15,19,25. Anche Plinio pensava che il contatto con donne mestruali fosse dannoso (*Nat.Hist.* 7,64).

<sup>19</sup> Cf. *Zabaim* 5,1.6. Giuseppe Flavio in riferimento alla pasqua ricorda che “lebbrosi, gonorroidi, donne nella purificazione mensile, e impuri di altro genere non potevano partecipare a questo sacrificio” (*Bell.* 6,9,3). Cf. Bovon 1991, 436.

<sup>20</sup> Mt 9,20; Mc 5,27; Lc 8,44.

<sup>21</sup> Plauto racconta di una bella donna che, avvicinatasi a Silla, abbia strappato segretamente un filo dalla sua veste assicurandolo: “nulla di male, signore; ma voglio anch'io avere un po' parte della tua buona sorte” (*Silla*, 35). Nell'antico oriente è pure segno di implorazione e sottomissione.

una guarigione perché il periodo che perdurava quella malattia era rappresentato con un numero simbolico che indica la totalità: la donna era malata ed emarginata da sempre, da quando è donna e in quanto tale, suggerisce la scelta del dodici che nella mentalità biblica indica la completezza.<sup>22</sup> Ora viene liberata con un gesto prettamente fisico che muove da lei, tocca con la mano un lembo della veste del suo guaritore, una comunicazione tattile della quale lei è il primo artefice. Nel racconto del cieco nato il taumaturgo pone le mani negli occhi del malato e questi guarisce, qui è la donna malata a toccare il lembo della veste del guaritore e ne resta guarita.

Altro elemento che salta agli occhi del lettore in questa riduzione letteraria è il contrasto tra la piccola causa e i grandi effetti:<sup>23</sup> tanto modesto è il gesto della donna e tanto insignificante quanto esterno il frammento di veste toccata, ma tanto grande è il beneficio che ne ha avuto, guarita da una malattia che durava da sempre. E se il nome allude all'identità straniera del personaggio, non è improbabile che il redattore col tocco del lembo della veste ricordi ai propri lettori la sequela cui allude Zaccaria quando profetizza che gli stranieri toccheranno il lembo del mantello di un giudeo per seguirlo perché hanno riconosciuto la presenza di Dio in quel popolo.<sup>24</sup> Ora a seguire l'inviato di quello stesso Dio non c'è più il popolo che *Yhwh* s'era scelto ma un gruppo nuovo costituito di poveri disgraziati, giudei o stranieri poco importa, i quali ne hanno potuto esperire i benefici sulla propria pelle. Invece i capi del popolo lo stanno rinnegando avendogli intentato un processo in cui questi miracolati sono i coraggiosi testimoni di una verità fisica, raccontano fatti concreti, vissuti in prima persona, rispetto ai capi di accusa ideologici impastati di teologia e di legalismi.

<sup>22</sup> Marconi - Scarpa 2002, 44-45.

<sup>23</sup> Non sono infrequenti le esemplificazioni per indicare che il piccolo produce il grande: nella *Lettera di Giacomo* a proposito della lingua domata capace di tenere a freno tutto il corpo si fa riferimento al piccolo morso in grado di tenere a bada la foga del cavallo, o al piccolo timone altrettanto capace di guidare le grandi navi nell'attraversare venti gagliardi, o alla minuscola fiamma che incendia la grande foresta (Gc 3,2-5).

<sup>24</sup> Zac 8,23. Invece κράσπεδον qui non sembra alludere alle frange applicate alla veste (Num 15,38; Dt 22,12) per ricordare l'osservanza della legge. Cf. Gnllka 1990, 500; Luz 2010, 78.



A questa donna, aver toccato il lembo della veste del Nazareno, ha permesso l'arresto del flusso di sangue del quale soffriva da dodici anni (δι' ἑτῶν δώδεκα). La carica simbolica del dodici, forse di derivazione babilonese (simbolo della pienezza dell'anno), inizia presto nella bibbia dal numero dei figli di Giacobbe,<sup>25</sup> eponimi delle tribù che in altrettanti giorni presentano l'offerta all'altare;<sup>26</sup> dodici sono le porte della nuova Gerusalemme,<sup>27</sup> gli apostoli del Cristo,<sup>28</sup> e le stelle sul capo della donna vestita di sole.<sup>29</sup> Dodici sono pure gli uomini che difendono Gesù dall'accusa di essere nato da fornicazione,<sup>30</sup> mentre dieci i nomi di chi l'accusava.<sup>31</sup> Raddoppia il numero le classi dei sacerdoti<sup>32</sup> e i vegliardi dell'Apocalisse seduti su altrettanti scranni<sup>33</sup> mentre di centoquarantaquattromila è la folla dei segnati delle tribù dei figli d'Israele.<sup>34</sup> Completezza ed elezione caratterizzano il numero degli anni della malattia di questa donna, due realtà che si sono incontrate in questa emarginata testimone della messianicità di colui che viene processato.

Dinanzi alla testimonianza esposta in prima persona di chi ha vissuto la malattia sul proprio corpo – e con essa l'impurità e la conseguente emarginazione umiliante – i giudei oppongono ancora una volta l'astrattezza universalistica della legge, in particolare invocano una legge secondo cui la donna non può testimoniare: νόμον ἔχομεν γυναῖκα εἰς μαρτυρίαν μὴ ὑπάγειν. A quale legge alludano è difficile dire perché nei versetti riferiti alla testimonianza il redattore del Deuteronomio non proferisce alcunché a riguardo della testimonianza della donna,<sup>35</sup> però è probabile che ci fosse stato qualche pronuncia-

<sup>25</sup> Gen 35,23-26; 49.

<sup>26</sup> Num 7,10-11.

<sup>27</sup> Ez 48,31-35; Ap 21,13.

<sup>28</sup> Mt 10,2-4; Mc 3,14-19; Lc 6,13-16; At 1,13.

<sup>29</sup> Ap 12,1.

<sup>30</sup> *Act. Pil.* 2,4.5.6; 9,1; 12,1.

<sup>31</sup> *Act. Pil.* 1,1.

<sup>32</sup> 1Cr 24,7-19.

<sup>33</sup> Ap 4,4.10.

<sup>34</sup> Ap 7,4-8.

<sup>35</sup> Dt 19,15.

mento in proposito poiché Giuseppe Flavio attribuendo la frase al codice mosaico, lorché tratta dell'amministrazione della giustizia, scrive: "Non vi sia testimonianza di donne per la leggerezza e temerarietà della loro natura".<sup>36</sup> Le parole che lo storico attribuisce a Mosè suonano lontana eco ai sospetti maturati qualche secolo avanti da Platone il quale concede la testimonianza alla donna solo se libera e abbia più di quarant'anni.<sup>37</sup> È interessante notare che Giuseppe Flavio come Platone alla testimonianza delle donne faccia seguire immediatamente quella degli schiavi. La *Mishna* e il *Talmud* si esprimono non sempre con coerenza: alcuni testi negano che le donne possano testimoniare,<sup>38</sup> in qualche caso invece le ammettono.<sup>39</sup> Ciò rende arduo definire il tempo e la precisione di quella ipotetica legge. Un'altra ipotesi passa per la consuetudine fondata sulla convinzione che le donne siano non autosufficienti per natura – la definizione che ne dà Giuseppe Flavio lo lascia intuire – pertanto la loro testimonianza, proprio perché non autorevole e dunque non degna di fiducia, sarebbe considerata alla stregua delle menzogne o delle false testimonianze severamente proibite.<sup>40</sup> Di qui l'impedimento. Comunque da qualsiasi parte venga la citazione e al di là della legge cui si riferisca, la concezione sottesa all'affermazione dei giudei completa e al tempo stesso spiega l'assunzione simbolica dei dodici anni della malattia che ha colpito l'emorroissa e che ogni mattina viene confermata nella preghiera del maschio il quale benedice Dio perché non l'ha fatto donna.<sup>41</sup>

<sup>36</sup> Ios., *Ant.* 4,8,15.

<sup>37</sup> Plat., *Leg.* 11,937a.

<sup>38</sup> Cf. *mSheb* 4,1; *mRH* 1,8; *bBab.Kam.* 88a.

<sup>39</sup> Cf. *mKet.* 1,1-2,9; *mYeb.* 15,3-16,7.

<sup>40</sup> Dt 5,20; Prov 6,19; 14,5,25; 19,5,9; 21,28; 24,28; 25,18.

<sup>41</sup> Cf. Cipriani 2011, 48-54; Berkovits 1990.



## IX. I TESTIMONI DI ESORCISMI E DI RISURREZIONI (ACT.PIL. 8)

In coda alla processione sfila una moltitudine di persone che, pur non avendo usufruito direttamente dei miracoli, ne sono stati testimoni e ora si presentano assieme per attestare quanto di buono l'imputato ha compiuto. La continuità rispetto a ciò che precede è garantita dai miracoli cui alludono, dagli esorcismi e dalla risurrezione di Lazzaro, dalla ripetizione di ἄλλος, tre dei quali erano già comparsi al c.6 per altrettante testimonianze, dalla presenza di uomini e donne in rappresentanza di tutti coloro che hanno raccontato la loro vicenda e dal verbo κράζειν utilizzato in precedenza per ricordare il grido dell'infermo al passaggio di Gesù e quello della emorroissa che probabilmente da una certa distanza ha dovuto alzare la voce per far sentire la sua testimonianza. Di nuovo rispetto ai precedenti nel nostro passo c'è la testimonianza indiretta: chi parla è stato coinvolto non direttamente dall'azione del taumaturgo mentre si ha l'interlocuzione diretta di Pilato che dal c.5 non era più intervenuto lasciando spazio all'alternarsi dei miracolati.

L'unico versetto di cui è composto il capitolo si apre e si chiude con la presenza di una folla (πλήθος): all'inizio è composta di uomini e donne che si rivolgono a Pilato, alla fine dai giudei cui Pilato indirizza le sue parole. Il tutto si articola in due momenti introdotti entrambi dall'ingresso di una parte di questa moltitudine (ἄλλοι δέ ... ἄλλοι δέ ...) al cui intervento risponde ogni volta Pilato con una domanda, prima ai suoi interlocutori avendo come oggetto i capi giudei (διατί καὶ οἱ διδάσκαλοι ...;), poi si rivolge direttamente agli accusatori e alla massa dei giudei che stavano assistendo al processo (τί θέλετε ...;). Mentre i testimoni rispondono, i capi non proferiscono parola.

καὶ<sup>1</sup> ἄλλοι δέ<sup>2</sup> τινες<sup>3</sup> πλήθος<sup>4</sup> ἀνδρῶν τε<sup>5</sup> καὶ γυναικῶν<sup>6</sup> ἔκραζον λέγο-

<sup>1</sup> BJ omettono.

<sup>2</sup> A omette.

<sup>3</sup> Invece di καὶ ... τινες D ha καὶ ἕτερον, J invece di τινες... λέγοντες ha πολλοὶ ἐκ τοῦ πλήθους τῶν ἰουδαίων μετὰ δακρύων ἐβόων.

<sup>4</sup> C vat omettono πλήθος.

<sup>5</sup> D omette.

<sup>6</sup> BDE ven πλήθος ... γυναικῶν, A ἀπὸ τοῦ πλήθους ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες.

ντες: οὗτος ὁ ἄνθρωπος προφήτης ἐστίν,<sup>7</sup> καὶ τὰ δαιμόνια αὐτῶ ὑποτάσσονται.<sup>8</sup> λέγει ὁ πιλάτος πρὸς τοὺς εἰπόντας<sup>9</sup> αὐτῶ ὅτι τὰ<sup>10</sup> δαιμόνια αὐτῶ ὑποτάσσονται:<sup>11</sup> διατί καὶ οἱ διδάσκαλοι ὑμῶν οὐχ ὑπετάγησαν αὐτῶ; λέγουσιν<sup>12</sup> τῷ πιλάτῳ: οὐκ οἶδαμεν.<sup>13</sup> ἄλλοι δὲ εἶπον<sup>14</sup> ὅτι<sup>15</sup> τὸν λάζαρον<sup>16</sup> τεθνηκότα<sup>17</sup> ἤγειρεν ἐκ τοῦ μνημείου<sup>18</sup> τετραήμερον.<sup>19</sup> ἔντρομος<sup>20</sup> δὲ γενόμενος ὁ ἡγεμῶν<sup>21</sup> λέγει πρὸς ἅπαν<sup>22</sup> τὸ πλῆθος τῶν ἰουδαίων: τί θέλετε<sup>23</sup> ἐκχέειν<sup>24</sup> αἷμα ἀθῶον;<sup>25</sup>

E poi altri ancora, una moltitudine di uomini e donne gridarono dicendo: “Quest’uomo è un profeta! Anche i demoni a lui si sottomettono”. Domanda Pilato a costoro che gli dicevano che i demoni si sottomettono a lui: “Perché anche i vostri maestri non si sottomettono a lui?”. Rispondono a Pilato: “Non sappiamo”. Altri affermarono pure che ha fatto risorgere dal sepolcro Lazzaro morto da quattro giorni. Allora (divenuto) spaventato il procuratore dice a tutta la folla dei giudei: “Perché volete versare sangue innocente?”.

<sup>7</sup> E substituisce προφήτης ἐστίν con δίκαιος ἦν.

<sup>8</sup> AB, J aggiunge καὶ πᾶν πάθος, CE hanno ὑποτάσσεται.

<sup>9</sup> E legge πάντας e omette αὐτῶ successivo, J premette τοὺς ἰουδαίους e omette αὐτῶ ὅτι ma aggiunge καί.

<sup>10</sup> B omette l’articolo τὰ.

<sup>11</sup> J aggiunge καὶ πᾶν πάθος, AC omettono λέγει ... ὑποτάσσονται.

<sup>12</sup> J premette οὐτοί e omette τῷ πιλάτῳ.

<sup>13</sup> BC διατί ... ὑπετάγησαν [C ὑποτάσσονται] ... οἶδαμεν, A καὶ διατί οἱ διδάσκαλοι ἡμῶν οὐχ ὑπετάγησαν αὐτῶ, ἡμεῖς οὐκ οἶδαμεν: αὐτοὶ ὄψονται, J ἡμεῖς οἶδαμεν.

<sup>14</sup> B, A ἄλλοι δὲ τινὲς τῶν ἰουδαίων ἔλεγον, C ἄλλος δὲ εἶπε, J omette.

<sup>15</sup> A vat omettono, J aggiunge καί.

<sup>16</sup> A λάζαρον τίνα.

<sup>17</sup> A τεθνηῶτα, C dopo μνημείου, J omette.

<sup>18</sup> A ἐκ νεκρῶν.

<sup>19</sup> C legge τετραήμερον dopo λάζαρον, J τετραήμερον ἐκ τοῦ μνημείου, B corpi omettono.

<sup>20</sup> J ἔμφοβος.

<sup>21</sup> AJ ὁ πιλάτος.

<sup>22</sup> B πᾶν, J omette.

<sup>23</sup> B βούλεσθε.

<sup>24</sup> AJ ἐκχέαι.

<sup>25</sup> J aggiunge ἀδικῶς.

Il primo gruppo di coloro che si relazionano con il prefetto romano, in continuità con i precedenti suggerisce il καὶ ἄλλοι iniziale, è una moltitudine di uomini e donne (πλήθος ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν) che probabilmente, come l'emorroissa, sta distante dalla postazione ove è allocato Pilato per cui se vuole essere ascoltata non può non gridare (ἔκραζον). Il fatto di specificare che si tratti di una folla composta di entrambi i sessi probabilmente serve a contestare la presunta universalità vantata dai capi per la loro posizione accusatoria, nonché il divieto della testimonianza alle donne: il popolo è più saggio della stessa legge.

Il contenuto del grido è composto di due affermazioni tratte da altrettante fonti. La prima che definisce l'imputato un profeta (οὗτος ὁ ἄνθρωπος προφήτης ἐστίν) proviene dai primi due sinottici in cui, oltre ad essere le folle a riconoscerlo tale, sono presenti pure quasi tutti gli elementi linguistici della nostra frase compresa di introduzione: da Mc 6,15 assume ἄλλοι δὲ (ἔλεγον) ... προφήτης, da Mt 21,11 (οἱ δὲ ὄχλοι ἔλεγον) οὗτός ἐστιν ... προφήτης. A cosa si riferiscano, se al profeta escatologico promesso da Dt 18,15.18-19,<sup>26</sup> o a un profeta comune,<sup>27</sup> come qualche studioso recente è propenso a indirizzarsi,<sup>28</sup> ciò non toglie che la riscrittura del redattore nostro ne alluda, dopo averne accarezzato l'idea con la serie dei miracolati presentatisi a testimoniare e il prosieguo della notizia sui demoni sottomessi. La seconda testimonianza riguarda proprio i demoni: καὶ τὰ δαιμόνια αὐτῷ ὑποτάσσονται. Quanto ora viene offerto come deposizione a favore dell'imputato, all'inizio del processo era stata una delle accuse mossegli contro (ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια, καὶ πάντα αὐτῷ ὑποτάσσεται).<sup>29</sup> Se nelle motivazioni risiede la chiave di tanta ambiguità ermeneutica, nel nostro passo risuona pure l'eco delle parole dei discepoli rivolte al maestro nel dettato lucano: "Signore, anche i demoni si sottomettono a noi nel tuo nome (κύριε καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεται ἡμῖν ἐν τῷ

<sup>26</sup> Cf. anche Num 12,6. L'attesa del messia profetico è testimoniata pure dalla comunità di Qumran (IQS 9,10-11), presumibilmente basata sugli stessi versetti del Dt 18,15.18-19 (cf. 4QTest 1-8). Cf. Yabro-Collins 2018, 127-139.

<sup>27</sup> Mt 14,5; 16,15; 21,26.46.

<sup>28</sup> Cf. Pesch 1980, 522-523.

<sup>29</sup> Act.Pil. 1,1.

ὀνόματί σου)”.<sup>30</sup> Con la venuta di Gesù, ribadisce il redattore nostro, le forze demoniache non hanno più potere. Quanto ha colto bene per farne oggetto di narrazione (e di successo) la letteratura posteriore, soprattutto apocrifia,<sup>31</sup> non sono riusciti i capi giudei.

Dinanzi ai riconoscimenti gridati, in particolare dall’ultimo cui fa diretto riferimento, Pilato addiviene a una domanda logica. Prima però di arrivare all’interrogativo è necessario prestare attenzione alla distinzione che il redattore opera tra chi l’ha definito un profeta e coloro i quali ne proclamano la potenza tanto che i demoni gli sono sottomessi: per indicare questo ipotetico secondo gruppo di persone viene ulteriormente ripetuto che i demoni gli sono sottomessi (λέγει ὁ πιλάτος πρὸς τοὺς εἰπόντας αὐτῷ ὅτι τὰ δαιμόνια αὐτῷ ὑποτάσσονται). Il testo in precedenza non aveva attribuito le qualifiche a due gruppi distinti di persone, ma ad un unico gruppo. Non è improbabile che il redattore sia interessato a unire il prosiegua del discorso solo con l’ultima qualifica attraverso la quale poter operare un confronto tra i demoni i quali, benché demoni, tuttavia si sottomettono a Gesù, e i maestri giudei che invece non si sottomettono: il confronto era sufficientemente chiaro senza la ripetizione; ora con il parallelismo (A=A1) che sottolinea il primo termine di paragone diventa palese (A. καὶ τὰ δαιμόνια αὐτῷ ὑποτάσσονται = A1. τὰ δαιμόνια αὐτῷ ὑποτάσσονται // B. διατί καὶ οἱ διδάσκαλοι ὑμῶν οὐχ ὑπετάγησαν αὐτῷ;) e l’interrogativo, pur non essendo retorico, si propone come risposta prima di essere domanda: i secondi sono peggiori dei primi, i maestri dei giudei sono nemici di Dio più degli stessi demoni. L’anti-giudaismo tracima, chi redige ne lascia cadere a manciate tra le vicende narrate, però senza coinvolgere i testimoni dalle cui labbra escono solo le lodi al taumaturgo e il racconto dei benefici ricevuti, ma non giudizi nei confronti dei suoi oppositori. Alla domanda del prefetto discretamente si limitano a οὐκ οἶδαμεν: che si esprimano così per timore dei capi, alla stregua dei genitori del cieco nato, o per altro è difficile dire, ma non è improbabile che il redattore abbia avu-

<sup>30</sup> Lc 10,17.

<sup>31</sup> Per il Bovon (2007, 76) tale convinzione ha trovato lo sviluppo narrativo nella letteratura apocrifia.

to sotto gli occhi il dettato giovanneo in cui l'espressione ricorre in abbondanza.<sup>32</sup>

Ultima attestazione è quella che prevede la superiorità di Gesù pure sulla morte. Non è improbabile che la costruzione segua un ordine crescente rispetto ai nemici dell'uomo: la malattia fisica, l'impurità, i demoni, la morte. "L'ultimo nemico ad essere distrutto sarà la morte" scriveva Paolo ai cristiani di Corinto.<sup>33</sup> Il nostro l'ha preso alla lettera nel disporre i testimoni della difesa nel processo intentato a Gesù: sottomesso il diavolo che aveva potere sulla morte,<sup>34</sup> di conseguenza viene sconfitto pure ciò su cui aveva potere.<sup>35</sup> A dimostrazione di questa ultima vittoria, e quindi del potere di tale personaggio che ha in mano le stesse chiavi della morte,<sup>36</sup> viene riportata da un altro gruppo di testimoni (ἄλλοι) la vicenda della risurrezione di Lazzaro. Riassunta in termini essenziali l'intera vicenda (τὸν λάζαρον τεθνηκότα ἤγειρεν ἐκ τοῦ μνημείου τετραήμερον), dei quarantaquattro versetti giovannei<sup>37</sup> la descrizione nostra conserva il nome del defunto, il participio perfetto di θνήσκω e parte della risposta di Marta, la sorella del morto, alla richiesta del Nazareno di togliere la pietra: "Signore già puzza poiché è di quattro giorni (τεταρταῖος)". La velata opposizione al comando di Gesù<sup>38</sup> che all'origine evidenziava un aspetto dell'identità della donna,<sup>39</sup> qui diventa semplice comunicazione per confermare l'avvenuta morte. Cambia invece il vocabolario della risurrezione, ἀνίστημι,<sup>40</sup> sostituito da ἐγείρω,<sup>41</sup> usato dallo stesso evan-

<sup>32</sup> Gv 9,21.21.29; 14,5; 16,18; 20,2.

<sup>33</sup> 1Cor 15,26.

<sup>34</sup> Eb 2,14.

<sup>35</sup> 2Tim 1,10.

<sup>36</sup> Ap 1,18.

<sup>37</sup> Gv 11,1-44.

<sup>38</sup> La risposta di Marta, non interpellata direttamente essendo il comando di Gesù rivolto a un plurale ("togliete la pietra"), s'inscrive nei doveri dei famigliari del defunto.

<sup>39</sup> Marconi 2018, 99-110.

<sup>40</sup> Gv 11,23-25.

<sup>41</sup> Utilizzato sia per i miracoli che per la risurrezione dei morti (Mt 10,8; 11,5; 14,2; 27,52; Mc 6,14.16; 12,26; Lc 9,7; 20,37; Gv 5,21), compresa quella di Gesù (Mt 16,22; 17,9.23; 20,19; 26,32; 27,63.64; 28,6.7; Mc 14,28; 16,6; Lc 9,22; 24,6.34; Gv 2,19.20.22).



gelista sempre a proposito del betanita qualche versetto dopo, lorché “Gesù andò a Betania dove si trovava Lazzaro che aveva risuscitato (ἤγειρεν) dai morti”.<sup>42</sup> A sottolineare maggiormente la realtà fisica della morte il redattore nostro aggiunge il luogo donde viene fatto alzare il defunto (ἐκ τοῦ μνημείου) che prende da alcuni versetti ancora più avanti in cui si dice che al Nazareno va incontro la folla che stava con lui “quando chiamò Lazzaro dal sepolcro e lo risuscitò dai morti”.<sup>43</sup>

Dinanzi a quest’ultima testimonianza relativa alla resurrezione di un morto il prefetto si spaventa di nuovo, come era già accaduto alla vista delle insegne che si sono piegate al passaggio di Gesù nonostante fossero tenute da uomini scelti dai giudei<sup>44</sup> e come accadrà in seguito quando la folla dichiarerà di avere per re Cesare e non Gesù il quale era già stato cercato da Erode per essere ucciso poiché, nato da poco, vennero saggi dall’oriente ad adorarlo.<sup>45</sup> Rispetto alle altre due presenze qui invece di ἔμφοβος/φοβέω lo spavento viene designato con ἔντρομος, un vocabolo raro nel NT: delle tre presenze due indicano lo spavento di Mosè dinanzi alla voce e alla presenza di Dio<sup>46</sup> e nell’altra è il carceriere di Paolo e Sila che, spaventato, si getta ai piedi dei due prigionieri.<sup>47</sup> In quest’ultima citazione (ἔντρομος γενόμενος) la costruzione è simile alla nostra (ἔντρομος δὲ γενόμενος ὁ ἡγεμῶν) che invece sembra derivare l’espressione dal discorso di Stefano (ἔντρομος δὲ γενόμενος μωϋσῆς). Comunque nei tre casi lo spavento è causato dalla presenza del divino che irrompe nella storia personale per cui chi ne è stato coinvolto non può fare a meno di spaventarsi. Perciò stesso la paura di Pilato più che dalle folle sembra dettata dalla presenza di una figura divina che a breve si sentirà costretto dover condannare a morte. Non è un caso che ad ogni spavento del prefetto sia seguita una dichiarazione di innocenza dell’imputato: la prima vol-

<sup>42</sup> Gv 12,1.

<sup>43</sup> Gv 12,17: ὅτε τὸν λάζαρον ἐφώνησεν ἐκ τοῦ μνημείου καὶ ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.

<sup>44</sup> Act.Pil. 2,1 ἔμφοβος γενόμενος.

<sup>45</sup> Act.Pil. 9,4: ἐφοβήθη.

<sup>46</sup> At 7,32; Eb 12,21.

<sup>47</sup> At 16,39.

ta è stata la moglie a inviargli un messaggio in cui dichiarava “giusto” quell’uomo che stava processando, nell’ultima il prefetto si dichiarerà “innocente del sangue di questo giusto”, nel testo nostro chiede a tutta la folla dei giudei (λέγει πρὸς ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν ἰουδαίων) il motivo per cui vogliono “versare sangue innocente” (τί θέλετε ἐκχέειν αἷμα ἀθῶον;).

Nel NT dell’aggettivo ἀθῶος si contano solo due presenze, entrambe nel racconto della passione del primo evangelista: la prima volta è riferito al sangue ed è Giuda a confessare di aver peccato “perché ho tradito sangue innocente (αἷμα ἀθῶον)”;<sup>48</sup> nella seconda è lo stesso Pilato a dichiararsi “innocente di questo sangue (ἀθῶος ... ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου)”.<sup>49</sup> Innocente qui non è il sangue ma il prefetto che si dichiara tale nei confronti del sangue che viene versato, mentre il primo caso sembra rispondente al modello del passo nostro. La domanda del prefetto mette la folla dei giudei sullo stesso piano di Giuda: la richiesta della pena di morte equivale allo stesso peccato del traditore, e come Giuda pure loro versano sangue innocente.

<sup>48</sup> Mt 27,4.

<sup>49</sup> Mt 27,24.



## X. LA CONDANNA (ACT.PIL. 9)

Dopo aver rivolto alla folla dei giudei le stesse parole che Giuda indirizza a chi ha venduto il Nazareno il redattore cerca di salvare Pilato dall'accusa di vigliaccheria: d'altronde il giudice è lui e la sentenza rientra nelle sue responsabilità. Il tragitto per evitare che le parole indirizzate ai giudei gli si rivoltino contro glielo indicano gli stessi quando riconoscono in Cesare il loro re: il trasferimento del processo sul piano politico se da una parte spaventa Pilato dall'altra lo tira fuori dai guai. Sebbene pure l'accusa di lesa maestà dovesse necessitare di reati concreti, attentati, uccisioni, sedizioni e quant'altro, tuttavia era più facile trovarvi un varco per soddisfare la folla e placare il tumulto: la scelta tra Gesù e Barabba conferma l'indirizzo politico che ha preso il processo. Probabilmente non è nelle corde del governatore – forse manco in quelle del redattore – rendersi conto di aver imboccato “via della commistione” dove da tempo si trovavano i capi giudei ai quali era stato imputato di addurre accuse di natura religiosa, estranee al diritto romano che teneva distinto il piano giuridico da quello religioso. Nel caso specifico invece non veniva separato il piano politico da quello giuridico: là, come qui, il problema però è allocato all'origine, là nel fatto che a Dio avevano affidato pure il compito del legislatore, qui la causa è riposta nel doppio ruolo del prefetto, quello di essere giudice e amministratore.

### 1. Barabba (v.1)

Pilato sta cedendo alla pressione della folla. Si rende conto di non riuscire più a tenere a bada il tumulto perciò cerca comprensione in coloro che avevano rappresentato la difesa con una domanda con cui, più che voler conoscere il loro parere sul da farsi, cerca di giustificarsi per quanto dovrà decidere suo malgrado. Già di per sé è paradossale che il giudice, chiamato ad essere imparziale, chieda alla difesa come comportarsi in merito alla sentenza da emettere; poi che tenga conto delle grida della folla e non del proprio convincimento fondato sulle prove circa la colpevolezza o l'innocenza dell'imputato, che si preoccupi di convincere la folla circa l'innocenza del Nazareno e infine che

proponga alla folla una scelta tra un criminale accusato di omicidio e condannato – perché non ancora giustiziato? – e un imputato verso cui ancora non ha emesso la sentenza. Questi atteggiamenti pertengono al politico e all'amministratore cui sta a cuore l'ordine pubblico, non al giudice che dovrebbe preoccuparsi di null'altro se non che sia fatta giustizia.

καὶ προσκαλεσάμενος<sup>1</sup> τὸν νικόδημον<sup>2</sup> καὶ τοὺς δώδεκα ἄνδρας τοὺς εἰπόντας ὅτι οὐ γεγέννηται<sup>3</sup> ἐκ πορνείας,<sup>4</sup> λέγει αὐτοῖς<sup>5</sup> τί ποιήσω ὅτι στάσις<sup>6</sup> γίνεται<sup>7</sup> ἐν τῷ λαῷ<sup>8</sup>. λέγουσιν αὐτῷ<sup>9</sup> ἡμεῖς οὐκ οἶδαμεν· αὐτοὶ ὄψονται. πάλιν<sup>10</sup> ὁ πιλάτος προσκαλεσάμενος ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν ἰουδαίων λέγει,<sup>11</sup> οἴδατε ὅτε<sup>12</sup> συνήθεια ἡμῖν<sup>13</sup> ἐστὶν κατὰ ἑορτήν<sup>14</sup> τῶν ἀζύμων<sup>15</sup> ἓνα ἀπολύειν ὑμῖν δέσμιον.<sup>16</sup> ἔχω ἓνα κατάδικον δέσμιον ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ φονεῖαν λεγόμενον βαραββᾶν<sup>17</sup> καὶ τοῦτον τὸν στήκοντα<sup>18</sup> κατενώπι-

<sup>1</sup> B aggiunge ὁ ἡγεμών, lat copt *Pilatus*.

<sup>2</sup> J premette κατ'ἰδίαν e omette τόν.

<sup>3</sup> J invece di ὅτι οὐ γεγέννηται ha μὴ γεγενῆσθαι αὐτόν.

<sup>4</sup> A(ommette ἄνδρας)B lat copt τὸν νικόδημον... ἐκ πορνείας, C omette.

<sup>5</sup> J φησί omette αὐτοῖς.

<sup>6</sup> J μεγάλη διάστασις.

<sup>7</sup> A ἐστίν.

<sup>8</sup> B omette.

<sup>9</sup> J οἱ δὲ λέγουσιν.

<sup>10</sup> A omette, C premette καί, J προσκαλεσάμενος πάλιν ὁ πιλάτος.

<sup>11</sup> C ὁ πιλάτος ... λέγει, J aggiunge αὐτοῖς, B pone ὁ πιλάτος davanti a λέγει, A λέγει ὁ πιλάτος παντὶ τῷ πλήθει τῶν ἰουδαίων.

<sup>12</sup> J ὅτι ἢ.

<sup>13</sup> A omette il pronome, J ὑμῖν.

<sup>14</sup> A ἐν τῇ ἑορτῇ.

<sup>15</sup> B omette.

<sup>16</sup> J ἀπολύεσθαι τῶν δεσμίων.

<sup>17</sup> C ἔχω ... βαραββᾶν, B ἔχω δὲ ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ φονεῖαν τοῦτον λεγόμενον βαραββᾶν, A ἔχω δὲ καταδίκους ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ, ἐν οἷς καὶ φονεῖα τὸν βαραββᾶν, J ἔχω οὖν δέσμιον κατάδικον τὸν λεγόμενον βαραββᾶν.

<sup>18</sup> B, C τούτων ἐστηκότων, J ἐστῶτα.

ον<sup>19</sup> ὑμῶν<sup>20</sup> τὸν ἰησοῦν,<sup>21</sup> εἰς ὃν<sup>22</sup> οὐδεμίαν<sup>23</sup> αἰτίαν εὐρίσκω ἐν αὐτῷ.<sup>24</sup> τίνα θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν;<sup>25</sup> οἱ δὲ κράζουσιν<sup>26</sup> βαραββάν.<sup>27</sup> λέγει<sup>28</sup> αὐτοῖς ὁ<sup>29</sup> πιλάτος<sup>30</sup> τί οὖν ποιήσω<sup>31</sup> ἰησοῦν, τὸν λεγόμενον χριστόν. λέγουσιν οἱ ἰουδαῖοι<sup>32</sup> σταυρωθήτω. τινὲς δὲ τῶν ἰουδαίων ἀπεκρίθησαν<sup>33</sup> οὐκ<sup>34</sup> εἶ<sup>35</sup> φίλος τοῦ καίσαρος, ἐὰν τοῦτον ἀπολύσεις,<sup>36</sup> ὅτι εἶπεν ἑαυτὸν υἱὸν θεοῦ καὶ βασιλέα· θέλεις οὖν τοῦτον βασιλέα καὶ οὐ καίσαρα<sup>37, 38</sup>.

E avendo chiamato Nicodemo e i dodici (uomini) che avevano detto che non era nato da fornicazione, dice loro: “cosa devo fare, poiché sta acca-

<sup>19</sup> B, C κατὰ πρόσωπον.

<sup>20</sup> BC ἡμῶν.

<sup>21</sup> J τὸν λεγόμενον χριστόν.

<sup>22</sup> C ἴσον, B ῶ.

<sup>23</sup> BC οὔτε μίαν.

<sup>24</sup> A invece di καὶ τοῦτον ... ἐν αὐτῷ ha τοῦτον οὖν τὸν ἰστάμενον ἐνώπιον ὑμῶν ἰησοῦν βούλομαι, ἀπολύσαι διὰ τὸ μὴ εὐρίσκειν με αἰτίαν ἐν αὐτῷ.

<sup>25</sup> BC τίνα ... ὑμῖν, J ποῖον οὖν θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν, A τίνα τοίνου θέλετε ἀπολύσω.

<sup>26</sup> C, A οἱ δὲ λέγουσιν, B κράζουσιν οἱ ἰουδαῖοι, J οἱ δὲ ἠτήσαντο.

<sup>27</sup> BJ τὸν βαραββάν.

<sup>28</sup> C premette καί, J riassume λέγει ... ἀπεκρίθησαν con τὸν δὲ ἰησοῦν ἔλεγον σταυρωθήτω ἕτεροι τῶν ἰουδαίων ἔλεγον.

<sup>29</sup> C omette l'articolo.

<sup>30</sup> BC premettono αὐτοῖς.

<sup>31</sup> B ποιήσωμεν.

<sup>32</sup> C omette οἱ ἰουδαῖοι, lat *dicunt omnes*.

<sup>33</sup> A τινὲς ... ἀπεκρίθησαν, B ἕτεροι δὲ ἔλεγον, C ἕτερος δὲ τῶν ἰουδαίων ἔλεγε πρὸς τὸν πιλάτον.

<sup>34</sup> C premette τάχα.

<sup>35</sup> B ἦν.

<sup>36</sup> B lat, J οὐ σταυρώσης, A ἐὰν σταυρώσης αὐτόν, C omette.

<sup>37</sup> C, J τάχα τοῦτον εἶναι θέλεις βασιλέα καὶ οὐ καίσαρα, B ὅτι εἶπεν ἑαυτὸν τὸν υἱὸν θεοῦ καὶ βασιλέα εἶναι καὶ οὐ καίσαρα, A ἀλλὰ σὺ τάχα τοῦτον θέλεις εἶναι βασιλέα οὐχὶ δὲ τὸν καίσαρα.

<sup>38</sup> D ἀνέστη οὖν ὁ πιλάτος καὶ ἐξῆλθεν ἔξω τοῦ πραιτωρίου καὶ λέγει τοῖς ἰουδαίοις· μάρτυραν ἔχω τὸν ἥλιον ὅτι οὐδεμίαν αἰτίαν εὐρίσκω ἐν αὐτῷ. στάσεως οὖν πολλῆς γεναμένης, ἔκραζαν οἱ ἰουδαῖοι λέγοντες· ἐὰν τοῦτον ἀπολύσης, οὐκ εἶ φίλος τοῦ καίσαρος. πᾶς γὰρ ὁ βασιλέα ἑαυτὸν ποιῶν ἀντιλέγει τῷ καίσαρι.

dendo una sommossa in mezzo al popolo”. Gli rispondono: “noi non sappiamo: vedranno loro stessi”. Di nuovo Pilato avendo chiamato tutta la moltitudine dei giudei dice: “sapete che è nostra consuetudine per la festa degli azzimi rilasciarvi un prigioniero. Ho un assassino condannato incatenato nella prigione di nome Barabba e questo che sta di fronte a voi Gesù, nel quale non trovo alcuna colpa in lui. Chi volete che vi rilasci?”. Quelli gridano: “Barabba”. Dice a loro Pilato: “cosa dunque farò di Gesù, detto Cristo?”. Dicono i giudei: “sia crocifisso”. Alcuni dei giudei risposero: “non (sei) amico di Cesare, se rilasci costui, poiché ha detto di sé (di essere) figlio di Dio e re: vuoi dunque lui re e non Cesare”.

La convocazione dei testimoni della difesa – Nicodemo e i dodici che avevano sostenuto l'imputato non essere nato da fornicazione – assente nel Parigino 770 è da intendere come una lezione più facile perché rende meno insicuro il giudice e più credibile la procedura processuale. Se letta dalla parte del giudice tende a coinvolgere indirettamente nel giudizio coloro che avevano testimoniato a favore del Nazareno facendo prendere atto della necessità di condannare l'imputato, benché lo ritenesse innocente, per evitare una sommossa con conseguente spargimento di sangue. Il fatto di convocare solo coloro che si erano levati a difesa dell'imputato, se indirizza già la conclusione del processo, apre una pagina sulla doppiezza del giudice che si vede costretto a comportarsi pure da amministratore oltre che da giudice e sulle scuse in qualche modo porte alla parte lesa che Pilato ritiene essere nel giusto e nella quale lui stesso si ritrova. Non aver convocato pure i miracolati che hanno preso la parola lascia aperto un interrogativo la cui risposta non è semplice, né univoca: forse perché erano in mezzo alla folla, tant'è che alcuni dovettero gridare, per cui non era facile da convocare; forse perché non erano personaggi di riguardo come quelli indicati col nome proprio (sebbene di Berenice lo si dica); o perché il giudice non ritiene reato la guarigione benché operata di sabato in violazione delle norme giudaiche (ma quale reato configurava essere nato da fornicazione se non una vergogna sociale per la mentalità ebraica?); o forse perché da poco comparsi sulla scena; o altro ancora ... o probabilmente perché di letteratura trattasi.

Le parole di Pilato rivolte ai convocati iniziano con un'interrogativa cui la critica moderna non mette il punto adeguato perché è tale solo formalmente: la domanda è retorica e la spiegazione che segue sposta

l'attenzione dagli eventuali crimini commessi dall'imputato alla reazione della folla della quale sembra unicamente preoccuparsi il giudice (ὅτι στάσις γίνεται ἐν τῷ λαῷ). L'uso del futuro per la forma deliberativa della domanda è comune, però il più delle volte l'interrogativo è reale,<sup>39</sup> come è reale quello identico rivolto sempre da Pilato alla folla appena dopo. Anche se le domande usano la stessa forma (τί ποιήσω) non suonano le medesime note, così come differiscono le risposte.

La risposta di Nicodemo e dei dodici è composta di due frasi: nella prima (ἡμεῖς οὐκ οἶδαμεν) denunciano le proprie incompetenze su quanto non spetta a loro decidere ma al giudice, nella seconda, però, onde evitare di far ricadere l'intera responsabilità sul governatore, o forse cercando in qualche modo di ingraziarselo, o addirittura di deresponsabilizzarlo, chiamano in causa i giudei per attribuire loro, sebbene indirettamente, la colpa della eventuale condanna dell'imputato. Nella prima frase Nicodemo e i dodici non osano tirare le conseguenze di quel che finora avevano sostenuto: alla domanda circa il da farsi del giudice, avendo difeso Gesù fino a quel punto, era logico rispondere che doveva assolverlo. Ma se l'avessero detto e poi il giudice non l'avesse assolto avrebbero messo Pilato contro chi difendeva Gesù, pertanto non lo dicono: difficile pensare che preferiscano lavarsene le mani, come per altro farà Pilato; piuttosto è da immaginare una forma di rispetto nei confronti del giudice, di delicata non ingerenza in quel che compete esclusivamente al prefetto, forse dettata pure dal vago sapore retorico dell'interrogativa. Cionondimeno nell'οὐκ οἶδαμεν dei nostri si sente l'eco di non pochi passi neotestamentari, soprattutto giovannei<sup>40</sup> che, al di là della presunta o reale ignoranza, offre una certa continuità con la trama evangelica. Nella seconda frase i nostri adoperano la stessa espressione che a Pilato aveva dato Gesù (αὐτοὶ ὄψονται): come in *Act.Pil.* 2,2 l'uso del verbo ὄρᾶω pure qui ha un valore etico/riflessivo ("se la vedranno loro") nel senso che dovranno rispondere delle accuse che hanno proferito. In tal modo il redattore si propone di ottenere almeno due risultati: ripetendo alla lettera le parole del Maestro, Nicodemo e i dodici si

<sup>39</sup> Mt 19,16; 20,32; Mc 10,17.36; At 22,10; cf. Blass – Debrunner – Rehkopf 1982, 366.

<sup>40</sup> Gv 9,21.21.29; 14,5; 16,18; 20,2; Mc 11,33; Mt 21,27; At 7,40; Rm 8,20.



comportano come autentici discepoli e al contempo sottraggono al giudice la responsabilità della condanna attribuendola ai giudei. Ma c'è pure un ulteriore passaggio: parole analoghe (ὕμεις ὄψεσθε) all'indirizzo dei giudei in origine furono messe sulle labbra del Pilato matteo mentre davanti alla folla si lava le mani:<sup>41</sup> c'è una forma di solidarietà tra il prefetto romano, Gesù e i suoi difensori, una specie di filo rosso che li unisce attorno alle responsabilità dei giudei per la condanna del Nazareno.

Naturalmente Pilato non si lascia sfuggire l'opportunità offertagli per convocare di nuovo (πάλιν) i giudei, addirittura allargando la platea a tutto il popolo dei giudei (ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν ἰουδαίων): nel caso specifico πλῆθος che significa "pienezza" oltre al valore traslato di "folla", "moltitudine", potrebbe indicare il "popolo" e ἅπαν che lo precede ha il solo scopo di aggiungere enfasi. Rivolgendosi a tutta quella moltitudine Pilato chiede ancora una volta di recedere dalle accuse nei confronti dell'imputato nel quale lui non trova alcuna colpa: sia l'avverbio che l'aggettivo palesano ulteriormente quanto al prefetto stia a cuore la liberazione di Gesù. Tale preoccupazione, da cogliere più sulla penna del redattore che nella mente del governatore, viene comunque a confermare il reiterato tentativo del giudice di assolvere l'imputato nonché, indirettamente, l'ultima affermazione della difesa che attribuiva la responsabilità ai giudei. L'intervento del prefetto è un discorso breve, incentrato su tre concetti fondamentali e concluso con una domanda. Anzitutto ricorda la consuetudine di rilasciare un prigioniero per la festa di pasqua, poi afferma che ha un prigioniero in galera, infine chiede al popolo chi vuole sia liberato Barabba o Gesù nelle cui presentazioni il redattore è palesamente sbilanciato: Barabba viene descritto con un accumulo di quattro vocaboli per sottolineare la colpevolezza e la negatività del personaggio contro due vocaboli neutri per indicare Gesù di cui si dice l'innocenza. Prima ancora però di decidere da che parte schierarsi, le parole di Pilato suppongono una serie di fatti non del tutto chiari, anzi qualcuno addirittura contestati da quanto fin qui riferito: che Gesù sia un prigioniero al pari di Barabba già condannato per omicidio, che un prigioniero politico accusato

<sup>41</sup> Mt 27,24.

e condannato per omicidio rientri nel novero di coloro che possono ottenere la grazia e la libertà per una festa religiosa locale, e infine che le esecuzioni capitali non fossero eseguite immediatamente dopo che è stata emessa la sentenza di condanna. Il primo dei dati supposti è che Gesù fosse un prigioniero. Però non era stato affermato. Ma se Gesù non fosse stato un prigioniero Pilato offrendo di liberare un prigioniero avrebbe chiesto ai giudei di liberare solo Barabba perché tra i due solo lui sarebbe stato prigioniero, tuttavia ciò contraddice le parole che seguono (ἐἰς ὃν οὐδεμίαν αἰτίαν εὐρίσκω ἐν αὐτῷ) e tutto l'atteggiamento tenuto fin qui dal giudice; pertanto si deve supporre che pure l'imputato sia da considerarsi un prigioniero. Però ciò non coincide con quanto riportato da *Act.Pil.* 1,2 in cui il cursore va a prendere Gesù senza dire che sia in prigione e, riconosciuto, lo prega di seguirlo, avendogli addirittura steso per terra un suo indumento. Il contrasto dal punto di vista logico trova una sua composizione in una prospettiva scenica. Nel c.1 il cursore esce dalla scena e rientra con l'imputato: dove l'abbia preso non viene detto, per cui si suppone non sia importante. Nel passo nostro invece è importante che sia prigioniero per reggere il confronto con Barabba e permettere ai giudei di scegliere tra i due quest'ultimo nonostante le pesanti accuse per le quali difficilmente un prefetto romano avrebbe potuto concedere la grazia.<sup>42</sup>

È il secondo dato supposto che lascia non poco perplesso il lettore, però in discreta sintonia con il dettato evangelico.<sup>43</sup> Sebbene la scena sia riportata da tutti e quattro i racconti canonici ancora una volta il redattore sembra voler assumere il quarto vangelo come modello di riferimento, l'unico in cui con il discorso diretto e parte dello stesso vocabolario Pilato mentova al popolo l'usanza di liberare un prigioniero (ἔστιν δὲ συνήθεια ὑμῖν ἡμῖν ἵνα ἓνα ἀπολύσω ὑμῖν ἐν τῷ πάσχα) e conferma che nell'imputato non trova alcuna colpa (οὐδεμίαν εὐρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν) sebbene il prefetto giovanneo non proponga al popolo la scelta tra Gesù e Barabba ma chieda solo se vogliono che li-

<sup>42</sup> Justin., *C.I.* 9,47,12. Cf. n. 51, p. 21.

<sup>43</sup> Mc 15,6-14; Mt 27,15-17; Lc 23,18-19; Gv 18,39-40.

beri il re dei giudei.<sup>44</sup> Invece solo nel primo vangelo viene proposta la scelta tra i due con le stesse parole adoperate dal redattore nostro,<sup>45</sup> mentre Mc offre maggiori precisazioni su Barabba assieme a una parte del lessico.<sup>46</sup> Da tali contatti non si ha difficoltà a immaginare il redattore nostro impegnato in una sintesi in cui mischia riferimenti giovannei a quelli sinottici purché contribuiscano alla sua costruzione scenica: l'ampliamento del discorso diretto alla tradizione di liberare un prigioniero per la festa di pasqua pertiene alla teatralità che si nutre della parte dialogica, mentre l'informazione marciiana dell'omicidio commesso da Barabba in una rivolta serve a enfatizzare la distanza tra l'innocenza del condannato e la colpa di colui che sarà liberato, contrasto ulteriormente affermato dalle parole di Pilato raccolte da Giovanni: "non trovo alcuna colpa in lui". Pure nella costruzione del piccolo discorso del prefetto, tolti il cappello e la coda costituiti rispettivamente dal ricordo della consuetudine e dalla domanda, si hanno due figure antitetiche (ἕνα ... τοῦτον): della prima, il cui ritratto si conclude con il nome (λεγόμενον βαραββᾶν), si dice essere un assassino, già condannato per omicidio e in prigione (κατάδικον δέσμιον ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ φονέα); della seconda, che si trova dinanzi a coloro cui il prefetto si rivolge (τὸν στήκοντα κατενώπιον ὑμῶν), il ritratto inizia con il nome (τὸν ἰησοῦν) e nei confronti del quale il giudice non trova colpa alcuna (ὄν οὐδεμίαν αἰτίαν εὕρισκω ἐν αὐτῷ). I nomi dei due s'accostano per tenere distanti oltre che giuridicamente pure graficamente le rispettive situazioni.

Ai margini di questo confronto se ne gioca un altro tra i rispettivi sostenitori. Nell'ingresso del discorso in cui si mentova la consuetudine di liberare un prigioniero per la festa degli azzimi, il prefetto fa

<sup>44</sup> Gv 18,38-40: "... uscì di nuovo verso i Giudei e disse loro: 'Io non trovo colpa in lui. Ma voi avete l'usanza che io vi liberi uno per la Pasqua; volete dunque che vi liberi il re dei Giudei?'. Allora gridarono di nuovo: 'Non costui, ma Barabba!'. Ora, Barabba era un ladrone".

<sup>45</sup> Mt 27,17: "... εἶπεν αὐτοῖς ὁ πιλᾶτος: τίνα θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν βαραββᾶν ἢ ἰησοῦν τὸν λεγόμενον χριστόν;

<sup>46</sup> Mc 15,7: "Vi era allora in prigione (δεδεμέμενος) un tale chiamato Barabba (ὁ λεγόμενος βαραββᾶς), insieme ad alcuni ribelli, i quali avevano commesso un omicidio (φόνον) durante una rivolta".

appello alla conoscenza pregressa dei suoi interlocutori (οἴδατε ὅτε συνήθεια ἡμῖν ἐστὶν κατὰ ἑορτὴν τῶν ἀζύμων ἕνα ἀπολύειν ὑμῖν δέσμιον); al contempo, però, richiama pure quanto appena prima espresso da Nicodemo. In siffatto rapporto con il contesto immediato emerge il contrasto tra οὐκ οἴδαμεν di Nicodemo e compagni in merito a quel che deve fare Pilato e οἴδατε rivolto ai giudei dallo stesso prefetto circa la sua azione in questa circostanza: la conoscenza dei giudei è data dalla consuetudine, è il vecchio che si ripropone sempre uguale, l'ignoranza di Nicodemo e dei dodici è dovuta in parte al rispetto nei confronti dell'autorità, ma soprattutto al nuovo che deve accadere. Non senza una briciola di ironia il redattore lascia filtrare tra le parole del processo la differenza ideologica che separa i due gruppi: uno rivolto al già conosciuto senza un sussulto che non sia stato previamente esperito, l'altro aperto all'inedito che come tale non conosce, che si rivelerà una tragedia la quale, tuttavia, sola, sarà capace di inaugurare un futuro realmente nuovo.

La conclusione, posta in forma interrogativa (τίνα θέλετε ἀπολύσειν ὑμῖν;), apre a un dialogo che funziona per la scena ma non per il tribunale ove lo scopo non è la soddisfazione degli spettatori ma l'amministrazione della giustizia. Non solo, ma la domanda del prefetto confligge pure con quanto lui stesso ha appena espresso: se non trova nell'imputato nessuna colpa mentre il prigioniero è già stato condannato per omicidio come può porre una tale domanda? E perché porla a chi sa già come risponderà? D'altra parte caricato l'interrogativo di quel pronome personale quale avrebbe potuto essere la risposta se non quella che poi è stata? Il pronome infatti sposta il motivo della liberazione dalle colpe commesse al volere della folla, dal tribunale al teatro.<sup>47</sup>

È quel che interessa al redattore nostro. Così come non al tribunale ma al teatro pertengono la risposta gridata della folla (οἱ δὲ κράζουσιν βαρᾶβᾶν) e il prosiegua del dialogo con cui il giudice chiede agli astanti cosa dovrà fare dell'imputato (τί οὖν ποιήσω ἰησοῦν, τὸν λεγόμενον χριστόν) e quelli gli suggeriscono l'esecuzione (σταυρωθήτω)

<sup>47</sup> Marconi, 2009, 61-63.

per cui l'hanno condotto davanti al giudice.<sup>48</sup> Questa sequenza breve di botta e risposta rispecchia il procedimento e il vocabolario mattea-  
ni,<sup>49</sup> sebbene nel primo vangelo per due volte il prefetto ponga la do-  
manda circa la scelta tra Gesù e Barabba, prima e dopo<sup>50</sup> l'intervento  
della moglie, così come fa ripetere alla folla la condanna.<sup>51</sup> Essenziale,  
la scena nostra guadagna in intensità e più forte emerge il paradosso  
di cui è latrice.

L'ultimo tocco di questo assurdo dialogo è costituito dalla faccia  
negativa della risposta che dà una parte della folla: se i primi gridano  
invocando la crocefissione, i secondi, paventando una possibile asso-  
luzione ne offrono lettura politica, evidentemente per intimorire Pila-  
to, usando parte del vocabolario giovanneo. La frase iniziale ricalca,  
rovesciandone l'ordine, le parole del quarto vangelo (οὐκ εἶ φίλος τοῦ  
καίσαρος, ἐὰν τοῦτον ἀπολύσεις),<sup>52</sup> la cui eco si trova pure nella moti-  
vazione (ὅτι εἶπεν ἑαυτὸν υἱὸν θεοῦ καὶ βασιλέα)<sup>53</sup> e nella frase suc-  
cessiva (θέλεις οὖν τοῦτον βασιλέα καὶ οὐ καίσαρα)<sup>54</sup>. In altre parole il  
redattore costruisce il suo testo con due passi giovannei tratti dal c.19  
inserendo tra le due parti della seconda metà del v.12 la motivazione  
della morte che si trova alla fine del v.7: trattasi di una vera e propria  
riscrittura.

## 2. Una storia d'ingratitude (v.2)

Il v.3, continuando il confronto tra la regalità di Cesare espressa-  
mente riconosciuta dai giudei e quella solo presunta di Gesù, relega il  
v.2 nel novero delle inserzioni redazionali che limiterebbe il contatto  
con quanto precede immediatamente alla battuta iniziale e conclusiva  
ove il prefetto richiama l'accusa rivoltagli alla fine del v.1: il nostro  
versetto costituirebbe un'interpolazione che poco c'entra con il con-

<sup>48</sup> Suet, *Tib.* 47.

<sup>49</sup> Mt 27,21-23.

<sup>50</sup> Mt 27,17.21.

<sup>51</sup> Mt 27,22.23.

<sup>52</sup> Gv 19,12b: ἐὰν τοῦτον ἀπολύσης οὐκ εἶ φίλος τοῦ καίσαρος.

<sup>53</sup> Gv 19,7: ὅτι υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν.

<sup>54</sup> Gv 19,12c: πᾶς ὁ βασιλέα ἑαυτὸν ἀντιλέγει τῷ καίσαρι.

testo, così com'è totalmente estraneo ai racconti evangelici della passione, la cui forma, tuttavia, risuona nei discorsi di alcuni personaggi neotestamentari, sebbene muovano da prospettive ermeneutiche differenti. Infatti riassunti più ampi della storia d'Israele si trovano sulle labbra di Stefano<sup>55</sup> e in una pagina della *Lettera agli Ebrei*<sup>56</sup> che ne offre interpretazione alla luce della fede. Le parole di Pilato tratte dalle vicende narrate nel libro dell'*Esodo* si limitano a un tratto breve, al periodo della liberazione dalla schiavitù egiziana, per tracciare un esempio dell'ingratitude che ha caratterizzato la storia del popolo ebraico. Il redattore nostro pone sulle labbra del prefetto romano, pagano secondo la concezione ebraica, una competenza storico-teologica degna della migliore tradizione profetica.

θυμωθείς δὲ<sup>57</sup> ὁ πιλάτος λέγει<sup>58</sup> πρὸς τοὺς ἰουδαίους ἀεὶ στασιαστὸν<sup>59</sup> τὸ ἔθνος<sup>60</sup> ὑμῶν<sup>61</sup> καὶ τοῖς εὐεργέταις ὑμῶν ἀντιλέγετε.<sup>62</sup> λέγουσιν οἱ ἰουδαῖοι ποίοις εὐεργέταις. λέγει ὁ πιλάτος<sup>63</sup> ὁ<sup>64</sup> θεὸς ὑμῶν ἀπὸ<sup>65</sup> δουλείας σκληρᾶς ἐξήγαγεν ὑμᾶς ἐκ τῆς αἰγύπτου καὶ διὰ θαλάσσης ἔσωσεν ὑμᾶς ὡς διὰ ξηρᾶς<sup>66</sup> καὶ ἐν τῇ<sup>67</sup> ἐρήμῳ διέθρεψεν ὑμᾶς μάννα<sup>68</sup> καὶ ὀρτυγομήτραν ἔδωκεν ὑμῖν, καὶ ἐκ πέτρας ὕδωρ ἐπότισεν ὑμᾶς, καὶ νόμον ἔδωκεν ὑμῖν<sup>69</sup>

<sup>55</sup> At 7,1-53.

<sup>56</sup> Eb 11.

<sup>57</sup> B θυμοῦ δὲ πλησθεῖς, C χολέσας δέ, J ὀργισθεῖς δὲ αὐτοῖς.

<sup>58</sup> B πρὸς τοὺς ἰουδαίους εἶπεν.

<sup>59</sup> C διστασιαστὸν.

<sup>60</sup> A γένος.

<sup>61</sup> J ἀεὶ τὸ ἔθνος ὑμῶν στασιασταί εἰσιν, A aggiunge καὶ κατὰρατον, C ἐστί.

<sup>62</sup> A πάντοτε ἀντιλέγετε.

<sup>63</sup> C copt, A ὁ δὲ πιλάτος ἔφε, J λέγει αὐτοῖς ὁ δὲ πιλάτος, lat *dicit eis Pilatus*, B λέγει αὐτοῖς.

<sup>64</sup> C copt e Tischendorf premettono ὡς ἀκούω.

<sup>65</sup> A ἐκ.

<sup>66</sup> C, B lat ἐξήγαγεν ὑμᾶς ἐκ τῆς αἰγύπτου καὶ διὰ θαλάσσης ὁδήγησεν ὑμᾶς ὡς διὰ ξηρᾶς, J ἐρρύσατο ὑμᾶς ἐξαγαγῶν ἐκ τῆς αἰγύπτου καὶ διὰ θαλάσσης ὡς διὰ ξηρᾶς διήγαγε, A ἐξήγαγεν ὑμᾶς διὰ θαλάσσης ὡς διὰ ξηρᾶς.

<sup>67</sup> C omette l'articolo.

<sup>68</sup> BC(ἔθρεψεν)J lat, A πεινῶντας τῷ μάννα διέθρεψε.

<sup>69</sup> CJ copt καὶ ὀρτυγομήτραν... νόμον ἔδωκεν ὑμῖν. A καὶ ὀρτυγομήτραν ἔδωκεν ὑμῖν, B καὶ ὀρτυγομήτραν καὶ νόμον ἔδωκεν ὑμῖν.

καὶ ἐπὶ τούτοις ὅλοις παρωργίσατε τὸν θεὸν ὑμῶν<sup>70</sup> καὶ ἐζητήσατε μόσχον χωνευτόν,<sup>71</sup> καὶ παρωξύνετε τὸν θεὸν ὑμῶν,<sup>72</sup> ἐζήτησεν ἀποκτεῖναι ὑμᾶς<sup>73</sup> καὶ ἐλιτάνευσεν μωϋσῆς ὑπὲρ ὑμῶν<sup>74</sup> καὶ οὐκ ἐθανατώθητε.<sup>75</sup> καὶ νῦν<sup>76</sup> καταγγέλλετε μου<sup>77</sup> ὅτι βασιλέα μισῶ.<sup>78</sup>

Adiratosi allora Pilato dice ai giudei: “sempre in tumulto (è) la vostra gente e contestate i vostri benefattori”. Dicono i giudei: “quali benefattori?”. Risponde Pilato: “il Dio vostro vi ha fatto uscire da una dura schiavitù dall’Egitto e vi ha salvato attraverso il mare come attraverso una terra asciutta e vi ha nutriti nel deserto con la manna e vi ha donato quaglie, e vi ha dato da bere acqua dalla roccia, e vi ha dato una legge, e in cambio di tutto questo avete sdegnato il vostro Dio e avete desiderato un vitello fuso, e avete irritato il vostro Dio, (che) ha desiderato uccidervi: e Mosè ha supplicato per voi e non foste uccisi. Ed ora mi accusate di odiare il re”.

Le ultime parole dei giudei con cui s’è concluso il versetto precedente erano una palese quanto grave provocazione nei confronti del prefetto accusato di scegliere l’imputato come re invece di Cesare. Naturalmente ciò ha scatenato l’ira di Pilato (θυμωθεῖς δὲ ὁ πιλάτος) che risponde a sua volta raddoppiando la dose delle accuse, ma nel suo caso più pesanti poiché ne dimostra la verità con puntuale elencazione dei fatti. L’ira è il motivo scatenante della reprimenda del prefetto, il tramite che permette al redattore d’introdurre un argomento solo marginale al processo, che riguarda gli accusatori e non il personaggio inquisito: trattasi del racconto di vicende che, per quanto parziali, intendono dimostrare come la storia degli ebrei, di cui gli interlocutori del prefetto sono i degni successori, sia impastata di

<sup>70</sup> B, C καὶ ἐπὶ τούτοις πᾶσιν παρωργίσατε τὸν θεὸν ὑμῶν, A ἐν πᾶσι δὲ τούτοις παρωργίσατε μᾶλλον τὸν θεὸν ὑμῶν, J omette.

<sup>71</sup> J ὑμεῖς δὲ ἐστήσασθε μόσχον χωνευτόν.

<sup>72</sup> C fabr καὶ ἐζητήσατε ... ὑμῶν, AB copt omettono.

<sup>73</sup> AC, B ἠθέλησεν ἀπολέσαι ὑμᾶς, J καὶ ἐζήτησεν ἀπολέσαι ὑμᾶς.

<sup>74</sup> A ὑπὲρ ὑμῶν μωϋσῆς, J καὶ λιτανεύσας μωϋσῆς ὑπὲρ ὑμῶν εἰσηκούσθη.

<sup>75</sup> CJ(οὐκέτι), B οὐκ ἀπεκτάνθητε, A οὐκέτι ἀπεθάνετε.

<sup>76</sup> J aggiunge ὑμεῖς.

<sup>77</sup> A νῦν δὲ καταλέγετέ μου.

<sup>78</sup> D lat, B ὅτι ἄλλον βασιλέα θέλω, A ὅτι τὸν βασιλέα ἰησοῦν ζητῶ, J ὅτι ἐγὼ μισῶ τὸν βασιλέα.

violenza e ingratitudine. Sebbene il racconto sia limitato a un momento preciso, le parole di Pilato iniziano con l'avverbio (ἀεὶ) che ne estende i confini senza limiti di tempo: da sempre la gente è in tumulto (στασιαστὸν τὸ ἔθνος ὑμῶν) e si schiera contro i propri benefattori (καὶ τοῖς εὐεργέταις ὑμῶν ἀντιλέγετε). Le accuse esposte dal prefetto sono due, sebbene i giudei chiederanno conto di una solo: la continua ribellione e la costante ingratitudine nei confronti di coloro che fanno loro del bene. Pilato conosce bene le rivolte del popolo giudaico<sup>79</sup> e ancor di più ne conosce il redattore nostro.<sup>80</sup> Quanto invece all'ingratitudine di quella gente nei confronti della divinità, il prefetto, pur limitandola al periodo e ai personaggi dell'Esodo, indirettamente la riferisce pure nei confronti della sua persona, probabilmente perché si sente un intermediario del benefattore supremo, in qualche modo complice della stessa divinità che ha aiutato il popolo lungo la sua storia.

Nella risposta interrogativa peccata dei giudei (ποίοις εὐεργέταις;), che fanno orecchio da mercante rispetto alla prima accusa, l'eccesso di retorica sembra prevaricare il desiderio di sapere, sia perché il contesto del processo rischiava di circoscrivere l'ambito dei benefattori agli altri due personaggi in campo, all'imputato e al prefetto, nessuno dei quali riconosciuti tali dai giudei, almeno da coloro che chiedevano la pena capitale per l'imputato, mentre quest'ultimo lo era stato certamente per i miracolati; sia perché la religione giudaica, radicata sul rispetto formale della legge, in ultima istanza affida la salvezza alla volontà stessa dell'individuo. L'orgoglio autoreferenziale di quell'interrogativo retorico che nega pure il beneficio recato a chi per sua stessa ammissione aveva ricevuto la propria guarigione permette al

<sup>79</sup> Cf. Ios., *Ant.* 18,3,1-2; 18,4,1-2; Philo, *Leg.* 38; Tac., *Hist.* 6,32. Cf. Bond 2008.

<sup>80</sup> Dalla morte di Erode il grande (4 a.C.) fino alla grande rivolta sotto Adriano (durata fino al 135 d.C.) Roma ebbe non pochi fastidi dai giudei, in particolare dal partito degli Zeloti, con Giuda il galileo e i suoi discendenti (Giacomo e Simone, figli di Giuda, giustiziati da Tiberio Giulio Alessandro: cf. Ios. *Ant.* 20,5,2; Menhaem forse nipote di Giuda fu uno dei capi della rivolta del 66 d.C.: cf. Ios., *Bell.* 2,17,8-9; Eleazaro, discendente di Giuda e parente di Menhaem guidò la difesa di Masada del 74 d.C.: cf. Ios., *Bell.* 2,17,9; 7,8,1; 7,8,2.6-7; 7,9,1). Cf. Schürer 1985, 441-488; Hengel 1996.



redattore di sottolineare l'autosufficienza su cui si fonda – Paolo *docet* – la religione giudaica e al prefetto di allargare il discorso ai fondamenti stessi del giudaismo richiamando uno dei momenti principali della storia del popolo.

La risposta di Pilato alla domanda dei giudei è scandita da dodici frasi il cui numero probabilmente non è scelto a caso, sembra suggerire il procedimento paratattico ritmato da altrettanti καί con lo scopo di accentuare un'elencazione che prevede l'azione positiva della divinità nei confronti del popolo il quale ricambia con ingratitudine. Il primo e unico benefattore diretto cui Pilato fa riferimento e verso cui sono ingrati è proprio il loro Dio, enfaticamente anteposto alla prima frase ma soggetto delle prime sei: è il Dio che li ha liberati dalla schiavitù egiziana (ὁ θεὸς ὑμῶν ἀπὸ δουλείας σκληρᾶς ἐξήγαγεν ὑμᾶς ἐκ τῆς αἰγύπτου). Il redattore usa il verbo tecnico – l'indicativo aoristo di ἐξάγω – che nella scrittura interpreta la liberazione dal paese d'Egitto,<sup>81</sup> della cui schiavitù dice essere stata dura. Mentre è relativamente comune l'interpretazione del periodo egiziano come δουλεία,<sup>82</sup> di questa mai si dice che è σκληρά. Sostantivo e attributo sono uniti invece una sola volta dai LXX, lorché Gereboamo si rivolge a Roboamo per chiedergli di alleggerire “la dura schiavitù” cui il padre aveva sottoposto Israele.<sup>83</sup>

Alla liberazione dalla schiavitù attraverso l'uscita dal paese d'Egitto è seguito il passaggio del mar delle canne interpretato come una salvezza (καὶ διὰ θαλάσσης ἔσωσεν ὑμᾶς ὡς διὰ ξηρᾶς), un mare addomesticato, reso talmente facile da attraversare che Pilato, con palese allusione al testo dell'Esodo,<sup>84</sup> paragona a una terra asciutta. La struttura della frase pone tra sostantivo e aggettivo, che indicano altrettante realtà antitetiche (bagnato/asciutto), entrambi premessi da διά, l'aori-

<sup>81</sup> Es 12,51; 13,3.9.14.16; 16,6.32; 18,1; 32,1.12.23; Num 20,16; Dt 1,27; 4,20.37; 5,15; 6,21.23; 7,8.19; 9,28; 26,8; 29,24; Gios 24,5.31 ecc; At 6,36.40; 13,17.

<sup>82</sup> Es 6,6; 13,3.14; Lev 26,45; Dt 5,6; 7,8; 8,14; Gdc 6,8; Mi 6,4.

<sup>83</sup> 2Cr 10,4. Analogo il concetto in Lam 1,3 in cui però σκληρᾶς viene sostituito da πλιῆτας.

<sup>84</sup> Es 14,21 (ἐποίησεν τὴν ξηράν). 22 (καὶ εἰσῆλθον οἱ υἱοὶ ἰσραὴλ εἰς μέσον τῆς θαλάσσης κατὰ τὸ ξηρόν). 29 (οἱ δὲ υἱοὶ ἰσραὴλ ἐπορεύθησαν διὰ ξηρᾶς ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης).

sto di σῶζω,<sup>85</sup> la cui allocazione centrale lo esalta quale verbo reggente mentre narra come la salvezza sia consistita nell'asciugare il mare, indicando in tal modo la grandezza sia del dono che del donatore.

Non solo ha spianato – e asciugato – la strada in mezzo al mare, ma secondo il dettato dell'Esodo, a seguito delle lagnanze dei fuoriusciti<sup>86</sup> il Dio ha pure nutrito il popolo nel deserto con le quaglie e la manna:<sup>87</sup> rispetto al riferimento biblico il prefetto ha invertito l'ordine di successione – prima il pane e poi il companatico (καὶ ἐν τῇ ἐρήμῳ διέθρεψεν ὑμᾶς μάννα καὶ ὀρυζομήτρην ἔδωκεν ὑμῖν) – pur mantenendone stretta la relazione. Nelle pagine successive dello stesso libro tenuto bene a mente dal prefetto si ha un'ulteriore protesta del popolo che si lagna perché ha sete,<sup>88</sup> Dio allora fa scaturire l'acqua dalla roccia per dare loro da bere (καὶ ἐκ πέτρας ὕδωρ ἐπότισεν ὑμᾶς).<sup>89</sup> Infine, dopo averlo nutrito e dissetato, ancora Dio, con il dono della legge (καὶ νόμον ἔδωκεν ὑμῖν)<sup>90</sup> fa diventare popolo – suo popolo – quel gruppo di lamentosi e ingrati. A fronte di chi non riconosce il benefattore di tutti questi doni (ποίοις εὐεργέταις;), il redattore offre l'immagine di un prefetto romano che invece lo riconosce, che conosce molto bene la storia del popolo ebraico e il dettato biblico che la racconta, poiché con sei frasi ne riassume la prima metà del secondo libro, ne segue sostanzialmente l'ordine degli eventi e ne assume il vocabolario.

A metà del discorso le frasi, pur continuando nella paratassi, cambiano di soggetto e di tono. Dopo sei azioni divine se ne hanno tre con soggetto il popolo giudaico concluse da una relativa in cui il Dio torna ad essere il protagonista di un'azione contraria alle sue precedenti. Il tono delle azioni del popolo è determinato dall'introduzione (καὶ ἐπὶ τούτοις ὄλοις) che le propone come risposta a tutti quei doni divini appena elencati: la libertà, il nutrimento e la legge. In cambio di tutto ciò il popolo ha continuato nelle sue proteste e nella propria ingratitudine fino a irritare il loro Dio (παρωργίσατε τὸν θεὸν ὑμῶν)

<sup>85</sup> Per indicare lo stesso concetto Es 14,30 usa l'aoristo di ῥύομαι. Cf. Es 12,27.

<sup>86</sup> Es 16,2-3.

<sup>87</sup> Es 16,13-15.

<sup>88</sup> Es 17,2-3.

<sup>89</sup> Es 17,6.

<sup>90</sup> Es 19-20.

essendosi fatti un idolo: una bestia di metallo, un vitello fuso (καὶ ἐξήτησατε μόσκον χωνευτόν). Tanta ingratitudine ha fatto arrivare a tal punto l'ira del loro Dio (καὶ παρωξύνετε τὸν θεὸν ὑμῶν) che ha desiderato uccidere l'intero popolo (ἐξήτησεν ἀποκτεῖναι ὑμᾶς).

Se le azioni divine erano doni, quelle del popolo suonano ingratitudine. La prima trae il verbo (παρά-ὀργίζειν) da una delle reprimende più dure di *Yhwh* la cui ira contro il popolo risulta ben espressa dalla penna di Isaia: “Guai (a te) nazione peccatrice, popolo pieno di peccati, stirpe malvagia, figli iniqui! Avete abbandonato il Signore, avete provocato l'ira (παρωργίσατε) del santo d'Israele”.<sup>91</sup> Il popolo era già avvisato di non fare ciò che è male agli occhi di Dio per non irritarlo,<sup>92</sup> ma non diede ascolto<sup>93</sup> e i loro padri colmarono di sdegno *Yhwh* (ἦσαν παροργίζοντές με) “dall'uscita dall'Egitto” (ἐξ αἰγύπτου) in avanti, recita il redattore di 2Re che mette dunque un punto preciso all'inizio dell'ingratitudine del popolo e della conseguente ira divina.<sup>94</sup> E ciò che dovrebbe meravigliare è l'ignoranza o, peggio ancora per un ebreo, la smemoratezza, dei giudei a fronte della conoscenza – precisa fino all'evento iniziale – dimostrata da uno straniero quale era Pilato.

L'ingratitudine nei confronti di Dio ha raggiunto il culmine – tanto che questi ha desiderato ucciderli tutti – quando hanno sostituito il culto a *Yhwh* con quello a un idolo, un vitello di metallo fuso (μόσχος χωνευτόν). La notizia è tratta letteralmente da Es 32,4. La costruzione delle due frasi mostra corrispondenza alle estremità: la prima inizia

<sup>91</sup> Is 1,4.

<sup>92</sup> Dt 4,25; 31,29.

<sup>93</sup> Gdc 2,12.19. In 1Re 14,9 Dio parla per bocca di Achia e dice χωνευτὰ τοῦ παροργίσει με: la moglie di Geroboamo I, andata a consultare il profeta per avere un oracolo sulla malattia del figlio, si sente dire cosa dovrebbe riferire al marito che non ha osservato i comandi divini commettendo ingiustizie, si è comportato peggio dei predecessori e ha fabbricato immagini fuse per cui ha irritato la divinità (cf. 1Re 14,15). L'irritazione di Dio contro il suo popolo è una costante e il verbo παροργίζειν è quasi tecnico per indicarla: delle oltre cinquanta presenze il più delle volte narra l'ira divina contro il suo popolo. Analoga combinazione si trova in 2Cr 33,6-7 riferita a Manasse che provocò l'ira del Signore per i tanti mali commessi tra cui l'erezione nel tempio di una statua di metallo fuso. Cf. 1Re 16,33; 22,54; Ps 77,58; Ger 8,19; ecc.

<sup>94</sup> 2Re 21,15.

con lo stesso aoristo del verbo ζητέω con cui finisce la seconda, mentre il centro, che corrisponde alla principale della seconda frase il cui soggetto sono sempre i giudei, è occupato dall'ira divina. Invece del più comune "cercare" si è preferito in entrambi i casi tradurre con "desiderare", sebbene esprimano due desideri apparentemente divergenti attribuiti ad altrettanti soggetti diversi (καὶ ἐζητήσατε μόσκον χωνευτόν / καὶ παρωξύνετε τὸν θεὸν ὑμῶν / ἐζήτησεν ἀποκτεῖναι ὑμᾶς): il primo desiderio è quello dei giudei che hanno realizzato un idolo alla stregua di tutti i popoli incontrati nel loro cammino, in questo caso un vitello d'oro al quale hanno addirittura attribuito la liberazione dalla schiavitù egiziana,<sup>95</sup> negando di fatto l'opera stessa di *Yhwh* il cui desiderio, spinto dall'ira indotta dall'azione dei giudei, è stato quello di distruggerli. I giudei rinnegano il loro Dio il quale, per tutta risposta, medita di distruggerli. Se il concetto è tratto da Es 32,10, non è improbabile che il redattore abbia fatto riferimento pure a Dt 9,7-8.12 ove si ripete l'idea generale e parte del vocabolario (παροργίζω, παρωξύνομαι, ἐξάγω ἐκ γῆς αἰγύπτου, χώνευμα).

Fu la supplica di Mosè a favore del popolo (καὶ ἐλιτάνευσεν μωϋσῆς ὑπὲρ ὑμῶν) a porre rimedio a siffatto proposito che il Signore abbandonò secondo Es 32,11-14. L'uso di un verbo raro (λιτανεύω)<sup>96</sup> per indicare la preghiera di Mosè non è improbabile che intenda rimarcare l'unicità del personaggio in mezzo a tutto il popolo: fu il mediatore della bontà divina che salvò il popolo dalla morte (καὶ οὐκ ἐθανάτωθητε). Il personaggio di mezzo tra Dio e il popolo, indispensabile alla salvezza del popolo, se rispecchia perfettamente il dettato dell'Esodo, nelle parole di Pilato sarà funzionale pure a inserire la persona del prefetto in questo contesto, quanto meno per tentare una risposta all'accusa che i giudei gli hanno mosso alla fine del versetto precedente, cioè di preferire Gesù a Cesare come re dei giudei.

Infatti dopo tutti questi benefici ottenuti nel passato per meriti altrui, conclude il prefetto καὶ νῦν καταγγέλλετε μου ὅτι βασιλέα μισῶ. Non è facile comprendere quale logica unisca l'accusa rivoltagli di odiare il proprio re alle parole del prefetto che risponde accusando

<sup>95</sup> Es 32,4.

<sup>96</sup> Nei LXX ricorre due volte (Ps 44,12; 2Mac 14,15), mai nel NT.

a sua volta i giudei di essere ingrati nei confronti dei loro benefattori. Le soluzioni potrebbero essere almeno due. La prima, alla quale credo non abbia osato pensare nemmeno Pilato, è quella di inserire se stesso nel novero dei benefattori del popolo: non solo glielo avrebbero negato i suoi trascorsi di governatore, ma per una tale ipotesi gli sarebbe occorsa una montagna di autoironia o di spudoratezza, caratteri che non pertengono a un personaggio cui non fa difetto la paura. Una seconda ipotesi è quella che lo vede già quasi cristiano e cioè l'ingratitude dei giudei è rivolta ancora nei confronti della divinità, ma in questo caso il dono divino passerebbe non attraverso la preghiera di Mosè ma tramite l'assoluzione che lui, prefetto romano, dovrebbe dare all'imputato, per altro senza colpa alcuna, perché indirettamente riconosce nel Nazareno quanto non riescono a cogliere gli stessi giudei i quali, invece, per tutta risposta, lo accusano di essere nemico di Cesare.

### 3. Cesare re (v.3)

Se il nostro offre continuità tematica rispetto al v.1 occupandosi entrambi della regalità del Nazareno, rispetto al v.2 certa continuità può trovarsi sul piano redazionale: come il precedente pure questo versetto non ha riferimenti nei racconti evangelici della passione, ma sembra appositamente creato dal redattore per richiamare una pagina dei vangeli dell'infanzia attraverso cui far emergere un paradosso. I giudei producendo pezze d'appoggio per accusare Gesù contraddicono se stessi senza accorgersene. Né se ne rende conto il prefetto preoccupato dell'accusa rivoltagli di essere addirittura nemico di Cesare. Dinanzi alle difficoltà Pilato cerca di alzarsi dalla *sedia curulis* per uscire fuori, anche spazialmente, dalla situazione, forse per indicare quanto gli pesi l'onere di giudicare, o forse schiacciato dalla responsabilità politica per cui l'ordine pubblico si scontra prepotentemente in questo caso con la convinzione sua circa l'innocenza dell'imputato, o altro ancora. Però c'è sempre qualcuno che lo richiama al dovere: in precedenza a inchiodarlo alle sue responsabilità era stata la moglie, ora sono gli stessi giudei che gli impediscono di uscire.

ἀναστὰς δὲ<sup>97</sup> ἀπὸ τοῦ βήματος<sup>98</sup> ἐζήτει<sup>99</sup> ἐξελθεῖν. καὶ<sup>100</sup> κράζουσιν<sup>101</sup> οἱ ἰουδαῖοι λέγοντες<sup>102</sup> ἡμεῖς βασιλέα οἶδαμεν καίσαρα<sup>103</sup> καὶ οὐ τὸν ἰησοῦν.<sup>104</sup> καὶ γὰρ οἱ μάγοι προσήνεγκαν αὐτῷ ἀπὸ ἀνατολῶν δῶρα ὡς βασιλεῖ.<sup>105</sup> καὶ ἀκούσας ὁ ἠρώδης παρὰ τῶν μάγων ὅτι βασιλεὺς ἐγεννήθη, ἐζήτησεν ἀποκτεῖναι αὐτόν.<sup>106</sup> γνούς δὲ αὐτοῦ ὁ πατὴρ<sup>107</sup> ἰωσήφ<sup>108</sup> παρέλαβεν αὐτὸν καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ,<sup>109</sup> καὶ ἔφυγον<sup>110</sup> εἰς αἰγύπτον· καὶ ἀκούσας ἠρώδης ἀπώλεσεν<sup>111</sup> τοὺς παῖδας τῶν ἐβραίων τοὺς γεννηθέντας ἐν βηθλεέμ<sup>112, 113</sup>.

Alzatosi allora dalla tribuna (Pilato) cercava di uscire. Ma i giudei gridano: “noi conosciamo come re Cesare e non Gesù. E infatti i magi gli portarono doni dall’oriente come a un re. Ed avendo Erode sentito dai magi che era

<sup>97</sup> Β ἀναστὰς δὲ ὁ ἡγεμῶν, C καὶ ἀναστὰς ὁ πιλάτος, J πλησθεῖς οὖν ὀργῆς ὁ πιλάτος.

<sup>98</sup> J αὐτοῦ.

<sup>99</sup> A, BCJ ἐζήτησεν.

<sup>100</sup> J omette, B aggiunge nῦν. Il καὶ qui ha valore avversativo.

<sup>101</sup> B, C ἔκραζον, A ἀνέκραζαν φωνήν, J omette.

<sup>102</sup> A lat, J λέγουσιν οἱ ἰουδαῖοι, C premette τῷ πιλάτῳ, B lo fa seguire.

<sup>103</sup> BCJ lat (CJ seguiti da Tischendorf aggiungono l’articolo τὸν καίσαρα), A τὸν καίσαρα οἶδαμεν βασιλέα εἶναι.

<sup>104</sup> BJ lat, C σὺ τὸν ἰησοῦν, A οὐχὶ δὲ τοῦτον.

<sup>105</sup> B οἱ μάγοι ... ὡς βασιλεῖ, J οἱ μάγοι δῶρα προσήνεγκαν ἀπὸ ἀνατολῶν ὡς βασιλεῖ, A οἱ μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν δῶρα αὐτῷ ὡς βασιλεῖ ἤνεγκαν, C lat omettono ἀπὸ ἀνατολῶν.

<sup>106</sup> C lat, J καὶ ἠρώδης ἀκούσας παρὰ τῶν μάγων ὅτι βασιλεὺς ἐγεννήθη, ἐζήτησεν αὐτὸν ἀποκτεῖναι, B omette ὁ πρῶτος ἠρώδης e παρὰ τῶν μάγων, A καὶ ἀπήγγειλαν τῷ ἠρώδῃ ὅτι βασιλεὺς ἐγεννήθη, καὶ ἐζήτησεν ὁ ἠρώδης ἀποκτεῖναι αὐτόν.

<sup>107</sup> ABJ ὁ πατὴρ αὐτοῦ.

<sup>108</sup> J invecce di ἰωσήφ ... εἰς αἰγύπτον ha καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ μαρία λάβοντες αὐτὸν ἔφυγον εἰς αἰγύπτον.

<sup>109</sup> BC παρέλαβεν (B παραλαμβάνειν)... αὐτοῦ, A παρέλαβεν τὴν μητέρα αὐτοῦ μαριάμ.

<sup>110</sup> BC ἔφυγεν.

<sup>111</sup> C καὶ ... ἀπώλεσεν, J καὶ ἀκούσας ἠρώδης ἀπώλεσεν καὶ ἀνεῖλε, B ἀκούσας δὲ ἠρώδης ὁ βασιλεὺς ἀπέκτεινε, A καὶ δι’ αὐτὸν ἀπώλεσεν ἠρώδης.

<sup>112</sup> A τοὺς παῖδας ... ἐν βηθλεέμ, B τοὺς παῖδας τῶν ἐβραίων ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω τοὺς γεννηθέντας ἐν βηθλεέμ, C τοὺς παῖδας τοὺς ἐν βηθλεέμ.

<sup>113</sup> D vv.2-3: λέγει αὐτοῖς ὁ πιλάτος: λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν κρίνατε: οὐδὲν γὰρ ἐν αὐτῷ εὗρισκω αἰτίαν (cf.v.1) οἱ δὲ περισσῶς ἔκραζον λέγοντες: σταύρωσον σταύρωσον αὐτόν: καὶ γὰρ ὁ ἠρώδης πολλὰ αὐτὸν ἐζήτησεν καὶ οὐχ εὔρεν.

nato un re, cercò di ucciderlo. Avendo(lo) saputo allora suo padre Giuseppe prese lui e sua madre, e fuggirono in Egitto. E avendo(lo) saputo Erode uccise i bimbi degli ebrei nati a Betlemme”.

In *Act.Pil.* 2,1 Pilato dopo aver veduto che i vessilli si erano piegati al passaggio di Gesù, nonostante fossero tenuti da uomini scelti dai giudei, ebbe paura e allora cercò di alzarsi dal tribunale (ἐζήτησεν ἀναστῆναι ἀπὸ τοῦ βήματος). Analogo il movimento in questo caso dove però non si parla di spavento, né della vista di una scena particolare che l’abbia turbato, invece qui c’è l’irritazione contro i giudei che l’hanno accusato di preferire Gesù a Cesare: questo dicono alla fine del v.1, richiamato dal prefetto in conclusione del versetto precedente al nostro e che ora i giudei riprendono, pertanto è da supporre che tale sia il motivo dell’alzarsi di Pilato e del suo tentativo di uscire (ἀναστάς δὲ ἀπὸ τοῦ βήματος ἐζήτει ἐξελθεῖν). Questo processo è paragonato a un luogo chiuso da cui “cercava di uscire”, ne sentiva il bisogno, gli stava diventando un incubo che lo chiamava in causa non solo e non tanto in quanto giudice ma ora come amministratore di una provincia romana. L’abilità dell’accusa è stata di opporre Gesù a Cesare, considerati due re concorrenti, per cui chi non sta con l’uno sta con l’altro e viceversa. Il prefetto a questo punto deve scegliere con chi stare, cioè svestire i panni del giudice, che assolve o condanna a seconda della innocenza o colpevolezza dell’imputato, e vestire quelli del politico inviato da Roma ad amministrare una provincia in nome e per conto dell’imperatore, pertanto non può non schierarsi a favore di Cesare contro Gesù, nonostante lo consideri innocente. L’accusa è riuscita a trasferire il procedimento dall’imputato al giudice che avrebbe accusato di alto tradimento qualora avesse assolto il Nazareno perché secondo il loro ragionamento si sarebbe opposto a Cesare.

Naturalmente i giudei sanno con chi stare e lo dichiarano gridando (κράζουσιν) e ponendo il pronome di prima persona plurale in posizione enfatica all’inizio della loro dichiarazione di fedeltà all’imperatore (ἡμεῖς): riconoscendo re (βασιλέα οἶδαμεν) Cesare e non Gesù sottolineano l’opposizione tra i due re (καίσαρα καὶ οὐ τὸν ἰησοῦν), un presunto confronto paritetico funzionale al loro ragionamento e al contempo invitano più o meno palesemente Pilato a fare la propria scelta sapendo che non può non schierarsi dalla parte di Cesare a meno che non voglia

essere accusato di tradire la causa per cui è stato inviato e sta assolvendo al mandato di prefetto. A conferma (καὶ γάρ) della loro tesi circa la presunta regalità dell'imputato i giudei confermano parte di quanto già esposto in *Act.Pil.* 2,3. Vi aggiungono la venuta dei magi che il redattore trae dal primo vangelo,<sup>114</sup> addotta come prova della regalità (οἱ μάγοι προσήνεγκαν αὐτῷ ἀπὸ ἀνατολῶν δῶρα ὡς βασιλεῖ), in questo caso più reale che presunta. Infatti i magi sono venuti dall'oriente a portare doni come a un re, quindi non può essere una presunzione o un'impostura dell'imputato ma è un riconoscimento che viene addirittura da un paese straniero. Riconoscimento confermato dal prosieguo della vicenda derivata sempre dal dettato matteoano:<sup>115</sup> al redattore nostro serve per richiamare ai propri lettori un altro tratto del vangelo e al contempo riaffermare la regalità dell'imputato riconosciuta dagli stranieri mentre è stata misconosciuta e invisibile fin dal suo sorgere da tutti gli ebrei, a cominciare da Erode. Infatti lo stesso re alla notizia della nascita di un pari grado, suo diretto concorrente, si sente minacciato per cui cerca di ucciderlo (καὶ ἀκούσας ὁ ἡρώδης παρὰ τῶν μαγῶν ὅτι βασιλεὺς ἐγεννήθη, ἐζήτησεν ἀποκτεῖναι αὐτόν). Giuseppe venuto a conoscenza – da un angelo in sogno, ma il nostro lo tace – del progetto del re raccoglie la sua famigliuola, moglie e figlio, e fugge in Egitto (γνοὺς δὲ αὐτοῦ ὁ πατὴρ ἰωσήφ παρέλαβεν αὐτὸν καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ, καὶ ἔφυγον εἰς αἰγύπτου) ed Erode saputa la fuga della famiglia, uccise tutti i bimbi ebrei nati a Betlemme (καὶ ἀκούσας ἡρώδης ἀπώλεσεν τοὺς παῖδας τῶν ἑβραίων τοὺς γεννηθέντας ἐν βηθλεέμ).<sup>116</sup> La mattanza dei fanciulli qui è limitata geograficamente alla città di Betlemme come nella fonte, ma tace l'età dei fanciulli che devono essere uccisi (“dai due anni in giù”),<sup>117</sup> così come sembra divergere la motivazione, infatti nel passo nostro sembra dettata dalla notizia della fuga della famiglia di Giuseppe verso l'Egitto, mentre in Mt 2,16 è stata scatenata dall'ira di Erode che si sente beffato dai magi tornati al loro paese senza averlo informato del luogo dove

<sup>114</sup> Mt 2,1-12.

<sup>115</sup> Mt 2,13-17.

<sup>116</sup> La versione che ora viene fornita a Pilato confligge con quanto esposto in precedenza dalla stessa accusa secondo cui la fuga in Egitto era motivata dai dissapori col vicinato (*Act.Pil.* 2,3).

<sup>117</sup> Mt 2,16.



hanno trovato il fanciullo.<sup>118</sup> Al riassunto stringato della fonte matteaana che permette di tacere non pochi particolari si sovrappone l'ironia del redattore il quale, richiamando il passo evangelico dell'infanzia in cui la sapienza straniera riconosce la regalità di Gesù che gli ebrei non hanno saputo cogliere, sorride sulle motivazioni dell'accusa che evidenziano una situazione paradossale in cui gli stessi giudei giustificerebbero l'imputato di ciò di cui invece lo accusano. Se da un lato la loro astuzia riesce a incastrare Pilato trascinandolo dall'ambito meramente giudiziario a quello politico, dall'altro sembra altrettanto ingenua da restare presa nella sua stessa rete quando si tratta di addurre le motivazioni a sostegno della loro tesi.

#### 4. *Pilato si lava le mani (v.4)*

A differenza di quanto avvenuto in *Act.Pil.* 2,1 in cui lo spavento precede l'alzarsi di Pilato dal suo scranno di giudice, qui lo segue: là lo spavento era motivato dalle insegne piegate da sole al passaggio del Nazareno, qui dalle parole dei giudei che non avrebbero detto nulla di particolare se non che la regalità dell'imputato era stata confermata direttamente dai magi e indirettamente da Erode con il suo tentativo di eliminarlo. Avuta conferma che l'imputato è la persona che Erode ha cercato di uccidere da neonato, il redattore riprende la trama del dettato evangelico per presentare la scena in cui Pilato si lava le mani dichiarandosi innocente del sangue di quell'uomo da lui reputato giusto e la risposta dei giudei che se ne assumono la responsabilità pure per le generazioni a venire.

ἀκούσας<sup>119</sup> δὲ ὁ πιλάτος τοὺς λόγους τούτους<sup>120</sup> ἐφοβήθη· καὶ κατασιγήσας ὁ πιλάτος τοὺς ὄχλους, ὅτι ἔκραζον, λέγει αὐτοῖς<sup>121</sup> ὥστε οὗτός ἐστιν<sup>122</sup> ὄν

<sup>118</sup> Identica è la motivazione addotta da *Protev.* 22,1 che tuttavia toglie i confini geografici per lasciare solo quelli temporali dei fanciulli.

<sup>119</sup> J invece di ἀκούσας ... τούτους ha καὶ ταῦτα ἀκούσας ὁ ἡγεμῶν.

<sup>120</sup> B aggiunge παρὰ τῶν ἰουδαίων.

<sup>121</sup> B ἐφοβήθη ... αὐτοῖς, A ἐφοβήθη, καὶ κατασείσας τῆ χειρὶ λέγει τοὺς ὄχλους σιγᾶν, C λοιπὸν ὅτι ἔκραζον, λέγει, J ἐφοβήθη σφόδρα καὶ κατεσείσθε τῆ χειρὶ τοὺς ὄχλους τῶν ἰουδαίων ὅτι ἔκραζον καὶ λέγει αὐτοῖς.

<sup>122</sup> C, BJ omettono ὥστε, A πυνθανόμενος εἰ οὗτός ἐστιν.

ἐζήτει ἡρώδης;<sup>123</sup> λέγουσιν οἱ ἰουδαῖοι<sup>124</sup> ναί, οὗτός ἐστιν<sup>125</sup>. καὶ τότε λαβῶν<sup>126</sup> ὕδωρ ὁ πιλάτος<sup>127</sup> ἀπενίψατο τὰς χεῖρας αὐτοῦ<sup>128</sup> ἀπέναντι τοῦ ἡλίου<sup>129</sup> λέγων· ἀθῶός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ δικαίου τούτου<sup>130</sup> ὑμεῖς ὄψασθε. πάλιν κρᾶζουσιν<sup>131</sup> οἱ ἰουδαῖοι ὅτι<sup>132</sup> τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ’ ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν.<sup>133</sup>

Avendo sentito queste parole allora Pilato si spaventò: e fatte tacere le folle che urlavano, Pilato dice loro: “dunque è costui quello che cercava Erode?” dicono i giudei: “sì, è costui”. E allora presa dell’acqua Pilato si lavò le mani davanti al sole dicendo: “sono innocente del sangue di questo giusto: vedete voi”. Di nuovo i giudei gridano: “il suo sangue su di noi e sui nostri figli”.

Come era avvenuto nel versetto precedente in cui due volte Erode aveva agito in ragione di una notizia ascoltata (ἀκούσας ὁ ἡρώδης ... ἀκούσας ἡρώδης), pure qui a determinare lo spavento e la conseguente azione di Pilato sono le parole dei giudei (ἀκούσας δὲ ὁ πιλάτος τοὺς λόγους τούτους ἐφοβήθη) che l’hanno informato circa il comportamento di Erode. Sembra una formula introduttiva usata dal redattore senza rapporto alcuno con la validità della notizia o dell’informatore. Invece la domanda che sorge spontanea è perché mai il prefetto romano si sarebbe dovuto spaventare? Erode il grande era morto ormai da oltre sei lustri, la provincia romana era tornata direttamente sotto Roma che aveva provveduto a inviare il proprio legato imperiale nella

<sup>123</sup> A aggiunge ἀποκτεῖναι.

<sup>124</sup> A λέγουσιν αὐτῶ.

<sup>125</sup> A omette οὗτός ἐστιν, J lat omettono ναί.

<sup>126</sup> AB seguiti da Tischendorf καὶ λαβῶν, J ὁ οὖν πιλάτος λαβῶν ὕδωρ.

<sup>127</sup> A omette ὁ πιλάτος.

<sup>128</sup> A omette.

<sup>129</sup> A lat ὄχλου.

<sup>130</sup> C τούτου τοῦ δικαίου.

<sup>131</sup> C καὶ πάλιν κρᾶζουσιν, A κρᾶζουσιν, J πάλιν λέγουσιν, lat *et responderunt*.

<sup>132</sup> ABJ omettono.

<sup>133</sup> D ἀκούσας δὲ ὁ πιλάτος τοὺς λόγους τούτους ἐφοβήθη λίαν, καὶ λέγει τοῖς ἰουδαίοις: οὗτός ἐστιν ὃν ἐζήτει ὁ ἡρώδης; λέγουσιν αὐτῶ οἱ ἰουδαῖοι· ναί, οὗτός ἐστιν. λαβῶν ὕδωρ ὁ πιλάτος ἀπενίψατο τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἀπέναντι – πάλιν ἔκραζον οἱ ἰουδαῖοι λέγοντες: τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ’ ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν.

sua persona e l'informazione offerta dai giudei contestava la loro stessa accusa a conferma della bontà del suo giudizio circa l'innocenza dell'imputato. In realtà le vicende pregresse legate al rapporto triangolare tra Pilato, i giudei e Roma non deponevano a favore del prefetto che aveva dovuto recedere più di una volta rispetto a certi propositi iniziali e le prove di forza con cui li aveva sfidati la capitale dell'impero le aveva volte a favore della popolazione locale.<sup>134</sup> A questo si aggiungeva il giudizio che Erode il grande aveva dato sulla regalità del fanciullo. Al di là di quanto restasse ancora della fama di quello che era stato un principe di cui Roma si fidava,<sup>135</sup> il giudizio di quel tiranno se contestava l'accusa degli stessi giudei però ne confermava la verità non poco scomoda per Roma che si sarebbe trovata un re non nominato dall'imperatore: mentre sconfessava l'accusa circa la presunzione dell'imputato di farsi re, diceva la verità sulla sua reale regalità confermata dai sospetti e dalle azioni di Erode. I giudei, affermando il contrario del loro capo d'accusa, inconsapevolmente dicono la verità che avrebbe condotto alla condanna dell'imputato mentre Pilato ne ribadisce l'innocenza.

Allo spavento segue il bisogno di chiarezza da parte del prefetto, per cui fa tacere la folla che sta gridando e chiede se veramente l'imputato fosse stato il fanciullo cercato da Erode. La frase (κατασιγήσας ὁ πιλάτος τοὺς ὄχλους ὅτι ἔκραζον), introduttoria alle parole del pre-

<sup>134</sup> Cf. la n.79, 271.

<sup>135</sup> Nel 27 a.C. inviò 500 soldati nella campagna di Elio Gallo contro l'Arabia (Ios., *Ant.* 15,8,34; Strabo, *Geogr.* 16,4,22-24; Dio, *Hist.Rom.* 53,29; Plinio, *Nat.Hist.* 6,32). Tra il 23 e il 22 a.C. mandò a Roma i figli Alessandro e Aristobulo, avuti dalla prima Mariamme, per essere educati (Ios., *Ant.* 15,10,1); negli stessi anni Augusto gli concesse i distretti di Traconitide, Batanea e Auranitide (Ios., *Ant.* 15,10,1, *Bell.* 1,20,4) ed Erode iniziò la costruzione di Cesarea. Nel 20 Augusto gli donò il territorio di Zenodoro (Ios., *Ant.* 15,10,3; Dio, *Hist.Rom.* 44,9,3). Tra il 20 e il 19 l'imperatore gli condonò un terzo delle imposte (Ios., *Ant.* 15,10,4). Tra il 18 e il 17 a.C. s'incontrò a Roma con Augusto. Tornò nella capitale nel 12 a.C. per accusare i figli davanti all'imperatore. Vi tornò per la terza volta dopo il 10 a.C. (Ios., *Ant.* 16,8,6-9,1), probabilmente nello stesso periodo dell'inaugurazione di Cesarea (Ios., *Ant.* 16,5,1), prima di un breve periodo in cui cadde in disgrazia presso Augusto, di cui presto recuperò il favore grazie ai buoni uffici di Nicola di Damasco (Ios., *Ant.* 16,10,8-9). Cf. Schürer 1985, 362-410; Schalit 1969.

fetto, è costruita sull'opposizione di due azioni relazionate ad altrettanti personaggi: le azioni sono allocate ai margini, al centro i soggetti, diversi nel numero e nell'identità, il nome proprio del primo, quindi l'indicazione è individuale, collettivo plurale il secondo. In realtà non si ha una frase reggente: nella prima in cui il soggetto è al nominativo il verbo è un participio aoristo, la seconda è una relativa esposta in forma di oggettiva col soggetto sottinteso e il verbo finito, pertanto l'unico soggetto presente non è il soggetto dell'unico verbo finito, infatti il soggetto è singolare e l'imperfetto è alla terza persona plurale. Nonostante la prima azione sia conseguente alla seconda, le due sono antitetiche: Pilato fa tacere le folle che gridano. Ogni occasione è un pretesto buono per dimostrare quanto pervicace sia l'opposizione del prefetto nei confronti dell'accusa.

Fatte tacere le folle vocianti il prefetto chiede loro se quest'uomo fosse colui che cercava Erode. La domanda che mira a individuare l'identità del personaggio non in relazione a se stesso né ai propri genitori come avevano fatto in precedenza i giudei ma alla cerca di Erode (ὥστε οὗτός ἐστιν ὃν ἐζήτει ἡρώδης;), non avrebbe alcun interesse se non si accettasse le conoscenze pregresse del destinatario circa l'attesa messianica d'Israele e la regalità del neonato confermata a Erode da "tutti i sacerdoti e gli scribi del popolo" che lo stesso re aveva convocato per farsi dire dove sarebbe nato il Messia<sup>136</sup> quando i magi venuti dall'oriente gli chiesero dove fosse nato il re dei giudei.<sup>137</sup> Se assieme al destinatario il redattore provvede a caricare pure Pilato di tutte queste competenze, allora l'interrogativo risulta legittimo: se costui è il neonato che Erode cercava per uccidere, significa che questi è veramente il re dei giudei di cui parla il profeta citato dai saggi<sup>138</sup> e di cui le folle denunciano la presunzione senza rendersi conto che invece è realmente tale. Se Pilato, giunto a tale conclusione e, dopo la conferma da parte della folla, lo riconoscerà uomo giusto, significa che lui stesso accetta la regalità messianica del Nazareno: per il redattore Pilato è alla soglia della fede.

<sup>136</sup> Mt 2,4.

<sup>137</sup> Mt 2,2.

<sup>138</sup> Mt 2,6.

Infatti alla conferma delle folle (ναί, οὗτός ἐστιν), il redattore torna alla narrazione del primo vangelo da cui divergerà per un particolare importante. Dalla fonte trae quasi alla lettera il gesto di Pilato che si lava le mani (λαβὼν ὕδωρ ὁ πιλάτος ἀπενίψατο τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἀπέναντι τοῦ ἡλίου),<sup>139</sup> la sua presa di distanza verbale dalla condanna di un uomo da lui reputato giusto (ἀθῶός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ δικαίου τούτου· ὑμεῖς ὄψεσθε), già precedentemente esposta in maniera pressoché identica,<sup>140</sup> e l'assunzione da parte dei giudei, per se stessi e per le generazioni future, della responsabilità della morte dell'imputato (τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν).<sup>141</sup> Invece divergono la motivazione, che nel passo matteoano è costituita dal crescere del tumulto, e la persona dinanzi alla quale il prefetto si lava le mani: là davanti a tutto il popolo, qui di fronte al sole, richiamato già come testimone dell'innocenza dell'imputato riscontrata da Pilato in *Act.Pil.* 3,1.<sup>142</sup> Di quest'ultima peculiarità non è semplice determinare il riferimento, ammesso ne sia uno solo. Comunque che sia un implicito riferimento al Shamash mesopotamico il cui compito era quello di stabilire la giustizia,<sup>143</sup> o l'eco del "sole di giustizia" promesso dai profeti con cui termina l'AT<sup>144</sup> – entrambi i casi dividerebbero con il nostro il contesto giudiziario – ovvero che si tratti del *sol invictus* del tardo impero romano o il sole verso cui si volgono i cristiani quando pregano, a detta di Terulliano,<sup>145</sup> sebbene il riferimento venga usato per negar-

<sup>139</sup> Secondo *Arist.* 306 lavarsi le mani per i giudei indicherebbe l'innocenza della persona: "(è) la testimonianza che non avevano fatto nulla di male; ogni azione infatti si compie con le mani". Cf. Eus., *Praep. Ev.* 10,8.

<sup>140</sup> *Act.Pil.* 4,1.

<sup>141</sup> Mt 27,24-25: ἰδὼν δὲ ὁ πιλάτος ὅτι οὐδὲν ὠφελεῖ ἀλλὰ μάλλον θόρυβος γίνεται, λαβὼν ὕδωρ ἀπενίψατο τὰς χεῖρας ἀπέναντι τοῦ ὄχλου λέγων, ἀθῶός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου· ὑμεῖς ὄψεσθε. καὶ ἀποκριθεὶς πᾶς ὁ λαὸς εἶπεν· τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν. La scena è assente sia negli altri due sinottici che nel quarto vangelo.

<sup>142</sup> Cf. pure *Act.Pil.* 12,1; *Const.ap.* 2,52.

<sup>143</sup> Nel codice di Hammurabi il re riceve da Shamash le leggi da promulgare, come Mosè le riceve da *Yhwh*. Cf. n. 37, 158.

<sup>144</sup> Mal 3,20; cf. Is 3,26; 62,1; Sap 5,6. Il sole come simbolo messianico si trova pure negli scritti di Qumran (4Q541 9,1,2-6).

<sup>145</sup> Tert. *Apol.* 16,9.

ne il riconoscimento divino, il terreno su cui si muove la descrizione del gesto di Pilato è stato abbondantemente arato in precedenza. Non è cambiamento da poco: testimone di quel gesto non è più il popolo ma una figura altra e alta, universalmente riconosciuta come superiore, allocata al di sopra di ogni essere, perfino dell'imperatore. Lavando le mani in faccia al sole perché ne sia testimone, deterge la propria coscienza per dimostrare con il gesto l'estraneità della propria persona fisica e morale alla sentenza di condanna che il suo ruolo gli impone di emettere. Il gesto del prefetto, indubbiamente efficace sia dal punto di vista scenico che retorico,<sup>146</sup> ha fatto discutere già nella formulazione matteana: esclusa la purificazione rituale del colpevole,<sup>147</sup> sembra altresì poco probabile richiami la purificazione di una colpa non propria come attestato dal Deuteronomio,<sup>148</sup> di cui però contiene il gesto di lavarsi le mani, mentre la spiegazione che segue l'accosta a una semplice dichiarazione della propria innocenza come fa David a proposito del sangue di Abner,<sup>149</sup> o Daniele in merito a quello di Susanna.<sup>150</sup>

Alla dichiarazione di David<sup>151</sup> sembra attingere pure la risposta dei giudei alle parole del prefetto, prontamente smentita del sommo sacerdote lorché, dinanzi al sinedrio, accusa gli apostoli: "... volete far ricadere su di noi il sangue di quest'uomo".<sup>152</sup> Distinta da una comune formula di protezione,<sup>153</sup> la risposta della folla libera Pilato dalla responsabilità della condanna dell'imputato per farsene carico.<sup>154</sup> Non

<sup>146</sup> Cf. ἀπενίψατο ... ἀπέναντι.

<sup>147</sup> Hom., *Il.* 6,266-268; Hdt., *Hist.* 1,35,1; Soph., *Ai.* 654-655; Verg., *Aen.* 2,717-720.

<sup>148</sup> Dt 21,6; cf. Ps 25,6; 72,13; 11Q19 63,1-9; Arist. 306; *Sotah* 9,6; come insinua Origene per cui Pilato sarebbe più giudeo dei giudei (Or., *Sch. in Mt.* 548).

<sup>149</sup> 2Sam 3,28.

<sup>150</sup> Dan 13,46 (Sus 46). Invece si accusa di aver tradito "sangue innocente" Giuda dinanzi ai sommi sacerdoti e agli anziani (Mt 27,4).

<sup>151</sup> 2Sam 3,29. Diverso ancora il significato della lavanda delle mani rifiutata da Erode e dai giudei in *Ev.Pt.* 1.

<sup>152</sup> At 5,28.

<sup>153</sup> Lev 20,9-16; 2Sam 1,16; 3,28-29; 1Re 2,37; Ger 26,15; 51,35; Ez 18,13; 33,4-5.

<sup>154</sup> Cf. Gios 2,19.

solo su se stessa, ma ampliando la corresponsabilità ai figli,<sup>155</sup> sebbene già dal tempo dei profeti inizia ad affermarsi la convinzione che la colpa sia individuale, circoscritta pertanto ai colpevoli.<sup>156</sup> Perciò stesso non è improbabile che il primo evangelista utilizzi una formula ormai superata per indicare la gravità della colpa<sup>157</sup> cui il redattore nostro ha prontamente aderito. Non è improbabile dunque che il redattore matteo avesse messo assieme il gesto alle parole tratte da testi differenti: il nostro ha trovato il materiale confezionato che rispondeva alle sue esigenze, perciò l'ha utilizzato rendendolo funzionale alla presa d'atto del dramma che separa l'uomo da se stesso dividendolo dal di dentro: è il doppio che in questa situazione rivendica tutta la sua ambiguità lacerando il prefetto convinto dell'innocenza di colui che è costretto a condannare a morte. Emblematica a tal proposito è la conclusione dell'intervento di Pilato, lorché rinvia la palla nel territorio dei giudei con la formula ὑμεῖς ὄψεσθε, derivata pure questa da Mt<sup>158</sup> ma di cui il redattore nostro ha fatto uso in precedenza, infatti richiama sia quanto espresso dallo stesso ai giudei in *Act.Pil.* 4,1 (ὑμεῖς ὄψεσθε), sia il doppio αὐτοῖ ὄψονται di *Act.Pil.* 2,2 e 9,1 di Gesù che risponde a Pilato circa le accuse che gli rivolgono i giudei, e di Nicodemo e i dodici in risposta alla domanda del prefetto sul da farsi a causa del tumulto che stava crescendo. Pur adoperando la stessa espressio-

<sup>155</sup> Gen 31,16; Es 17,3; cf. Num 35,33; Dt 21,8; 2Sam 21,1; Ger 26,15.

<sup>156</sup> Ger 31,29-30; Ez 18,2-3.

<sup>157</sup> Luz 2014, 325.

<sup>158</sup> Prima ancora che Pilato scarichi sulla folla le proprie responsabilità, i sommi sacerdoti e gli anziani avevano usato formula analoga nei confronti di Giuda venuto a confessare il proprio tradimento e a restituirne il compenso (Mt 27,4: σὸ ὄψη. Cf. At 18,15: ὄψεσθε αὐτοί). Se voler cogliere nel passo matteo l'assunzione di Pilato nel novero dei cristiani (cf. Gundry 1982, 561) costituisce un'indubbia forzatura, con sfumature differenti la chiesa d'oriente ne ha favorito l'accesso fino alla beatificazione arrivata con la chiesa abissina. Le tappe fondamentali di questo percorso sono scandite da Tertull., *Apol.* 21; *Ev.Pt.* 2; Or., *Sch. in Mt.* 118; Hier., *in Mt.* 267; Ps.Cypr., *Adv.Jud.* 4,4-5; Hil.Piet., *in Mt.* 33,1; *Act.Pil.* 9; *Parad.Pil.* 10; *Ev.Gam.* 2,31-34; 2,51-3,23. Non poco diversa la valutazione della chiesa d'occidente dalla tarda antichità in poi che ha considerato la lavanda delle mani di Pilato una mera azione esteriore che non lava in alcun modo la colpa (cf. Ambr., *in Lc.* 10,100; Aug., *ser.* 152,3; Cyr. Al., *in Mt. fr.* 304; Chrys., *in Mt.* 86,1).

ne del primo vangelo il redattore, avendola posta in precedenza sulle labbra di Gesù e dei suoi, mette Pilato al seguito del Galileo e alla stretta di Nicodemo e dei dodici. Un'altra mano, riportando fedelmente il testo relativo al gesto di Pilato e allo scambio di battute tra il prefetto e i giudei, definirà il funzionario romano "un tale incirconciso nella carne ma circonciso nel cuore".<sup>159</sup>

##### 5. *La sentenza* (v.5)

Dopo un breve ritorno alla narrazione mattea attraverso le ultime due frasi precedenti scambiate tra Pilato e i giudei, il redattore riprende la propria trama per presentare una specie di sentenza, compresa di motivazione, comunicata privatamente dal prefetto all'imputato, senza la presenza della folla tenuta distante da un velo tirato appositamente per escludere gli astanti. Tuttavia, sebbene nei racconti evangelici manchi una sentenza vera e propria, nonché la sua comunicazione direttamente a Gesù, siano assenti i nomi dei malfattori, sia diverso il luogo della crocifissione e la flagellazione venga anticipata per tentare di risparmiare all'imputato la pena capitale, ritroviamo le medesime pene e gli stessi due ladroni presenti nei quattro vangeli. I segni di riconoscimento fondamentali non potevano cambiare senza disorientare gli spettatori e stravolgere il senso del testo del quale il redattore sembra voler sottolineare maggiormente la figura del prefetto con la sottrazione dei giudei. Esclusa la folla s'impone il confronto diretto di Pilato con Gesù: in questo rapporto il prefetto si sdoppia come in uno specchio diviso a metà in cui al giudice che aveva riconosciuto l'imputato giusto si sostituisce il politico il quale, dovendo giudicare in nome dell'imperatore, non può non condannarlo. Chi parla non è più l'uomo di prima che s'era rivolto alle folle rivendicando l'innocenza dell'imputato, ma il prefetto che dalle loro parole aveva dedotto la regalità del Nazareno e che, nonostante si fosse tenuto fuori dalla responsabilità della sua morte, governando in nome e per conto di Roma, non poteva accettare un altro re al di fuori di quelli nominati da Cesare – al flagello "secondo l'ordinamento dei pii sovra-

<sup>159</sup> *Act.Pil.* 12,1.



ni” seguirà la motivazione della sentenza “re dei giudei”<sup>160</sup> – né permettere una sommossa popolare per non aver condannato un re non insignito dall’imperatore e, per di più, invisibile alla folla.

τότε<sup>161</sup> ἐκέλευσεν ὁ πιλάτος τὸ(ν)<sup>162</sup> βῆλον ἐλकुσθῆναι τοῦ βήματος<sup>163</sup> οὗ ἐκάζετο,<sup>164</sup> καὶ λέγει τῷ ἰησοῦ.<sup>165</sup> τὸ ἔθνος τὸ σὸν κατήλεγξέ σε ὡς βασιλέα.<sup>166</sup> διὰ<sup>167</sup> τοῦτο ἀπεφηνάμην<sup>168</sup> πρῶτον φραγελλοῦσθαι σε<sup>169</sup> διὰ τὸν θεσμόν τῶν εὐσεβῶν βασιλέων,<sup>170</sup> καὶ τότε<sup>171</sup> ἀναρτᾶσθαι<sup>172</sup> ἐπὶ τοῦ<sup>173</sup> σταυροῦ ἐν τῷ<sup>174</sup> κήπῳ ὅπου<sup>175</sup> ἐπιάσθης<sup>176</sup> καὶ δυσμᾶς καὶ γέστας<sup>177</sup> οἱ δύο κακοῦργοι συσταυρωθήτωσάν σοι<sup>178 179</sup>.

<sup>160</sup> Act.Pil. 10,1.

<sup>161</sup> B καί, J δέ dopo ἐκέλευσε.

<sup>162</sup> Nonostante la maggioranza usi la lezione τόν, quindi accusativo di ὁ βῆλος (casa, soglia, abitazione), la lezione corretta è τὸ βῆλον (latinismo: *velum*, velo, tenda).

<sup>163</sup> A, C τὸν βίβλον ἐλकुσθῆναι ἐπὶ τοῦ βήματος, B ἐλकुσθῆναι τὸ βῆλον ἐπὶ τοῦ βήματος, J ἐλकुσθῆναι τὸ βῆλον (omette τοῦ βήματος).

<sup>164</sup> Dopo ἐκάζετο J omette καὶ λέγει τῷ ἰησοῦ e lo sostituisce con il titolo a centro pagina: ἀπόφασις κατὰ τοῦ ἰησοῦ.

<sup>165</sup> B ven, A ἀπεφῆναι λέγων τῷ ἰησοῦ, C οὕτως ἀπεφῆναι κατὰ τοῦ ἰησοῦ ἀπόφασις πιλάτου.

<sup>166</sup> AJ lat κατήλεγξέ σε ... βασιλέα, B κατήγγειλάν σου ὡς βασιλεῖ, C κατέπεζάν σε ὡς βασιλεῖ.

<sup>167</sup> C premette καί.

<sup>168</sup> C ἀφυνάμην, BJ aggiungono κατὰ σοῦ.

<sup>169</sup> C omette σε.

<sup>170</sup> BJ διὰ ... βασιλέων, C διὰ τῶν θεσμῶν τῶν εὐσεβῶν βασιλέων, A διὰ τὸν θεσμόν τὸν βασιλικόν.

<sup>171</sup> A ἔπειτα.

<sup>172</sup> B aggiunge σε, C ἀρτᾶσθαι αὐτόν.

<sup>173</sup> A omette τοῦ.

<sup>174</sup> A ἐπὶ τῷ.

<sup>175</sup> J invece di ὅπου ... σοι ha ὁμοίως δὲ καὶ τοὺς δύο κακοῦργους σὺν αὐτῷ γέσταν καὶ δυσμᾶν

<sup>176</sup> C ἐπιάσθη.

<sup>177</sup> A στέγας.

<sup>178</sup> AJ καὶ δυσμᾶς ... σοι, C καὶ δύο κακοῦργοι σὺν αὐτῷ, B καὶ δύο κακοῦργοι σὺν αὐτῷ ὁ εἷς λεγόμενος δυσμᾶς καὶ ὁ ἕτερος γέστας.

<sup>179</sup> D τότε παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς ὁ πιλάτος ἵνα σταυρωθῆ: συνσταυροῦνται οὖν δύο λησταί, ἐκ δεξιῶν μὲν ὁ δυσμᾶς καὶ ὁ γεστᾶς ἐξ ἀριστερῶν.

Allora Pilato ordinò che fosse tirato il velo della tribuna dove sedeva, e dice a Gesù: “la tua gente ha raccontato di te come (fossi) re; per questo dichiaro che in primo luogo sarai flagellato secondo l’ordinamento dei pii sovrani, e poi sarai appeso sulla croce nell’orto dove sei stato preso. E Disma e Gesta i due malfattori saranno crocifissi con te”.

La prima azione che Pilato impone è di tirare la tenda al fine di separare la tribuna dove si trovavano il prefetto seduto e Gesù di fronte a lui, presumibilmente in piedi, dalla folla che assisteva – e fin lì era intervenuta con grida – al processo. Prima ancora dei significati sono i suoni a catturare l’attenzione (βῆλον ... βήματος e ἐκέλευσεν ... ἔλκυσθῆναι ... ἐκάζετο). Nel contesto giudiziario la prima funzione di βῆλον era quella riservata alla normale tenda della tribuna tirata per isolare i giudici da tutti gli astanti, imputato compreso, affinché potessero discutere e prendere le decisioni autonomamente, senza interferenze esterne, in merito alla sentenza da emettere. Nel caso specifico rende privata la sentenza che invece andava letta *coram populo*.<sup>180</sup> La separazione dalla folla, compresi gli attori dell’accusa ma non dall’imputato, allarga la portata semantica a una relazione esclusiva tra Pilato e Gesù aggiungendo, alla protezione dall’esposizione, il pudore e la riservatezza, come avviene per Sitidos nei riguardi di chi era ammesso al suo cospetto<sup>181</sup> e per Migdonia nei confronti di Carisio.<sup>182</sup> Se pudore e riservatezza evocati qui confliggono con la pena comminata e ancor più destabilizza il silenzio improvviso che s’è fatto attorno dopo tutte quelle grida, come se invece di un velo fossero state erette quattro pareti insonorizzate, le parole che motivano la condanna sembrano obbligare il funzionario romano al rispetto assoluto nei confronti del re che ha dinanzi, sebbene non possa esimersi dall’emettere sentenza capitale.

<sup>180</sup> Dall’uso di βῆλον, alla sentenza privata, al frequente passaggio dal βῆμα (Act.Pil. 1,6; 2,1; 9,5) al πραιτώριον (Act.Pil. 1,6; 3,1.2; 4,1.3; 10,1) s’è dedotta l’ignoranza del redattore circa la prassi giudiziaria: ipotesi non contestabile se la preoccupazione narrativa non prevalesse sull’interesse storico.

<sup>181</sup> Chi voleva essere ammesso al suo cospetto, prima della disgrazia capitata al marito per cui fu costretta a dare in pegno i capelli per tre pagnotte, doveva attraversare i quattordici veli (βῆλα) del suo soggiorno: onore non da poco, tanto era protetta (T.Job. 25,2).

<sup>182</sup> Act.Thom. 98. Cf. pure Cyr.Scit., Sab. 51.

Pudore e riservatezza sono quanto è rimasto di profondamente suo a Pilato per manifestare il proprio rispetto personale verso il Nazareno: una specie di confessione nella regalità di Gesù che il prefetto prende in prestito dall'accusa e che adotta per motivare la sentenza.

Prima però di addivenire al merito della sentenza è opportuno leggere la forma con cui il prefetto la espone: anzitutto enuncia l'attore-accusatore e il capo d'imputazione, segue la proclamazione solenne delle pene e dell'ordinamento da cui sono tratte, del luogo dell'esecuzione e di chi dividerà con lui la pena. Un'esposizione formale distante dal procedimento rispettoso e bonario adottato nei confronti dell'imputato fino a quel momento ritenuto innocente: l'uomo di prima ora ha indossato la toga e si esprime come il ruolo gli impone.

Le prime parole sono per gli attori (τὸ ἔθνος τὸ σόν) e per il capo d'accusa (κατήλεγξέ σε ὡς βασιλέα), in entrambi i casi emerge il pronome di seconda persona singolare: la posposizione enfatica τὸ σόν rispetto al sostantivo reggente sottolinea come sia stata la sua stessa gente a denunciarlo di lesa maestà, il popolo dei giudei che lo racconta come re nel quale non crede per cui non lo riconosce come tale. Conseguente all'accusa mossa dalla sua gente (διὰ τοῦτο) il prefetto non può far altro che dichiarare ufficialmente (ἀπεφηνάμην) la pena prevista dalla legge per la colpa di lesa maestà secondo quanto stabilito dall'ordinamento dei pii sovrani: la ripetizione di βασιλεύς impone il confronto, tragicamente ironico, tra due regalità, quella di Gesù rifiutata dalla sua gente come una bestemmia per la quale merita essere giustiziato e quella degli imperatori romani che invece vengono dichiarati εὐσεβεῖς alla stregua di Noè e Lot<sup>183</sup> o di Cornelio<sup>184</sup> e di un suo soldato devoto,<sup>185</sup> tutti abbondantemente timorati di Dio.

Le pene comminate sono due, o forse tre, sebbene la terza non venga esplicitata attraverso apposita indicazione come le due precedenti: prima (πρῶτον) la flagellazione, poi (καὶ τότε) la crocifissione assieme a due malfattori, compagnia che potrebbe costituire un'ulte-

<sup>183</sup> 2Pt 2,9.

<sup>184</sup> At 10,2.

<sup>185</sup> At 10,7.

riore umiliazione per chi pretendeva per sé la regalità, quindi l'unicità pure nella pena, invece si trova a dividerla con due delinquenti comuni: il presunto re veniva considerato alla stregua delle persone tra le più abiette della società. La flagellazione, conosciuta pure dalle leggi ebraiche,<sup>186</sup> normalmente presso i romani era eseguita prima delle crocifissioni, qui riferita a un "ordinamento" imprecisato che probabilmente risale a una serie di leggi che trattavano l'argomento, dalla *lex Valeria de provocatione* (509 a.C.) alla *lex Porcia II de tergo civium* (195 a.C.) alla *lex Sempronia*, (123 a.C.). Mentre nel quarto vangelo la flagellazione viene eseguita durante il processo con lo scopo d'impietosire il popolo perché rinunci alla richiesta della crocifissione<sup>187</sup> e in Lc 23,16.22 una severa punizione è solo proposta in cambio della morte dell'imputato, i primi due scritti possono aver costituito la fonte indiretta di questo nostro passo, quanto meno più vicini probabilmente alla realtà dei fatti, poiché la flagellazione precede immediatamente la crocifissione,<sup>188</sup> sebbene nessuno dei due riporti la sentenza del prefetto.

Se l'immediata successione di flagellazione-crocifissione risponde a un probabile costume corrente, lo stesso non può dirsi dell'allocatione della seconda pena che nel caso specifico il prefetto prevede venga eseguita nell'orto dove Gesù è stato arrestato. Il testo non solo non narra dell'arresto,<sup>189</sup> tanto meno del luogo, ma sembra addirittura sia comparso dinanzi a Pilato a piede libero,<sup>190</sup> però il lettore/spettatore sa che il Nazareno è stato arrestato nel "podere chiamato Getsemani",<sup>191</sup> mentre viene crocifisso sul "Golgota che significa luogo del cranio".<sup>192</sup> In ogni città dove si celebravano i processi vi era un luogo

<sup>186</sup> Dt 25,2-3; cf. 2Cor 11,24.

<sup>187</sup> Gv 19,1.

<sup>188</sup> Mc 15,15; Mt 27,26.

<sup>189</sup> Lo racconta invece D all'inizio della narrazione. Dopo aver presentato i due criminali e i loro misfatti, narra del tradimento di Giuda e come i soldati accostatisi "lo condussero a Caifa e agli altri sacerdoti".

<sup>190</sup> Act.Pil. 1,2.

<sup>191</sup> Mt 26,36 (χωρίον); Mc 14,32 (χωρίον); Lc 22,39 (τὸ ὄρος τῶν ἑλαιῶν); Gv 18,1(κῆ-πος); 19,41 (κῆπος).

<sup>192</sup> Mt 27,33; Mc 15,22; Lc 23,33; Gv 19,17.

deputato alle esecuzioni capitali, spesso in un'altura fuori dalle mura ma bene in vista perché, oltre a ristabilire la giustizia, fungesse pure da monito per coloro che restavano, pertanto è abbastanza strano che il redattore metta in bocca a Pilato la crocifissione nell'orto del Getsemani (ἀναρτᾶσθαι ἐπὶ τοῦ σταυροῦ), tanto più che la crocifissione necessitava dello *staticulum* già fissato a terra, quindi il luogo doveva essere predisposto all'uopo e non poteva essere quello in cui era avvenuto l'arresto (ἐν τῷ κήπῳ ὅπου ἐπιάσθης). Invece di esaurire il motivo di siffatta mutazione in una specie di confusione tra i due testi giovannei in cui si mentova l'orto, sia per l'arresto<sup>193</sup> che per la crocifissione e la sepoltura,<sup>194</sup> forse si potrebbe estenderlo alla volontà del redattore di alludere, attraverso il sepolcro, alla risurrezione o addirittura alla volontà del prefetto di rinviare alla responsabilità dei giudei che lo hanno fatto arrestare, per cui quello sarà il luogo della crocifissione e non il Golgota deputato dai romani per questo tipo di esecuzioni. Nel tal caso spostare la crocifissione dal Golgota al Getsemani costituirebbe un'ulteriore presa di distanza da parte di Pilato dalla condanna la cui sentenza deve pur emettere: un altro modo di lavarsi le mani. Insomma non sembra doversi escludere l'intenzione del redattore.

Come se i supplizi corporali non fossero sufficienti il prefetto vi aggiunge lo sfregio della dignità imponendogli nella pena la compagnia di due malfattori di cui il nostro dimostra conoscere pure i nomi (δυσμᾶς καὶ γέστας)<sup>195</sup> ignorati dagli evangelisti. I nomi propri premessi senz'altra indicazione e l'articolo dinanzi al numerale che precede il sostantivo (οἱ δύο κακοῦργοι) offre la sensazione di delinquenti comunemente noti alla stregua dei quali viene posto Gesù.<sup>196</sup> Il verbo composto e il pronome personale che conclude la frase, oltre alla costruzione foneticamente seducente con i suoi quattro sigma molto ben distribuiti nelle tre parole (συν σταυρωθήτωσάν σοι), sottolinea la

<sup>193</sup> Gv 18,1.

<sup>194</sup> Gv 19,41.

<sup>195</sup> Gli stessi nomi riporta il redattore della *Dichiarazione di Giuseppe d'Arimatea* (Nar. Ios.Ar. 1,2).

<sup>196</sup> Alla luce di questo tipo d'ingresso si spiega la presentazione con cui D introduce lo scritto.

compagnia cui il Nazareno viene obbligato. Un'ultima umiliazione dovuta non al disprezzo del prefetto ma inserita dal redattore probabilmente in ossequio alle fonti evangeliche;<sup>197</sup> di quella lucana in seguito verrà riportato pure il dialogo tra i malfattori e il Nazareno.<sup>198</sup>

<sup>197</sup> Mc 15,32b; Mt 27,44 (λήσται); Lc 23,39-43; Gv 19,18; *Ev.Pt.* 10.13.

<sup>198</sup> *Act.Pil.* 10,2.



## XI. LA CROCIFISSIONE (*ACT.PIL.* 10)

Il titolo del cap. 10 potrebbe suonare improprio perché della crocifissione di Gesù non si parla direttamente ma si suppone alludendone, lorché dei due ladroni viene detto “allo stesso modo appesero i due malfattori”. Cionondimeno il redattore riprende, ancorché in maniera sommaria, le narrazioni evangeliche del transito del Nazareno al Golgota e della crocifissione,<sup>1</sup> rispetto alle quali aggiunge i nomi dei due malfattori anticipandone la presenza già all’uscita dal pretorio come in parte avviene nel terzo vangelo;<sup>2</sup> invece sposta l’imposizione della corona di spine e lo scherno dei soldati dal pretorio al momento della crocifissione e non dà conto del vestito scarlatto,<sup>3</sup> né dell’incontro lungo la via con Simone di Cirene,<sup>4</sup> né con le donne,<sup>5</sup> né della reazione dei sommi sacerdoti all’iscrizione della sentenza,<sup>6</sup> né del dialogo con la madre.<sup>7</sup> Il modello di riferimento tra i racconti canonici è dettato per buona parte dalla narrazione lucana<sup>8</sup> della quale assume oltre alla presenza dei malfattori prima della crocifissione,<sup>9</sup> con lo stesso ordine evangelico, la preghiera al padre in cui il Nazareno chiede di perdonare i propri aguzzini,<sup>10</sup> la divisione delle vesti da parte dei soldati, il semplice stare a vedere del popolo, il triplice intervento denigratore nei confronti di Gesù da parte dei capi, dei soldati – seguito dalla menzione della motivazione della condanna – e del primo ladrone, infine il rimprovero del secondo ladrone nei confronti del collega con annessa

<sup>1</sup> Mt 27,27-44; Mc 15,21-32; Lc 23,26-43; Gv 19,17-24.

<sup>2</sup> Solo in Lc 23,32 i malfattori vengono condotti assieme a Gesù al luogo del supplizio, mentre per tutti sono solo mentovati al momento della crocifissione (Mt 27,38; Mc 15,27; Lc 23,33; Gv 19,18).

<sup>3</sup> Mt 27,27-31; Mc 15,16-20; Gv 19,2-3.

<sup>4</sup> Mt 27,32-37.

<sup>5</sup> Lc 23,27-31.

<sup>6</sup> Gv 19,10-22.

<sup>7</sup> Gv 19,25-27.

<sup>8</sup> Barnes 1905.

<sup>9</sup> Lc 23,32.

<sup>10</sup> Lc 23,34.



richiesta di memento a Gesù e la di lui conseguente risposta.<sup>11</sup> La differenza, oltre all'aggiunta della corona di spine e della spoliazione, è scritta nello stile e nel suo procedere, molto più serrati nel terzo evangelista, in particolare nel triplice intervento rispettivamente dei capi del popolo, dei soldati romani e del primo ladrone che si rivolgono al condannato con altrettante ipotetiche, costruite in maniera leggermente diversa l'una dall'altra ma scandite dal medesimo vocabolario sia nella protasi che nell'apodosi. La narrazione nostra invece è stilisticamente meno attrezzata, soprattutto nella parte iniziale del primo versetto, lorché la paratassi, scandita dall'uso abbondante del καί, ne costituisce il motivo dominante: la sequenza è interrotta per un attimo dall'avversativa che dà la stura all'intervento diretto di Gesù costituito dalla preghiera rivolta al padre per coloro che probabilmente già l'hanno appiccato sul patibolo. Mentre tutte le azioni introdotte dalla congiunzione aggiuntiva sono negative e indirizzate nei suoi confronti, la sua risposta, iniziata con una congiunzione avversativa, è una preghiera rivolta al padre cui chiede perdono per i suoi carnefici. L'antitesi staglia la figura di un martire, decisamente superiore rispetto a quelli che gli girano attorno e totalmente indifferente al male che gli arrecano del quale non si fa il benché minimo cenno.

### 1. La scena (v.1)

In questo primo versetto compaiono quasi tutti i personaggi che hanno occupato la scena fin qui (mancano solo il cursore e coloro che durante il processo si sono retti a difesa dell'imputato): Gesù, i due ladroni, i soldati, il padre (cui si rivolge il Nazareno in preghiera), i sommi sacerdoti, i capi (del popolo) e Pilato (attraverso l'ordine di scrivere il motivo della condanna).

καὶ ἐξῆλθεν ὁ ἰησοῦς ἐκ τοῦ πραιτωρίου, καὶ οἱ δύο κακοῦργοι σὺν αὐτῷ.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Lc 23,39-43.

<sup>12</sup> B καὶ ἐξῆλθεν ... αὐτῷ, A καὶ ἐξῆλθεν ὁ ἰησοῦς καὶ οἱ δύο λησταὶ ἀπὸ τοῦ πραιτωρίου, C καὶ εὐθὺς ἐξήγαγον τὸν ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ πραιτωρίου ἅμα τῶν δύο κακούργων.

καὶ ὅτε ἀπήλθαν<sup>13</sup> ἐπὶ τὸν τόπον<sup>14</sup> ἐξέδυσαν<sup>15</sup> αὐτὸν<sup>16</sup> τὰ ἱμάτια αὐτοῦ<sup>17</sup> καὶ περιέζωσαν αὐτὸν λέντιον<sup>18</sup> καὶ στέφανον ἐξ ἀκανθῶν περιέθηκαν αὐτῷ περὶ τὴν κεφαλὴν<sup>19</sup> ὁμοίως καὶ τοὺς δύο κακούργους ἐκρέμασαν.<sup>20</sup> ὁ δὲ ἰησοῦς ἔλεγεν· πάτερ,<sup>21</sup> ἄφες αὐτοῖς<sup>22</sup> οὐ γὰρ οἶδασιν τί ποιοῦσιν. καὶ διμεμρίσαντο τὰ ἱμάτια αὐτοῦ οἱ στρατιῶται<sup>23</sup> καὶ ἴστατο<sup>24</sup> ὁ λαὸς θεωρῶν αὐτόν. καὶ ἐξεμυκτήριζον αὐτόν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες σὺν αὐτοῖς<sup>25</sup> λέγοντες· ἄλλους ἔσωσεν, σωσάτω ἑαυτὸν<sup>26</sup> εἰ υἱὸς ἐστὶν τοῦ θεοῦ οὗτος καταβάτω ἀπὸ τοῦ σταυροῦ<sup>27</sup>. ἐνέπαιζον δὲ αὐτῷ οἱ<sup>28</sup> στρατιῶται προσερχόμενοι καὶ ὄξος μετὰ χολῆς<sup>29</sup> προσφέροντες αὐτῷ καὶ

<sup>13</sup> J ἀπήλθον, C ha ἤλθον dettato da Lc 23,33.

<sup>14</sup> A ἐπὶ τὸν τόπον τοῦ κρανίου (il genitivo s'ispira a Mc 15,22 e Mt 27,33), B ἐπὶ τοῦ τόπου.

<sup>15</sup> C aggiunge οἱ στρατιῶται sulla scia di Mt 27,27; Mc 15,16; Gv 19,2.

<sup>16</sup> AJ lat, B omette, C τὸν ἰησοῦν.

<sup>17</sup> A aggiunge καὶ διμεμρίσαντο αὐτά.

<sup>18</sup> AC λεντίω.

<sup>19</sup> B περιέθηκαν ... κεφαλὴν, J περιέθηκαν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ, A ἐπέθηκαν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ sembra ispirato da Mt 27,29, C proponendo περιέθηκαν αὐτοῦ τῇ κεφαλῇ καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν segue da vicino Lc 23,33.

<sup>20</sup> B ὁμοίως καὶ τοὺς δύο κακούργους σὺν αὐτῷ ἐκρέμασαν τὸν μὲν ἕνα ἐκ δεξιῶν τὸν δὲ ἕτερον ἐξ εὐωνύμων, J ὁμοίως δὲ καὶ τοὺς δύο κακούργους ἐκρέμασαν γέστησαν ἐκ δεξιῶν καὶ δυσμᾶν ἐξ εὐωνύμων, A ὁμοί τὸν μὲν ἕνα ἐκ δεξιῶν τὸν δὲ ἕτερον ἐξ εὐωνύμων καὶ τοὺς δύο κακούργους ἐκρέμασαν δυσμᾶν ἐκ δεξιῶν καὶ γέστησαν ἐξ εὐωνύμων, C ἅμα δὲ καὶ τοὺς δύο κακούργους ἐκρέμασαν σὺν αὐτῷ.

<sup>21</sup> C omette.

<sup>22</sup> B αὐτούς.

<sup>23</sup> BCJ ven καὶ ... στρατιῶται, J aggiunge βάλλοντες κλήρους, A omette.

<sup>24</sup> J εἰστήκει δέ.

<sup>25</sup> B οἱ ἀρχιερεῖς ... αὐτοῖς, J omette σὺν αὐτοῖς, C οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ, A οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ ἄρχισυνάγωγοι.

<sup>26</sup> B lat, AC καὶ ἑαυτὸν οὐ δύναται σῶσαι, J ἄλλους ἐσώσας σεαυτὸν οὐ δύναται σῶσαι.

<sup>27</sup> BJ εἰ ... σταυροῦ, A εἰ υἱὸς ἐστὶν τοῦ θεοῦ καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ καὶ πιστεύσωμεν εἰς αὐτόν, C εἰ υἱὸς θεοῦ εἶ καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ καὶ πιστεύσωμεν εἰς αὐτόν.

<sup>28</sup> AC premettono καί.

<sup>29</sup> AC fabr, B ven omettono μετὰ χολῆς.

ἔλεγον.<sup>30</sup> σὺ<sup>31</sup> εἶ ὁ βασιλεὺς<sup>32</sup> τῶν ἰουδαίων, σῶσον σεαυτόν<sup>33</sup>. ἐκέλευσεν δὲ<sup>34</sup> μετὰ τὴν ἀπόφασιν εἰς<sup>35</sup> τίτλον ἐπιγραφῆναι<sup>36</sup> τὴν αἰτίαν αὐτοῦ γράμμασιν ἑλληνικοῖς, ῥωμαϊκοῖς καὶ ἑβραϊκοῖς,<sup>37</sup> καθὼς εἶπαν<sup>38</sup> οἱ ἰουδαῖοι ὅτι βασιλεὺς ἐστὶν τῶν ἰουδαίων<sup>39</sup>.

E Gesù uscì dal pretorio e i due malfattori con lui. E quando giunsero nel luogo lo spogliarono delle sue vesti e lo cinsero di un panno e gli misero sulla testa una corona di spine; allo stesso modo appesero i due malfattori. Ma Gesù diceva: “Padre, perdona loro: infatti non sanno ciò che fanno”. E i soldati divisero le sue vesti e il popolo stava a guardarlo. E lo deridevano i sommi sacerdoti e i capi insieme a loro dicendo: “altri ha salvato, salvi se stesso: se è figlio di Dio scenda dalla croce”. Lo schernivano poi i soldati accostandosi e dandogli aceto con fiele e dicevano: “tu sei il re dei giudei, salva te stesso”. (Pilato) Ordinò poi dopo la sentenza di scrivere su un cartello la sua accusa in lettere greche, latine ed ebraiche, così come dissero i giudei: “Re è dei giudei!”.

L'uscita di Gesù dal pretorio (καὶ ἐξῆλθεν ὁ ἰησοῦς ἐκ τοῦ πραιτωρίου) per andare verso il patibolo è d'impronta giovannea. Mentre nei sinottici sono i soldati che, concluso il processo, conducono il condannato,<sup>40</sup> nel quarto vangelo con l'uso dello stesso verbo adottato poi dal redattore nostro è il Nazareno ad avviarsi verso il Golgota.<sup>41</sup> Ciò conferisce al condannato un'autorevolezza tale da renderlo superiore ai suoi stessi aguzzini – la preghiera per loro ne costituirà

<sup>30</sup> J invece di προσερχόμενοι ... ἔλεγον ha προσέφερον δὲ ὄξος λέγοντες.

<sup>31</sup> ACJ lat permettono ει.

<sup>32</sup> AC ὁ χριστὸς ὁ βασιλεὺς.

<sup>33</sup> B σῶσον σεαυτῷ καταβάτω ἀπὸ τοῦ σταυροῦ καὶ λαβὼν λογιγίνος ὁ στρατιωτῆς λόγην ἔνυξεν αὐτοῦ τὴν πλευράν, καὶ ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ.

<sup>34</sup> J aggiunge ὁ πιλᾶτος, B τότε ἐκέλευσεν.

<sup>35</sup> ABJ, C sostituisce con καί.

<sup>36</sup> A γραφῆναι.

<sup>37</sup> B, J ῥωμαϊκοῖς ἑβραϊκοῖς καὶ ἑλληνικοῖς, A ἑλληνικοῖς καὶ ῥωμαϊκοῖς, C ἑλληνικοῖς.

<sup>38</sup> A εἶπον.

<sup>39</sup> C omette καθὼς ... ἰουδαίων.

<sup>40</sup> Mt 27,27; Mc 15,16; Lc 23,26.

<sup>41</sup> Gn 19,17: ἐξῆλθεν εἰς τὸν λεγόμενον κρανίου τόπον.

conferma – e in qualche modo leader degli altri due condannati dei quali si dice il numero, che sono malfattori (κακόν + ἔργον), e in sua compagnia (καὶ οἱ δύο κακοῦργοι σὺν αὐτῷ). La presenza dei due già dall'uscita dal pretorio, e presumibilmente durante il tragitto che porta al luogo del patibolo, denuncia fin da subito lo sguardo del redattore posato pure sul terzo vangelo, dove resterà per il prosieguo: assente in Mt, Mc e Gv, tale presenza anticipata viene mentovata in Lc 23,32. Dopo l'ingresso di sapore giovanneo è il primo segnale della dipendenza marcatamente lucana dell'intiero capitolo che assumerà maggiore consistenza più avanti, nelle interpellanze sotto la croce dei capi e dei soldati rivolti a Gesù e in particolare nel rapporto dei due ladroni tra di loro e con il Nazareno: mentre nei primi due sinottici entrambi oltraggiano Gesù per il redattore lucano e per il nostro i due hanno atteggiamenti opposti e il secondo ladrone, dopo aver rimproverato il primo e fatta la professione di fede messianica attraverso la richiesta al Galileo di ricordarsi di lui quando sarà giunto nel proprio regno, avrà in risposta una promessa di salvezza. Lucana è pure l'espressione καὶ ὅτε ἀπῆλθαν ἐπὶ τὸν τόπον, come il silenzio circa il manto scarlato e lo scherno dei soldati nel pretorio a conclusione del processo, pertanto il terzo evangelista non fa cenno alla corona di spine che invece il nostro fa imporre sotto la croce, dopo averlo spogliato delle sue vesti e cinto di un panno. Il redattore apocrifio a differenza delle sue fonti non dice manco il nome del luogo dove verrà eseguita la condanna a morte come nulla dirà della crocifissione. Un motivo ulteriore rispetto alla conoscenza pregressa dei destinatari qui non si può addurre; invece va notato il cambiamento di luogo, del tipo di veste e il conseguente slittamento del motivo alla base dello spogliare/rivestire il condannato: si passa dal manto scarlato fatto indossare nel pretorio, funzionale al sarcasmo dei soldati nei primi due sinottici e nel quarto vangelo, sebbene in momenti diversi del processo,<sup>42</sup> al semplice straccio utile giusto a coprire le parti intime dell'appeso, infine ai soldati di dividersi tra loro le sue vesti. I soldati vengono alleggeriti dello scherno, degli insulti e degli sputi nei confronti di Gesù, presenti invece nei tre vangeli sunnominati, mentre la spoliazione del condannato alloca-

<sup>42</sup> Mt 27,28; Mc 15,17; Gv 19,2.

ta in questo contesto sembra servire solo come paga supplementare, limitata alle vesti indossate dal condannato. Una lettura decisamente più benevola del soldato romano, già in parte presente nel terzo vangelo, ma qui decisamente accentuata soprattutto per coerenza con l'immagine del procuratore e della moglie.

Del tragitto che conduceva il condannato dal pretorio al luogo del supplizio e che costituiva un momento pedagogico e al tempo stesso intimidatorio del potere romano si tace. Per ragioni politiche o di ordine pubblico a volte l'esecuzione della condanna avveniva nella prigione,<sup>43</sup> in genere tuttavia il condannato veniva trasferito in corte dal luogo del processo a quello del supplizio fondamentalmente per due motivi, uno interno l'altro esterno: perché la carica di umiliazione che indubbiamente comportava il trasferimento costituiva parte della pena del condannato, e perché la sua esposizione doveva servire da esempio a tutti coloro che assistevano lungo il percorso.<sup>44</sup> Il silenzio sul trasferimento del Nazareno da Gerusalemme dove s'è celebrato il processo al luogo deputato all'esecuzione, dove era piantato lo *staticulum*, l'asse verticale del patibolo, allocato fuori della città,<sup>45</sup> rientra probabilmente nel piano di riabilitazione dell'immagine di Roma e del suo potere – almeno per quanto pertiene alla vicenda specifica – agli occhi dei cristiani.

Con il silenzio sul trasferimento vengono taciuti pure gli incontri che hanno animato questo tragitto nei vangeli canonici, invece nel testo nostro la comitiva dal pretorio giunge immediatamente nel luogo deputato all'esecuzione della condanna che a differenza dei vangeli resta senza nome come non viene mentovata la stessa crocifissione del protagonista ricavata solo dall'allusione cui è associata quella dei due malfattori. È importante arrivare quanto prima a destinazione senza lasciarsi distrarre dal percorso, non per il luogo in sé qui manco nominato, a differenza dei vangeli, ma perché vi accadono una serie di

<sup>43</sup> Mc 6,17-29.

<sup>44</sup> Quint., *Declam.* 274; Plaut., *Carb.* 2.

<sup>45</sup> Num 15,35-36; 1Re 21,13; At 7,58; Plaut., *Mil.* 2,4,6-7. Mel., *Pasc.* 72.93.94 pone la crocifissione al centro della città semplicemente perché quando la visitò la cinta delle mura da tempo era stata ampliata e comprendeva al proprio interno anche il luogo del supplizio.

eventi e una molteplicità di reazioni. In altri termini la sottrazione dal pretorio di alcune azioni nei confronti di Gesù e il suo trasferimento nel luogo della esecuzione e i silenzi sul percorso sembrano finalizzati a porre l'attenzione su quanto successo in quel luogo, sotto e sulla croce, dando voce a tutti i personaggi coinvolti. Infatti, appena giunti nel luogo destinato (καὶ ὅτε ἀπῆλθαν ἐπὶ τὸν τόπον) le tre azioni indicate, di cui soggetti sono presumibilmente i soldati e il destinatario Gesù, nei vangeli di Mt, Mc e Gv avvengono nel pretorio: lo spogliarono delle sue vesti, lo cinsero di un panno e gli posero attorno alla testa una corona di spine. La prima azione è quello di spogliarlo delle sue vesti (ἐξέδυσαν αὐτὸν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ): solo Mt 27,28 ricorda esplicitamente che Gesù è stato spogliato (ἐκδύω) mentre per Mc 15,17 è stato rivestito (ἐνδιδύσκω = ἐνδύω), ma non necessariamente spogliato prima: non è improbabile gli sia stato messo un mantello sopra la tunica, come lascia intendere Gv 19,2 (ἐπιτίθημι). Nel passo nostro non si tratta di un abito fatto indossare per schernirlo – un manto scarlatto – che invece nei primi due sinottici viene imposto a Gesù e poi tolto per fargli indossare il vestito ordinario. In questo caso gli viene tolta pure la sua tunica per cingerlo, presumibilmente attorno ai fianchi, con un panno (περιέζωσαν αὐτὸν λέντιον). Il verbo περιζώννυμαι, raro nel NT<sup>46</sup> è assente nei racconti della passione ma qui, assieme al doppio περί della frase successiva, evidenzia come tutto giri attorno al Nazareno al quale secondo il dettato dei tre vangeli sunnominati viene imposta una corona di spine<sup>47</sup> attorno al capo (στέφανον ἐξ ἀκανθῶν περιέθηκον αὐτῷ περὶ τὴν κεφαλὴν): tuttavia mentre là costituiva un ulteriore strumento di tortura e al tempo stesso di diletto da parte dei soldati,<sup>48</sup> nel racconto nostro non viene fatto riferimento alcuno allo scherno dei militari; trattasi piuttosto di un resoconto asettico e impersonale, concluso con la notizia che pure due malfattori sono stati appesi alla stessa maniera del protagonista

<sup>46</sup> Lc 12,35.37; 17,8; Ef 6,14; Ap 1,13; 15,6.

<sup>47</sup> Mt 27,29 e Gv 19,2 hanno il plurale (ἐξ ἀκανθῶν) mentre Mc 15,17; Gv 19,5 e Ev.P. 8 hanno il singolare (ἀκάνθινος).

<sup>48</sup> Nei vangeli la corona di spine verrebbe a sottolineare lo scherno più che il dolore accentuato invece dalla tradizione cristiana (Tert., *Cor.* 14,3; Clem.Al., *Poed.* 2,8,73-75; cf. Brown 1999, 978).

(ὁμοίως καὶ τοὺς δύο κακούργους ἐκρέμασαν). Da questo momento l'ordine della narrazione sembra seguire da vicino quella lucana:<sup>49</sup> l'arrivo sul luogo della esecuzione, la crocifissione di Gesù (solo allusa in *Act.Pil.*) e quella dei due malfattori, la preghiera di Gesù con cui si chiede di perdonare i suoi carnefici (esclusivamente lucana), la spartizione delle sue vesti da parte dei soldati, lo stare a vedere del popolo, lo scherno dei capi, quello dei soldati, la scritta con il motivo della condanna, e, nel versetto successivo, le parole differenti dei due malfattori appesi accanto al Nazareno con la sua risposta alla richiesta del secondo ladrone (solo lucana).

Come già accennato la crocifissione di Gesù è allusa dal comparativo al momento in cui si dice della pena dei malfattori. L'avverbio di comparazione ὁμοίως impone una similitudine con un fatto che in realtà non viene narrato: il redattore ne ha presentato l'antefatto e può supporre la comunicazione dell'accaduto perché il destinatario ne è già a conoscenza; sta scrivendo a cristiani che sanno come sono avvenuti i fatti per cui si può permettere di tralasciare pure l'essenziale. Non è improbabile che il silenzio sulla crocifissione sia funzionale a rendere il mistero della morte del figlio di Dio ancor più doloroso. Dolore solo in parte obnubilato dalla generosità delle parole del figlio all'indirizzo del padre. Cionondimeno queste stesse parole lasciano trasparire la profondità di un mistero di cui gli stessi aguzzini sono artefici inconsapevoli.

La preghiera di Gesù è ripresa alla lettera da Lc 23,34a di cui sono ancora dibattuti i problemi circa l'autenticità del testo e l'identità di coloro per i quali viene chiesto il perdono.<sup>50</sup> Se l'esegesi del passo lucano non infrequentemente, e con dovizia di citazioni,<sup>51</sup> ha invocato l'ignoranza per inserire pure i giudei tra coloro per i quali viene chiesto il perdono, in un contesto antiggiudaico come quello di *Act.Pil.* è difficile imma-

<sup>49</sup> Oltre al nome del luogo (Mc 15,22; Mt 27,33; Lc 23,33; Gv 19,17) e alla crocifissione di Gesù (Mc 15,24; Mt 27,35; Lc 23,33; Gv 19,18), non vengono mentovati l'offerta del vino misto a mirra (Mc 15,23; Mt 27,34), la guardia dei soldati (Mt 27,36), l'ora terza (Mc 15,25) e l'oltraggio di entrambi i ladroni (Mc 15,32; Mt 27,44; in Gv non preferiscono parola).

<sup>50</sup> Dammers 1949; Daube 1961; Démann 1951; Epp 1962; Feldkämper 1978, 257-267; Flusser 1981; Harris 1914; Moffat 1914; Wilkinson 1964.

<sup>51</sup> Num 15,25-26; IQS 10,16-21; *T.Ben.* 4,2; Philo, *Flac.* 2,7.

ginare che per il redattore i giudei non sappiano quello che fanno,<sup>52</sup> per altro non sono essi a farlo ma i soldati romani. Quanto invece all'assenza della frase in alcuni testimoni antichi<sup>53</sup> che ha fatto ipotizzare un'inserzione redazionale, è una questione che non tocca il nostro passo in sé ma lo riguarda in quanto attestazione – il passo è parte integrante del corpo più antico di *Act.Pil.* – della trasmissione lucana, a prescindere che sia stata la mano del terzo evangelista o una tradizione prelucana ad aggiungerlo.<sup>54</sup> Invece per il redattore nostro era necessaria ci fosse la richiesta di perdono rivolta da Gesù al padre pertanto la inserisce.

Composta di principale e di subordinata causale negativa (πάτερ, ἄφες αὐτοῖς οὐ γὰρ<sup>55</sup> οἴδασιν τί ποιῶσιν), la preghiera si apre a molteplici prospettive ermeneutiche tra loro complementari: dopo un primo livello antropologico al quale va iscritta la generosità di un condannato a morte nei confronti dei soldati romani, la subordinata che motiva il perdono lascia trasparire un valore aggiunto rispetto alla semplice esecuzione della sentenza di condanna di cui sono ignari coloro che la stanno eseguendo, perciò meritano il perdono.<sup>56</sup> Né è improbabile che il perdono chiesto al padre e non offerto dallo stesso appeso – come aveva fatto altre volte durante la sua vita pubblica<sup>57</sup> – abbia una funzione pedagogica nei confronti della stessa comunità cristiana destinataria dello scritto.<sup>58</sup> Ciò va di pari passo con la posizio-

<sup>52</sup> In Lc 6,11 scribi e farisei gonfi di rabbia “discutevano tra loro cosa avrebbero fatto a Gesù”; analogamente in Lc 19,47-48 i sommi sacerdoti, gli scribi e i capi del popolo “cercavano di farlo morire [...] ma non sapevano come fare perché tutto il popolo pendeva dalle sue parole”. Invece il Paolo lucano degli Atti degli apostoli sembra dare credito alla tesi dell'ignoranza dei giudei (At 3,17; 13,27).

<sup>53</sup> p<sup>75</sup> n<sup>1</sup> B D\* W Θ 070. 579. 1241 sy<sup>s</sup> sa bo<sup>pt</sup>. Invece è riportata da κ\*<sup>12</sup> (A) C D<sup>2</sup> L Ψ 0250 ecc.

<sup>54</sup> Per la discussione cf. Brown 1999, 1097-1104.

<sup>55</sup> La formula ἄφες ... γὰρ si trova pure nella versione lucana del “padre nostro” (Lc 11,4).

<sup>56</sup> Cionondimeno il terzo evangelista estende il perdono divino pure prima che il peccatore si pente (Lc 15,20; 19,10) e a chi parla contro di lui (Lc 12,10).

<sup>57</sup> In Lc 5,20 e 7,48 è Gesù stesso a perdonare.

<sup>58</sup> In Lc 6,29 il Nazareno aveva comandato ai suoi discepoli di pregare per i loro persecutori: Stefano ne costituirà l'esempio (At 7,60; Ign., *Eph.*10,2-3; Iust., *Apol.* 1,14; Eus., *HE* 5,2,5).



ne polemica dello scritto nei confronti del giudaismo il cui martire, a differenza del nostro, non solo non chiede perdono ma ammonisce il persecutore circa la sicura vendetta divina nei suoi confronti.<sup>59</sup> Se nel caso specifico i fruitori del perdono divino sono i soldati romani, il perdono è motivato dal fatto che essi, a differenza dei giudei, non conoscono la figliolanza divina di colui che hanno messo sul patibolo ubbidendo a un ordine superiore, tanto meno sanno del valore sacrificale e salvifico della pena cui hanno sottoposto il condannato e di conseguenza del gesto che inconsapevolmente hanno compiuto appiccandolo alla croce.<sup>60</sup> Sanno invece che hanno eseguito una condanna a morte e che del condannato possono dividersi quei poveri vestiti che aveva addosso (καὶ διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια αὐτοῦ οἱ στρατιῶται). Il contrasto tra la dimensione salvifica allusa dalla motivazione del perdono di Gesù e la miseria dei pochi stracci cui sono interessati i soldati è stridente, il divario è talmente grande che nel mezzo c'è posto per allocare tutti gli altri personaggi sulla scena con le loro differenti reazioni: il popolo, i suoi capi, i sommi sacerdoti, gli stessi soldati, Pilato e infine i singoli due ladroni, ben distinti nelle loro parole alla maniera lucana, crocifissi assieme al Nazareno.

Questa seconda parte del versetto e il successivo sono strettamente dipendenti dal dettato lucano sia nell'ordine delle apparizioni dei personaggi che nella loro reazione nei confronti di Gesù: mentre per i primi due sinottici tutti i presenti lo oltraggiano – i passanti, i capi assieme agli scribi, i soldati ed entrambi i ladroni – nel terzo vangelo c'è una distinzione non solo tra i due malfattori, ma pure tra il popolo<sup>61</sup> e i suoi capi. Il popolo, decisamente più benevolo dei passanti marciati, è descritto come semplice spettatore (καὶ ἴστατο ὁ λαὸς

<sup>59</sup> Cf. 2Mac 7,14.19.31.35-36; 4Mac 9,30; 10,11; 11,3.

<sup>60</sup> La tesi che sia stata l'ignoranza dei romani – non dei giudei – avanza Paolo ai cristiani di Corinto lorché sostiene che “nessuno dei dominatori di questo mondo ha potuto conoscerla [la sapienza divina]; se l'avessero conosciuta non avrebbero crocifisso il signore della gloria” (1Cor 2,8).

<sup>61</sup> Lc 23,35 sostituisce i passanti di Mt 27,39 e Mc 15,29. Il quarto vangelo addirittura cambia l'identità dei personaggi sotto la croce come pure il soggetto e il destinatario delle parole rivolte dal Nazareno alla madre e al discepolo che egli amava (Gv 19,25-27).

θεωρῶν αὐτόν), mentre i capi, accomunati ai sommi sacerdoti, deridono il Nazareno (καὶ ἐξεμυκτήριζον αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες σὺν αὐτοῖς). La distanza tra i due gruppi è chiara, tuttavia non così marcata come nel passo evangelico di riferimento dove l'avversativa li alloca su due posizioni antitetiche,<sup>62</sup> per cui il vedere del redattore nostro è quello di uno spettatore curioso anziché partecipe. Altra differenza tra i due testi è dettata dall'oggetto cui è diretto lo sguardo del popolo: nel terzo vangelo cosa il popolo stesse osservando non è specificato, per cui si deve supporre guardasse la scena nella sua globalità, mentre per il redattore nostro lo sguardo del popolo è diretto verso il crocifisso espresso dal pronome dimostrativo, con una distante ma non improbabile eco a quanto annunciato dal profeta<sup>63</sup> e citato dal quarto evangelista: “volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto”.<sup>64</sup>

Rispetto all'atteggiamento passivo del popolo si propone quello attivo dei suoi capi che “assieme” ai sommi sacerdoti, aggiunge il redattore nostro rispetto al dettato lucano di cui ricalca la frase compresa di citazione salmica,<sup>65</sup> deridono l'appeso (καὶ ἐξεμυκτήριζον αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες σὺν αὐτοῖς). Il sarcasmo che accomuna questi due gruppi è anticipato dal verbo ἐμυκτηρίζω nella cui radice spunta il naso (μυκτήρ), manifesta cioè il disprezzo di chi pensa conoscere già la risposta negativa alla richiesta che porrà per cui arricciasse il naso, e si manifesta in una doppia frase (ἄλλους ἔσωσεν, σωσάτω ἑαυτὸν / εἰ υἱός ἐστιν τοῦ θεοῦ οὗτος καταβάτω ἀπὸ τοῦ σταυροῦ): la

<sup>62</sup> Lc 23,35: καὶ εἰστήκει ὁ λαὸς θεωρῶν, ἐξεμυκτηρίζον δὲ καὶ οἱ ἄρχοντες ... La presenza del καί, poco elegante in quella posizione – di probabile derivazione marciiana – ha indirizzato alcuni esegeti verso un doppio valore aggiuntivo per cui il popolo viene posto alla stregua dei capi che deridono (Plummer 1922, 532); altri hanno sfumato l'avversativa mantenendo comunque distinti i valori di ciascuna congiunzione; Brown (1999, 1114) affida una sfumatura negativa a una concessiva: “comunque (δέ) c'erano anche (καὶ) i capi che sogghignavano”.

<sup>63</sup> Zac 12,10.

<sup>64</sup> Gv 19,37.

<sup>65</sup> Mentre Mc 15,29 e Mt 27,39 utilizzano la seconda parte del Ps 21,8, Lc 23,35b cita la prima: di qui probabilmente l'uso esclusivamente lucano del verbo ἐμυκτηρίζω per la derisione e il sarcasmo.

prima è un chiasmo perfetto, la seconda un'ipotetica. La prima è stata presa alla lettera dal terzo vangelo dove però costituisce l'apodosi di un'ipotetica rovesciata;<sup>66</sup> qui invece è una frase di senso compiuto ove si chiede al Nazareno di fare per sé quanto ha fatto agli altri, trattasi della sua presunta azione salvifica. La figura del chiasmo in questo caso non oppone ma istaura un parallelo tra due destinatari allocati in tempi diversi, in merito alla medesima azione: come l'ha compiuta per altri, in passato, la può compiere ora per se stesso. Se non la compie per sé è da credere che presumibilmente non l'abbia compiuta manco per gli altri. Con il sarcasmo di questa prima frase chiedono al Nazareno di mostrare coi fatti quella regalità messianica rivendicata, mentre nella frase successiva gli indicano la strada per dimostrarlo. Infatti la seconda espressione con cui i sommi sacerdoti e i capi gli si rivolgono è un'ipotetica che prospetta il legame diretto tra la figliolanza divina dell'appeso e la sua capacità di scendere dal patibolo (εἰ υἱός ἐστιν τοῦ θεοῦ οὗτος καταβάτω ἀπὸ τοῦ σταυροῦ). Il concetto praticamente si ripete, però muta la fonte: la frase stavolta viene assunta dal primo evangelista che l'aveva messa in bocca ai passanti.<sup>67</sup> Al redattore nostro sembra interessare la narrazione spettacolare della vicenda per cui, mescolando le fonti e senza badare alla fedeltà letterale e assoluta a quanto trasmesso, si preoccupa di costruire un'opera di collage al fine di lasciar risuonare all'orecchio di chiunque l'eco di una parola già nota e al tempo stesso approntare un racconto che sia teatralmente appetibile senza tuttavia allontanarsi eccessivamente dalla tradizione perché quanto rinarrato risulti ugualmente credibile per i suoi ascoltatori già familiarizzati ai racconti evangelici della passione.

Come nel terzo vangelo pure qui all'insulto dei capi espresso con ἐκμυκτηρίζειν segue la derisione dei soldati manifestata dal verbo ἐνπαίζειν: la frase nella sua intierezza è presa alla lettera da Lc 23,36-37 cui il nostro all'aceto dato da bere a Gesù aggiunge il fiele (ἐνέπαιζον δὲ αὐτῷ οἱ στρατιῶται προσερχόμενοι καὶ ὄξος μετὰ χολῆς προσφέροντες αὐτῷ καὶ ἔλεγον· σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν ἰουδαίων, σῶσον σεαυτόν) come

<sup>66</sup> Lc 23,35b: ἄλλους ἔσωσεν, σωσάτω ἑαυτόν εἰ οὗτός ἐστιν ὁ χριστὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐκλεκτός.

<sup>67</sup> Mt 27,40b.

detta la citazione salmica<sup>68</sup> da cui ha attinto la tradizione sinottica riportata con maggiore completezza dal primo evangelista,<sup>69</sup> sebbene muti l'aceto in vino e allochi la citazione prima dei triplici insulti di passanti, di sommi sacerdoti e scribi e di entrambi i ladroni. Invece l'aceto (in una spugna inzuppata, poi issata su una canna) viene offerto all'appeso dai primi due sinottici dopo il grido che precede la morte,<sup>70</sup> pertanto non è improbabile che pure in questo caso il redattore di *Act. Pil.* abbia combinato i due elementi matteani<sup>71</sup> per inserirli nella citazione lucana. Se era già nel costume lucano spiluccare qua e là nei testi antichi per confezionare il proprio messaggio,<sup>72</sup> il redattore nostro lo fa in maniera sistematica sui racconti evangelici della passione, però non per offrire un messaggio nuovo ma solo per allargare il recinto del racconto a tutte e quattro le penne, per cui non è fuori luogo supporre che siffatta visione ecumenica della tradizione letteraria, mentre concepisce un destinatario più ampio di una singola comunità ideologicamente identificabile, intenda offrire a tutti un'eco di quanto già ognuno conosce perché la nuova riscrittura divenga universale, universalmente accettata, compresa e creduta. La riscrittura popolare sta aprendo la strada a uno dei caratteri dell'ellenismo, appunto quell'universalismo allocato alla base pure del messaggio cristiano.

Assieme al destinatario si allarga pure il campo semantico, dal titolo teologico dei capi giudei (υἱὸς τοῦ θεοῦ)<sup>73</sup> si passa a quello politico dei soldati (ὁ βασιλεὺς τῶν ἰουδαίων), pure in questo caso sulle orme del dettato lucano donde viene assunto, sia nel vocabolario che nella forma ipotetica. È un titolo che nei vangeli non è usato dai giudei nel

<sup>68</sup> Ps 68,22: “e mi diedero per cibo fiele (χολήν) / e per la mia sete mi dissetarono con aceto (ὄξος)”.

<sup>69</sup> Mt 27,34: “diedero a lui da bere vino con fiele (οἶνον μετὰ χολῆς)”. In Mc 15,23 la miscela cambia ancora: si tratta di vino mescolato a mirra (ἐσμυρνιασμένον οἶνον).

<sup>70</sup> Mc 15,36; Mt 27,48.

<sup>71</sup> Va esclusa la diretta dipendenza del redattore nostro dal salmo per la differente formulazione con cui sono combinati il fiele e l'aceto.

<sup>72</sup> Il passo che Gesù legge nella sinagoga di Nazaret nel sabato in cui vi si reca è composto di Is 61,1+58,6+61,2 (Lc 4,18-19).

<sup>73</sup> Cf. *Act.Pil.* 1,1; 4,5; 9,1.

processo mentre lo si trova solo sulle labbra del Pilato lucano.<sup>74</sup> Nel testo nostro invece tutti vi fanno riferimento, diretto o indiretto,<sup>75</sup> per cui è normale che compaia pure in bocca ai soldati che l'hanno appeso i quali tuttavia, sebbene leggano l'evento da una prospettiva diversa, ripetono le stesse parole dei capi giudei. Da qualsiasi parte provenga, la logica impone che un potente se è tale debba mostrare la sua forza. Il parallelismo tra le due derisioni, praticamente identiche, più che voler stigmatizzare il comportamento dei romani, come è successo per il sarcasmo dei giudei, indica l'universalità della logica che si risconterà pure nelle parole del primo ladrone. D'altra parte, come già anticipato da Pilato,<sup>76</sup> di natura politica è pure la motivazione della condanna che il prefetto fa appendere in cima al patibolo e il cui riferimento il redattore, seguendo il dettato lucano, pone subito dopo le parole dei soldati. Cionondimeno si accrescono le differenze con la stessa fonte lucana e più in generale con i tre sinottici,<sup>77</sup> mentre si accosta a quella giovannea perché qui viene chiamato direttamente in causa Pilato, sebbene come soggetto sottinteso, e la triplice iscrizione in caratteri greci, latini ed ebraici della motivazione della condanna<sup>78</sup> di cui, aggiunge il testo nostro, l'hanno accusato gli stessi giudei, cioè di essere il re dei giudei (ἐκέλευσεν δὲ μετὰ τὴν ἀπόφασιν εἰς τίτλον ἐπιγραφῆναι τὴν αἰτίαν αὐτοῦ γράμμασιν ἑλληνικοῖς, ῥωμαϊκοῖς καὶ ἑβραϊκοῖς, καθὼς εἶπαν οἱ ἰουδαῖοι ὅτι βασιλεὺς ἐστὶν τῶν ἰουδαίων). Rispetto al passo giovanneo il nostro apparentemente omette la reazione dei sommi sacerdoti che vorrebbero aggiungere l'auto-attribuzione del titolo regale "re dei giudei",<sup>79</sup> contestazione là rifiutata dal prefetto che invece qui aggiunge καθὼς εἶπαν οἱ ἰουδαῖοι. Il redattore apocrifio offre il

<sup>74</sup> Lc 23,3.

<sup>75</sup> Pilato (1,2), i capi giudei (1,2; 4,5), il cursore (1,2), la gente (1,3; 9,1.5), le insegne romane (1,5-6), Gesù (3,2), i magi (9,3).

<sup>76</sup> *Act.Pil.* 9,5.

<sup>77</sup> I sinottici non chiamano in causa Pilato ma si limitano a riferire che sopra il suo capo c'era una scritta con la motivazione della condanna "il re dei giudei" (Mt 27,37; Mc 15,26; Lc 23,38) mentre l'allocazione nei primi due è anticipata rispetto al triplice insulto.

<sup>78</sup> Gv 19,19-20.

<sup>79</sup> Gv 19,21-22.

fianco a un'accoglienza parziale da parte del prefetto di una lontana eco della contestazione dei sommi sacerdoti riportata dal quarto vangelo per poter scaricare sui giudei l'accusa nei confronti del Nazareno, declinando in tal modo le proprie responsabilità rispetto alla condanna. All'ecumenismo nell'accettazione delle fonti va aggiunta una non comune abilità nella loro trasformazione al fine di veicolare il proprio messaggio con l'uso di quanto tramandato dalla tradizione.

## 2. I due malfattori (v.2)

Dopo la breve incursione nel dettato giovanneo, il redattore riprende ad attingere alla fonte lucana con le parole dei due malfattori e la risposta del Nazareno. È il terzo insulto dopo quello dei capi e dei soldati: del passo evangelico viene adottato sia lo sviluppo che il vocabolario mentre vi si aggiunge il nome di uno dei ladroni. Il lettore già conosce i personaggi che entrano ora sulla scena, nuovi per il terzo evangelista, tuttavia mentre in precedenza sono stati semplicemente nominati dal prefetto al Nazareno come compagni con cui dividere la condanna<sup>80</sup> ora il loro ruolo è attivo e si manifesta attraverso un triplice intervento cui si aggiunge la risposta di Gesù a uno di loro: alle parole del primo ladrone rivolte al Galileo che ricalcano quelle dei capi e dei soldati, il secondo reagisce con un rimprovero nei confronti del collega e poi a sua volta si rivolge al Nazareno in termini completamente diversi dal primo, sebbene nella sostanza pure lui chieda qualcosa. È altresì interessante che mentre il primo domandi qualcosa per entrambi, il ladrone che in genere viene definito "buono" perché di Gesù riconosce la regalità e dal quale riceve la promessa, abbia chiesto solo per sé.

εἷς δὲ<sup>81</sup> τῶν κρεμασθέντων κακούργων<sup>82</sup> ἔφη αὐτῷ λέγων<sup>83</sup> εἰ σὺ εἶ ὁ χριστός, σῶσον σεαυτὸν καὶ ἡμᾶς. ἀποκριθεὶς δὲ δυσμᾶς<sup>84</sup> ἐπέτιμα<sup>85</sup> αὐτῷ λέ-

<sup>80</sup> Act.Pil. 9,5.

<sup>81</sup> C aggiunge τις.

<sup>82</sup> B συγκρεμασθέντων αὐτῷ κακούργων, C lat aggiungono ὀνόματι γέστας, J ὀνόματι δυσμᾶν.

<sup>83</sup> A ἔλεγεν αὐτῷ, C ἔφη πρὸς τὸν ἰησοῦν, J λέγει πρὸς τὸν ἰησοῦν.

<sup>84</sup> B ὁ ἕτερος, C ὁ ἕτερος δησμᾶς, J ὁ ἕτερος ὃ ὄνομα γέσταν.

<sup>85</sup> C ἐπέτιμησεν.

γων· οὐδὲν<sup>86</sup> φοβῆ<sup>87</sup> σὺ<sup>88</sup> τὸν θεόν, ὅτι ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι<sup>89</sup> εἶ,<sup>90</sup> καὶ ἡμεῖς μὲν δικαίως<sup>91</sup> ἄξια γὰρ<sup>92</sup> ὧν ἐπράξαμεν ἀπολαμβάνομεν· οὗτος δὲ οὐδὲν κακὸν ἐποίησεν<sup>93</sup>. καὶ ἔλεγεν<sup>94</sup> μνήσθητί μου, κύριε,<sup>95</sup> ἐν τῇ βασιλείᾳ σου. εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ ἰησοῦς<sup>96</sup> ἀμὴν ἀμὴν<sup>97</sup> λέγω σοι<sup>98</sup> ὅτι<sup>99</sup> σήμερον μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ εἶ<sup>100</sup>.

Uno dei malfattori appesi gli disse: “se tu sei il Cristo, salva te stesso e noi”. Rispondendo però Disma lo rimproverava dicendo: “tu non temi per nulla Dio, che sei nella stessa punizione? E noi giustamente: riceviamo infatti per quel che abbiamo fatto; costui invece non ha fatto nulla di male”. E diceva: “ricordati di me, Signore, nel tuo regno”. Gli disse Gesù: “in verità in verità ti dico che oggi sarai con me nel paradiso”.

Le differenze tra i primi due sinottici rispetto al terzo permettono di identificare con chiarezza donde il redattore nostro attinga il materiale per presentare l'intervento dei due malfattori nei confronti di Gesù: ancora una volta la narrazione del terzo vangelo ne è la fonte evidente, assunta quasi completamente alla lettera, fatta eccezione per alcuni particolari dai quali emergono le peculiarità del passo nostro.<sup>101</sup> Anzitutto ha ridotto la forza della derisione del primo ladrone

<sup>86</sup> A\*C, A\*\*B οὐδέ.

<sup>87</sup> B φοβεῖ, J φοβῆσαι.

<sup>88</sup> J omette.

<sup>89</sup> B ἐν αὐτῷ τῷ κρίματι.

<sup>90</sup> A ἐσμέν.

<sup>91</sup> J omette.

<sup>92</sup> J omette.

<sup>93</sup> C κακὸν ἐποίησεν, J κακὸν ἐπραξεν, AB ἄτοπον ἐπραξεν.

<sup>94</sup> A aggiunge δυσμᾶς, CJ aggiungono τῷ ἰησοῦ, B καὶ εἶπεν ἐπιτιμίας τὸν ἕτερον αὐτοῦ.

<sup>95</sup> BCJ fabr ven aggiungono ὅταν ἔλθης.

<sup>96</sup> BC lat εἶπεν... ἰησοῦς, A ὁ δὲ ἰησοῦς.

<sup>97</sup> C lat ἀμὴν.

<sup>98</sup> C aggiunge δημᾶ.

<sup>99</sup> AC omettono.

<sup>100</sup> B ἐν ... εἶ, ACJ lat ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ.

<sup>101</sup> Lc 23,39-43: εἷς δὲ τῶν κρεμασθέντων κακούργων ἐβλασφήμη αὐτὸν λέγων· οὐχὶ σὺ εἶ ὁ χριστός; σῶσον σεαυτὸν καὶ ἡμᾶς. ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἕτερος ἐπετιμῶν αὐτῷ ἔφη· οὐδὲν φοβῆ σὺ τὸν θεόν, ὅτι ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι εἶ; καὶ ἡμεῖς μὲν

attraverso la sostituzione dell'insulto descritto dall'imperfetto (ἐβλασφήμει) con l'azione puntuale espressa dall'aoristo del semplice dire (ἔφη) e l'interrogativo retorico (οὐχὶ σὺ εἶ ὁ χριστός;) con una protasi comune decisamente più neutrale (εἰ σὺ εἶ ὁ χριστός).<sup>102</sup> La sottrazione dell'interrogativo ha annullato il parallelismo lucano (οὐχὶ σὺ εἶ ὁ χριστός; / οὐδὲν φοβῆ σὺ τὸν θεόν, ὅτι ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι εἶ;) che esaltava il contrasto stridente, più forte perfino della solidarietà imposta dalla sorte comune degli appesi, tra la regalità annunciata e la pena presente. Un secondo parallelismo venuto meno è quello istaurato dall'evangelista tra i malfattori e Gesù in relazione al loro comportamento: per tutti usa lo stesso verbo πράσσω (ὧν ἐπράξαμεν / ἄτοπον ἔπραξαν). La frase lucana in cui è inserito il parallelismo propone un confronto antitetico tra quanto hanno compiuto i due ladroni e quel che non ha fatto Gesù, nonostante si trovino a vivere la medesima situazione di appesi: i malfattori hanno compiuto azioni malvagie, riconosciute tali dallo stesso secondo malfattore, per cui la punizione ricevuta è giusta;<sup>103</sup> il Nazareno invece non ha commesso nulla di male, pertanto la punizione inflittagli è da ritenersi ingiusta. La deduzione ultima è implicita nel parallelismo. Nel passo dell'apocrifo la sostituzione del πράσσω lucano con ποιέω in riferimento all'azione di Gesù (κακὸν ἐποίησεν) sottrae il parallelismo che sottende un ragionamento troppo sofisticato per un destinatario popolare per di più in un contesto scenico dove la ricezione deve essere necessariamente veloce. Cambiando il verbo si scende di livello, almeno dal punto di vista stilistico, per sottolineare più semplicemente la differenza delle azioni: se

δικαίως ἄξια γὰρ ὧν ἐπράξαμεν ἀπολαμβάνομεν· οὗτος δὲ οὐδὲν ἄτοπον ἔπραξαν. καὶ ἔλεγεν· ἰησοῦ μνήσθητί μου, ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου. καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀμὴν σοι λέγω σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ.

<sup>102</sup> Non è improbabile che il redattore nostro abbia avuto sotto gli occhi la semplice ipotetica εἰ ... riportata da A C<sup>3</sup> W Θ Ψ ecc., piuttosto che οὐχὶ σὺ εἶ ... meglio attestato (P<sup>75</sup> x B L 070 1241 ecc.) e più rispondente alla scrittura lucana (delle 53 presenze neotestamentarie di οὐχὶ 20 si trovano in Lc/At).

<sup>103</sup> L'avverbio δικαίως fa l'eco alle parole della moglie di Pilato che manda a dire al marito di non avere a che fare con quell'uomo giusto (μηδὲν σοὶ καὶ τῷ ἀνθρώπῳ τῷ δικαίῳ τούτῳ): qui la situazione è rovesciata rispetto ad Act.Pil. 2,1 ma entrambe convergono nella stessa direzione.



il fare dei malfattori è malvagio, quello di Gesù, espresso con un verbo differente e con la negazione, non può che essere buono. Differenza sottolineata ulteriormente da un'altra lieve mutazione lessicale rispetto al dettato lucano: dove il terzo vangelo pone οὐδὲν ἄτοπον il nostro mette οὐδὲν κακόν. Il significato non cambia, mutano invece le relazioni: la stessa parte negativa della parola composta con cui viene definito il mal-fattore (κακός + ἔργον = κακοῦργος) indica ciò che il Nazareno non ha fatto (κακόν). Tanta alterità trova la sua adeguata conclusione nella differenza del titolo con cui il secondo ladrone invoca il Nazareno: nel passo lucano lo chiama semplicemente per nome (ἰησοῦ), nel testo nostro lo invoca come signore (κύριε).

Un'altra differenza rispetto al dettato lucano è l'aggiunta del nome del secondo ladrone. Già il destinatario conosce i nomi di entrambi i malfattori, ignorati invece dai sinottici; poi in questo caso di Gesta il redattore sembra dimenticarsi il nome mentre cita solo Disma, il malfattore che più che pentirsi riconosce le proprie colpe e riceve l'assicurazione del paradiso da parte di Gesù. L'assenza del nome di Gesta – che invece nel codice del monte Athos è quello che sta a destra del Nazareno e si pente – trova un'eco lontana nell'anonimo figlio di Giuseppe che nel *Protovangelo di Giacomo* sta davanti all'asino nel momento in cui la famiglia si reca a Betlemme per il censimento: del figlio in coda alla carovana viene detto il nome, si chiama Samuele, quello in testa che tira la briglia è semplicemente uno dei figli di Giuseppe.<sup>104</sup> Il tragitto del Nazareno inizia dentro una storia in corso, in un cammino iniziato già da un gruppo nel quale è iscritta pure la famiglia di Giuseppe e colui che deve nascere segue il percorso tracciato dai fratelli e dal padre putativo. Ciò non di meno altri fratelli lo seguono fin da ora, fin dal grembo materno, anzi sarà proprio chi si pone alla sua sequela a costituirne la famiglia. Se prima di lui c'era un fratello senza nome, del quale era importante si sapesse di chi fosse figlio, se ne conoscesse cioè l'appartenenza al popolo d'Israele, dopo di lui cambia il modello relazionale: chi lo segue viene chiamato per nome; è importante non la paternità o l'appartenenza a una tribù, perché ormai il rapporto è

<sup>104</sup> *Protev.* 17,2: ἦλκεν ὁ υἱὸς αὐτοῦ καὶ ἠκολούθει σαμουήλ.

individuale.<sup>105</sup> La situazione descritta dall'apocrifo protogiacobeo, sebbene agli antipodi rispetto alla nostra – là riguardava la nascita del Nazareno, qui la morte – offre tuttavia un'apprezzabile prospettiva ermeneutica sia perché riguarda l'inizio e la fine la stessa persona, sia per la corrispondenza del numero dei personaggi e di alcune loro caratteristiche: là condividono la paternità, qui la pena, là come qui di uno solo viene detto il nome, in entrambi i casi nominato per secondo. Il punto di arrivo di una tale prospettiva è ancora una volta la distinzione all'interno del popolo d'Israele di due gruppi, però mentre là era la nascita del Cristo a fare da spartiacque, a indicare il posto dei personaggi, chi viene prima e chi dopo, qui è la scelta delle singole persone a determinarne l'allocatione, a far sì che stiano da una parte o dall'altra, dalla parte dei capi che hanno messo in croce il Nazareno e lo deridono o dalla parte dell'appeso con il quale divide la pena.<sup>106</sup> Siffatta prospettiva permette di spiegare pure la richiesta di Disma che diversamente potrebbe essere fraintesa, comunque non regge al confronto con quella dell'appeso senza nome: questi chiede la salvezza per entrambi oltre che per lui stesso che si ritiene il Cristo, Disma invece chiede di ricordarsi solo di sé, non dell'altro: non va interpretato come un atteggiamento egoistico di chi pensa solo per sé, ma si tratta di scelte legate al rapporto ormai divenuto personale con il divino.

Tale rapporto passa per una presa d'atto della propria colpa, senza bisogno di chiedere perdono o di manifestare il pentimento a differenza di quanto fa il cosiddetto figlio prodigo.<sup>107</sup> Se al Nazareno basta che il malfattore si riconosca peccatore, questi ha coscienza di quel che dice, per cui sente il peso della distanza tra la situazione sua e

<sup>105</sup> Marconi 2017, 23-24.

<sup>106</sup> Si è lontani da una soluzione al problema circa la provenienza del malfattore “buono”: che il terzo evangelista l'abbia tratto integralmente o solo sviluppato da un'originaria tradizione indipendente (il “paradiso” non pertiene al vocabolario lucano), o rielaborato Gen 40 (cf. pure Ios., *Ant.* 2,5,1-2), o creato ex novo, nulla muta nell'uso del redattore nostro che tiene conto sia del contesto antiguidaico – in *Ev.P.* 13 nessuno dei due ladroni ha nome mentre è attivo solo il ladrone buono che rimprovera chi ha crocifisso il Nazareno – sia di quella porzione ultima d'Israele che l'ha ascoltato e seguito (cf. *Protev.* 17,2) e per la quale c'è ancora una speranza.

<sup>107</sup> Lc 15,21.

quella del Cristo perciò stesso non si permette la familiarità che invece aveva mostrato nel dettato lucano chiamandolo per nome (ἰησοῦ). Qui lo invoca con il termine adeguato a un re cui riconosce un regno del quale non dice se già presente o nel futuro come vorrebbe l'evangelista (ὅταν ἔλθῃς<sup>108</sup>): lo chiama Signore (κύριε) ma non domanda esplicitamente un beneficio; la richiesta che avanza si limita a un ricordo (μνήσθητί μου), ma non di essere benevolmente ricordato. La risposta di Gesù accorcia i tempi (σήμερον), traduce il ricordo richiesto in termini di intimità più che compagnia (μετ' ἐμοῦ), interpreta il regno come un giardino<sup>109</sup> ed esclude la seconda parte del vangelo di Nicodemo, la discesa di Gesù agli Inferi.

<sup>108</sup> La costruzione temporale (ὅταν più congiuntivo) nel caso specifico aoristo secondo di ἔρχομαι, pone il regno nel futuro. Altro problema è sollevato dalla critica testuale in merito alla preposizione successiva al congiuntivo: ἐν per κ A; εἰς per P<sup>75</sup> B e la tradizione latina, che trovano appoggio pure nella consuetudine lucana di porre εἰς dopo ἔρχομαι (25x).

<sup>109</sup> I LXX con παράδεισος traducono l'ebraico *pardēs* e *gannâ*. Non è improbabile che l'origine del termine sia persiano, dove avrebbe indicato un recinto murato (*pairi* = attorno + *daêza* = muro). Il παράδεισος è il giardino in cui Dio passeggia con Adamo ed Eva (Gen 2,15; 3,8), il posto più vicino a Dio dove Paolo viene rapito (2Cor 12,3-4) e dove il giusto attende il giudizio (2Hen 8).

## XII. LA MORTE (ACT.PIL. 11)

Il c.11 risulta più articolato del precedente: i vv.1.3 sono ancora strettamente dipendenti dal dettato lucano<sup>1</sup> mentre il v.2 è completamente autonomo. Come nel terzo vangelo pure qui dopo la promessa al secondo malfattore del paradiso edenico in compagnia di Gesù segue l'indicazione dell'ora e l'oscuramento del cielo al momento della morte del Nazareno che prima di esalare l'ultimo respiro si affida al padre con un'espressione ebraica tradotta dal redattore. L'esposizione è un susseguirsi di reazioni, ognuna ne scatena un'altra: le parole dell'appeso offrono il fianco a quelle della gente accorsa allo spettacolo e del centurione che va a riferire quanto accaduto al governatore il quale a sua volta risponde con il digiuno e il rimprovero ai giudei che a loro volta ribadiscono chiamando in causa la normalità dell'evento. A tenere stretti gli anelli di questa catena provvede l'inchiostro del redattore la cui penna, con la comunicazione del centurione al prefetto, ha smesso di attingere alla fonte lucana che non conosce la tristezza di Pilato e della moglie materializzata nel loro digiuno, tanto meno il rimprovero mosso ai giudei i quali, piuttosto che relazionare il farsi buio alla morte del Nazareno, si limitano a costatare come l'eclissi sia un fenomeno naturale. Dopo l'inserzione redazionale che occupa l'intero v.2, il redattore torna alla fonte evangelica per dare conto della presenza delle donne e dei conoscenti venuti con Gesù dalla Galilea e di Giuseppe di Arimatea che si prende cura della sepoltura della salma. Con la descrizione del sepolcro nuovo si chiude la parte più antica dello scritto, la sezione che trova nella tradizione evangelica la fonte d'ispirazione della riscrittura: dal c.12 in poi la narrazione è completamente autonoma, estranea al corpo originario e più recente.

### 1. *La consegna dello spirito (v.1)*

Il transito dalle parole di Gesù alla cronaca del momento in cui il Nazareno muore era già nel dettato lucano pure in questo caso assunto quasi alla lettera,<sup>2</sup> sebbene dalle poche quanto modeste differenze

<sup>1</sup> Lc 23,44-48,49-53.

<sup>2</sup> Lc 23,44-48: καὶ ἦν ἡδὴ ὥσεί ὥρα ἔκτη καὶ σκότος ἐγένετο ἐφ' ὅλην τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος· ἐσχίσθη δὲ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ μέσον. καὶ φωνή-

tra la fonte e la riscrittura sembra indirizzare ancora verso i manoscritti della tradizione *Koiné* di Luca, come già accennato.<sup>3</sup> La differenza più evidente riguarda la frase gridata da Gesù al padre prima di esalare l'ultimo respiro: il nostro la riporta in aramaico e poi la traduce mentre l'evangelista la scrive solo in greco. Per i primi due sinottici le ultime parole dell'appeso sono differenti rispetto alla narrazione del terzo vangelo, però sono esposte prima in aramaico e poi tradotte in greco, proprio come avviene nel caso nostro.<sup>4</sup> Non è fuori luogo supporre che ancora una volta il redattore di *Act.Pil.* pur seguendo una traccia precisa non abbia sotto gli occhi pure le altre narrazioni, in questo caso il testo marciano.<sup>5</sup>

ἦν δὲ<sup>6</sup> ὥσει<sup>7</sup> ὥρα ἔκτη καὶ σκότος ἐγένετο ἐπὶ τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης<sup>8</sup>  
τοῦ ἡλίου σκοτισθέντος,<sup>9</sup> καὶ<sup>10</sup> ἐσχίσθη τὸ καταπέτασμα τοῦ<sup>11</sup> ναοῦ μὲ-

σας φωνῆ μεγάλη ὁ ἰησοῦς εἶπεν· πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθειαι τὸ πνεῦμά μου. τοῦτο δὲ εἰπὼν ἐξέπνευσεν. ἰδὼν δὲ ὁ ἑκατοντάρχης τὸ γινόμενον ἐδόξασεν τὸν θεὸν λέγων· ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν. καὶ πάντες οἱ συμπαραγεγόμενοι ὄχλοι ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην θεωρήσαντες τὰ γινόμενα, τύπτοντες τὰ στήθη ὑπέστρεφον.

<sup>3</sup> Cf. *Act.Pil.* 10,3.

<sup>4</sup> Mc 15,34: ἐλοῖ, ἐλοῖ λαμὰ σαβαχθανί; ὃ ἔστιν μεθερμηνυόμενον: ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με; La lingua di provenienza è oggetto di discussione tra gli studiosi, tuttavia l'ipotetica vicinanza di Mt 27,46 (ἡλί ἡλί λεμὰ σαβαχθανί;) alla versione ebraica del Ps 21,2 (TM: *ēlī, ēlī, lāmā 'āzabtanī*) è contestata dal *sabachtani* aramaico (*'ēlāhī, 'ēlāhī, lēmā 'šēbaqhtanī*) comune in entrambi gli evangelisti.

<sup>5</sup> Dove Mc ha ὃ ἔστιν μεθερμηνυόμενον, Mt usa il semplice τοῦτ'ἔστιν.

<sup>6</sup> L'uso di ἦν δὲ riprende Lc 23,44 riportato da A C<sup>3</sup> W Θ Ψ M ecc. rispetto a καὶ ἦν adottato dai manoscritti più autorevoli (P<sup>75</sup> κ B C\* D L 070 579 892 1241). Lo stesso discorso vale per ἤδη lucano attestato da P<sup>75</sup> B C\* D L ecc. ma non da κ A C<sup>3</sup> W Θ Ψ M ecc. e tralasciato dal redattore nostro.

<sup>7</sup> C ὡς, J ὥρα ὥσει.

<sup>8</sup> C, A aggiunge πᾶσαν dopo ἐπί, BJ ἐφ' ὅλην τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης. A e ancor più BJ si adattano a Lc 23,44.

<sup>9</sup> J σκοτισθέντος δὲ τοῦ ἡλίου. Il testo adotta la lezione più difficile con il genitivo assoluto come P<sup>75</sup> κ C\* 070 579 ecc. (τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος) attestato da Lc 23,45 mentre il vocabolario appartiene alla lezione più facile espressa con la proposizione principale coordinata riportata da A C<sup>3</sup> W Θ Ψ M ecc. (καὶ ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος).

<sup>10</sup> J omette καί.

<sup>11</sup> C omette l'articolo.

σον.<sup>12</sup> φωνήσας<sup>13</sup> φωνῆ μεγάλη ὁ ἰησοῦς<sup>14</sup> εἶπεν πατήρ,<sup>15</sup> βαδδάχ<sup>16</sup> ἐφκίδ<sup>17</sup> ρουέλ<sup>18</sup>,<sup>19</sup> ὁ ἐρμηνεύεται.<sup>20</sup> εἰς χειράς<sup>21</sup> σου παρατίθημι<sup>22</sup> τὸ πνεῦμά μου. καὶ τοῦτο<sup>23</sup> εἰπὼν παρέδωκε τὸ πνεῦμα.<sup>24</sup> ἰδὼν δὲ<sup>25</sup> ὁ ἐκατόνταρχος<sup>26</sup> τὸ γενόμενον<sup>27</sup> ἐδόξασεν τὸν θεὸν λέγων ὅτι<sup>28</sup> ὁ<sup>29</sup> ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν.<sup>30</sup> καὶ πάντες οἱ παραγενόμενοι<sup>31</sup> ὄχλοι<sup>32</sup> ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην θεωροῦντες<sup>33</sup> τὰ γενόμενα,<sup>34</sup> τύπτοντες ἑαυτῶν<sup>35</sup> τὰ στήθη ὑπέστρεφον.<sup>36</sup>

Era allora circa l'ora sesta e tenebra si fece sulla terra fino all'ora nona essendosi oscurato il sole, e si squarciò il velo del tempio nel mezzo. Avendo gridato ad alta voce Gesù disse: "padre, *baddach efkid ruel*", che significa "nelle tue mani affido il mio spirito". E avendo detto questo rese lo spirito.

<sup>12</sup> B ven vat, AJ aggiungono ἀπὸ ἄνωθεν ἕως κάτω, C εἰς δύο ἀπ' ἄνωθεν ἕως κάτω.

<sup>13</sup> J premette καί.

<sup>14</sup> B φωνὴν μεγάλην ὁ ἰησοῦς, A ὁ ἰησοῦς φωνῆ μεγάλη.

<sup>15</sup> B, AC πάτερ, J omette.

<sup>16</sup> B βαραχάχ, J βιαδά.

<sup>17</sup> C ἐθκίδ, B ἐφεκέδ, J γερύ.

<sup>18</sup> C δοήλ, J sostituisce con κυτρωσί.

<sup>19</sup> Ps 30,6

<sup>20</sup> A omette.

<sup>21</sup> C χειῖρα.

<sup>22</sup> B παρατίθησομαι. In Lc 23,46 la scelta del testo nostro l'ha operata D<sup>f</sup>, παρατίθησομαι è attestato da L<sup>f</sup> M mentre P<sup>75</sup> κ A B C K P ecc. adottano παρατίθημαι.

<sup>23</sup> B lat ταῦτα.

<sup>24</sup> AJ ἐξέπνευσεν (adattamento a Lc 23,46), B ἐκοιμήθη, lat *emisit spiritum*.

<sup>25</sup> B καὶ ἰδὼν, J τοίνυν.

<sup>26</sup> La variante in -ος invece che in -ης si ritrova 16 volte in Lc/At, mai in Mc, J aggiunge τὸν σεισμὸν καί.

<sup>27</sup> B omette τὸ γενόμενον.

<sup>28</sup> A ὄντως; adattamento a Lc 23,47.

<sup>29</sup> B omette.

<sup>30</sup> C ἐστιν.

<sup>31</sup> B παραγενάμενοι, C παραπορευόμενοι.

<sup>32</sup> A omette.

<sup>33</sup> A ἰδόντες, C καὶ θεωροῦντες.

<sup>34</sup> B τὰ γεγεννημένα.

<sup>35</sup> C αὐτῶν.

<sup>36</sup> J invece di οἱ παραγενόμενοι ... ὑπέστρεφον ha οἱ θεωροῦντες τὰ σημεῖα τύπτοντες ἑαυτῶν τὰ στήθη ὑπέστρεψον εἰς τὴν ἀγίαν πόλιν.

Avendo visto allora il centurione quanto accaduto glorificò Dio dicendo: “quest’uomo era giusto”. E tutte le folle giunte per questo spettacolo vedendo quanto accaduto, tornavano battendosi il petto.

La presenza di ἤδη nel dettato lucano lascia intendere che la crocifissione sia “già” avvenuta prima di mezzogiorno lorché inizia questa specie di eclissi solare che avrebbe interessato “tutta la terra”. Il nostro mantiene l’incertezza (ὥσει) circa il momento in cui è avvenuta l’eclissi, elimina l’avverbio temporale e toglie l’aggettivo della totalità riducendo forse lo spazio all’oscurità<sup>37</sup> di cui però accentua il fenomeno con la ripetizione della stessa radice all’inizio e alla fine della frase (σκοτός ἐγένετο ἐπὶ τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης τοῦ ἡλίου σκοτισθέντος): dalle dodici alle quindici si fa buio a causa dell’oscurarsi del sole. Al di là dell’utilizzo del *topos* letterario secondo cui alla morte di un grande il sole si oscura,<sup>38</sup> il raddoppiamento del vocabolario della tenebra (σκοτός ... σκοτίζομαι) probabilmente sta a indicare un buio più oscuro e di maggior durata di quanto possa generare un’eclissi naturale, intende cioè superare il problema astronomico causato dalla impossibilità di avere l’eclissi di sole durante il periodo di luna piena che precede immediatamente la pasqua e che duri molto più di dieci minuti. Trattasi di un fenomeno talmente straordinario, paragonabile solo a quanto avvenne nel momento della nascita dello stesso personaggio, come narrato da *Protev.* 18. Il labile confronto a distanza con *Protev.* 17 iniziato nell’ultimo versetto del capitolo precedente con il nome di uno solo dei due malfattori continuerebbe qui con il capitolo successivo del primo dei vangeli apocrifi dell’infanzia grazie all’analogia straordinarietà con cui la natura si è espressa sia al momento della nascita che a quello della

<sup>37</sup> Lo riduce già chi traduce τὴν γῆν lucano con “la regione”, infatti Lc 2,1, raccontando del “censimento di tutta la terra” ordinato da Cesare Augusto usa πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. Però manco in quell’occasione si trattava di un censimento universale. Cf. Valentini 2018, 250-252. Qualora invece si voglia intendere il πᾶσαν come il segno di un’istanza universalistica del terzo vangelo, il nostro provvede quanto meno a riportare l’evento a una dimensione storica.

<sup>38</sup> Cic., *re pub.* 6,22; Ovid., *Fast.* 2,493; Plut., *Rom.* 27,6; *Caes.* 69,4; *Ios., Ant.* 14,12,3; *Plin., Nat.Hist.* 2,30; o altri segni straordinari: *4Mac* 9,20; *Ios., Ant.* 17,6,4; *Bell.* 6,5,3; *Ver., Geor.* 1,472-490; *Tac., Hist.* 5,13; *Dio, Hist.Rom.* 51,17,4-5; 60,35,1.

morte di Gesù. Là il tempo s'era fermato per un attimo, tutto era stato sospeso, i passi di Giuseppe, la volta celeste, l'aria, il volo degli uccelli, le attività degli uomini e degli animali;<sup>39</sup> qui il sole si oscura e fa buio inimmaginabile sulla terra in un momento in cui non potrebbe e per una durata impossibile. Il legame tra morte e vita in relazione al farsi buio sulla terra rimanda pure ad alcuni passi anticotestamentari cui non è improbabile che il redattore alluda: alla piaga del buio che su ordine divino per mano di Mosè invade la terra d'Egitto per tre giorni<sup>40</sup> e al racconto della creazione in cui il buio (σκότος) sopra l'abisso precede il farsi della luce grazie alla parola divina.<sup>41</sup> In entrambi i casi, come nell'allusione al *Protev.*, trattasi del transito verso una realtà nuova: forse assieme al dolore della morte il redattore mette in filigrana il primo segnale di una rinascita che troverà riscontro nell'atteggiamento di Pilato e della moglie, nelle parole del centurione e nell'atteggiamento della gente che era accorsa allo spettacolo, un motivo di speranza legato alla storia, dalla creazione dell'universo alla nascita del Nazareno passando per una tappa importante come è stata la liberazione dall'Egitto. Speranza che tuttavia non può dimenticare la minaccia dell'ira divina manifestata nella punizione al faraone e alla sua gente e confermata agli ebrei dai profeti.<sup>42</sup>

A questo primo fenomeno segue un secondo: il velo del tempio si squarcia a metà (ἔσχίσθη τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ μέσον). Segno analogo sebbene ancor più distante trovasi in *Protev.* 24,3 in cui alla costatazione della morte di Zaccaria “le travi del tempio ulularono ed essi [i sacerdoti] si stracciarono le vesti dall'alto in basso”. Il passo protogiacobeo fa l'eco al modo in cui si lacera il velo del tempio nel dettato matteano.<sup>43</sup> Naturalmente non si tratta dell'assunzione di un

<sup>39</sup> *Protev.* 18,2-3; cf. Marconi 2017, 36-49.

<sup>40</sup> Es 10,21-22: “Disse il Signore a Mosè: stendi la tua mano verso il cielo e venga buio sulla terra d'Egitto (γενηθήτω σκότος ἐπὶ τὴν γῆν αἰγύπτου) un buio palpabile. Stese la mano Mosè verso il cielo e venne buio tenebra e tempesta su tutta la terra d'Egitto per tre giorni (καὶ ἐγένετο σκότος ... ἐπὶ πάσαν γῆν αἰγύπτου τρεῖς ἡμέρας)”.

<sup>41</sup> Gen 1,2.

<sup>42</sup> Ger 15,9; Sof 1,15; Gl 2,2; 3,4; Am 8,9-10.

<sup>43</sup> Mt 27,51; cf. Mc 15,8.



modello, nel caso nostro rintracciabile nel tessuto lucano, quanto nella constatazione che la morte di Zaccaria come quella di Gesù sono ingiuste, da considerarsi alla stregua dell'assassinio di un innocente, ma al contempo nella conferma di un ulteriore elemento di speranza perché pure lì, dopo tre giorni di lutto – torna il numero tre – viene eletto un nuovo sommo sacerdote che imporrà di ribaltare il giudizio negativo nei confronti dell'istituto sacerdotale grazie all'elezione di Simeone, il vecchio che con il *nunc dimittis* aveva riconosciuto nel bambino Gesù portato al tempio la salvezza d'Israele.<sup>44</sup> Il redattore nostro pur accogliendo la concentrazione lucana dei due segni specifici dell'ira divina, con l'eco proveniente dal *Protev.* anticipa in qualche modo la speranza scritta nella fiduciosa consegna di Gesù del proprio spirito al padre certo della benevola accoglienza divina. A questo dato va aggiunta pure l'opportunità offerta da tali legami, per quanto labili, di un ulteriore elemento per determinare il tempo di redazione del passo nostro non distante dal primo apocrifo dell'infanzia.

Ai segni segue il grido a gran voce di Gesù (φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ) prima di esalare l'ultimo respiro. Tuttavia se rispetto alle grida selvagge dei disgraziati appesi sulla croce le versioni di Mc e Mt avevano già provveduto a smorzare i toni con il pur violento βοάω (Mt ἀναβοάω), quella lucana assunta dal redattore nostro è decisamente più moderata con φωνέω: se là veniva palesato un sentimento di abbandono quasi disperato, sebbene il salmista dalla cui composizione Mc ha tratto l'inizio, alla fine esperisca la salvezza, in Lc c'è solo un affidarsi alle mani del padre. Infatti rispetto a Mc/Mt che traggono le ultime parole di Gesù dal Ps 21,2 il terzo evangelista le mutua dal Ps 30,6 né le riporta in aramaico come invece fa il redattore del secondo vangelo che poi traduce in greco. In entrambi i salmi i protagonisti pregano per la liberazione dai rispettivi nemici, ma la scelta dei passi è antitetica così come differisce il nome della persona invocata: in Mc viene invocato Dio con il versetto più disperato, in Lc viene invocato il padre con un verso carico di fiducia,<sup>45</sup> ciascuno in sintonia con la propria visione. Pure l'assenza della versione aramaica nel terzo vangelo risponde a questa maggiore deli-

<sup>44</sup> Lc 2,29-32.

<sup>45</sup> Brown 1999, 1203.

catezza in parte assente nella riscrittura nostra dove invece la versione ebraica del Ps 30,6 (πατήρ, βαδδάχ ἐφκίδ ρουέλ), benché errata sia la trascrizione,<sup>46</sup> se da una parte risponde all'uso dei primi due vangeli che legittima il redattore, dall'altra è consigliata dal contesto scenico e dal livello popolare più che dalla credibilità storica. Come i primi due evangelisti pure il nostro traduce (ὁ ἔρμηνεύεται εἰς χεῖράς σου παρατίθημι τὸ πνεῦμά μου). Altra mutazione rispetto alla fonte lucana è il modo di indicare la morte: se il terzo evangelista usa semplicemente il verbo ἐκπνέω, il nostro παραδίδωμι τὸ πνεῦμα (τοῦτο εἰπὼν παρέδωκε τὸ πνεῦμα) s'accosta alla versione matteaana (ἀφήμι τὸ πνεῦμα): sebbene il verbo differisca, il significato non cambia.

Dopo il grido del Nazareno il redattore torna alla scrittura del terzo vangelo per assumerne, pressoché alla lettera,<sup>47</sup> due nuovi personaggi, il centurione e tutte le folle venute a vedere lo spettacolo, ma tace per ora i conoscenti e le donne che lo avevano seguito dalla Galilea, rompendo il trittico lucano. Di entrambi si sottolinea la vista come mezzo di ricezione dinanzi a quanto accaduto (ιδὼν δὲ ὁ ἑκατόνταρχος τὸ γενόμενον / πάντες οἱ παραγενόμενοι ὄχλοι ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην θεωροῦντες τὰ γενόμενα) diverso invece è il modo di rapportarvi, sebbene sia l'uno che le altre vi si relazionino personalmente continuando il percorso iniziato dal secondo malfattore: là si aveva il rimprovero al primo malfattore e la richiesta a Gesù di un semplice ricordo coronato da promessa, assente in questo caso, qui pure il centurione si propone con due forme vocali, glorifica Dio dichiarando giusto quell'uomo che era stato ucciso. Le parole del centurione con l'attribuzione di "uomo giusto" nei confronti del Nazareno (ἐδόξασεν τὸν θεὸν λέγων ὅτι ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν) enucleano tre aspetti della stessa vicenda. Anzitutto sottolinea quanto la condanna

<sup>46</sup> La trascrizione esatta è *beja-decha 'afqid ruhi*. L'ebraico del redattore nostro si era dimostrato difettoso pure nella citazione di 1,4.

<sup>47</sup> Di Lc 23,47-49 assume per intero i primi due versetti ed elimina completamente il terzo. Con la sottrazione del terzo personaggio – i conoscenti che assistevano da lontano e le donne che lo avevano seguito dalla Galilea – viene meno l'eleganza del trittico lucano a favore di uno schema elementare, di più immediata fruizione. Ma già in precedenza il redattore nostro aveva fatto a meno della triplice presenza di coloro che accompagnano il Nazareno alla croce (Simone di Cirene, la gran folla e le donne).

– e dunque pure l'esecuzione di cui in qualche modo è stato l'artefice, sebbene obbligato – sia stata ingiusta, pertanto potrebbe suonare una presa d'atto di corresponsabilità in questa esecuzione che si configurerebbe come un crimine. In secondo luogo pone stretta relazione tra la sua dichiarazione circa l'essere giusto di Gesù e la glorificazione di Dio e intende questa confessione, poco probabile per un pagano, come un'implicita *mea culpa* con la conseguente quanto velata richiesta di perdono.<sup>48</sup> Infine l'espressione del centurione riconosce profetiche le parole della moglie di Pilato che aveva consigliato il marito di non avere a che fare con “quest'uomo giusto”.<sup>49</sup> Coinvolgimento analogo – come lo è la struttura formale della frase: soggetto, participio, complemento oggetto, verbo finito, participio – anche se indiretto, esprimono “tutte le folle giunte per lo spettacolo” che tornano battendosi il petto (τύπτοντες ἑαυτῶν τὰ στήθη ὑπέστρεφον). La reazione delle folle, esclusivamente lucana, che nel contesto del terzo vangelo potrebbe alludere alla “gran folla di popolo e di donne che si battevano il petto e facevano lamenti su di lui” e alle quali il Nazareno rispose di piangere su se stesse e sui loro figli<sup>50</sup> per cui tornare indietro poteva suonare atto di pentimento in ottemperanza alle parole di Gesù, qui mancando l'informazione precedente assume una significazione diversa. Se il loro fare la strada a ritroso, dallo spettacolo visto alla coscienza individuale, rende le folle complici dell'ingiustizia cui hanno assistito da spettatori, le costituisce altresì modello e monito per coloro che assistono alla riproposta dello stesso spettacolo in questa narrazione: gli spettatori che hanno assistito alla rappresentazio-

<sup>48</sup> Limitato il racconto alla passione viene meno l'ipotetico rapporto tra il centurione che ἰδὼν τὸ γενόμενον ἐδόξασεν τὸν θεόν e i pastori che in Lc 2,20 se ne tornarono dalla grotta “glorificando e lodando Dio (δοξάζοντες ... τὸν θεόν) per tutto quello che avevano udito e visto (εἶδον). Cf. Brown 1999, 1312.

<sup>49</sup> *Act. Pil.* 2,1. Si viene a perdere quelle probabili allusioni scritturistiche che il terzo vangelo avrebbe avanzato sia a Sap 3,1 (“le anime dei giusti sono nelle mani di Dio”) con la preghiera di Gesù (“padre nelle tue mani ...”) combinata alla risposta del centurione (“quest'uomo era giusto”), sia ai profeti che indicano col titolo di δίκαιος il discendente di David destinato a regnare su Israele (Ger 23,5; Zac 9,9); lo stesso che Is 53,11 chiama servo sofferente.

<sup>50</sup> Lc 23,27-29.

ne di cotanta riscrittura della passione del Cristo non possono tornare a casa come sono venuti; quanto hanno visto e udito non può lasciarli indifferenti, li deve invitare a un pentimento del quale tutti i credenti sono partecipi. Resta comunque il problema della rottura del trittico: cosa motiva il redattore a spostare i conoscenti e le donne dopo la tristezza di Pilato?

## 2. La tristezza di Pilato (v.2)

Nei vangeli alla reazione di coloro che furono presenti alla morte del Nazareno segue la sepoltura della salma che Giuseppe d'Arimatea chiede a Pilato, il tutto introdotto nei primi due sinottici da un cenno sulla conclusione di quel giorno.<sup>51</sup> Il redattore nostro invece tra la morte e la sepoltura pone la reazione di Pilato e della moglie. Il resoconto del centurione circa lo svolgimento dei fatti suscita tanta tristezza nel governatore che assieme alla moglie quel giorno digiuna e rimprovera i giudei. La narrazione è completamente nuova rispetto alle fonti evangeliche utilizzate fin qui, invece dal punto di vista scenico offre una certa continuità all'elenco delle reazioni pentite che confliggono con quelle dei giudei i quali, pure dinanzi a fenomeni particolari come l'oscurarsi del sole per lungo tempo trovano una giustificazione. Se per un verso a tutti sulla scena viene chiesto di confrontarsi con questa morte, il pentimento si propone come linea di demarcazione che divide i due schieramenti dall'inizio del processo in poi. Il redattore propone al proprio destinatario popolare una lettura estremamente semplificata della realtà fotografata in bianco e nero, che divide i buoni dai cattivi, per cui il lettore o lo spettatore è obbligato anch'esso ad assumere una posizione; stare da una parte o dall'altra. Come notato già nel versetto precedente, alla fine del proprio percorso narrativo chi tiene la penna in mano comincia a sentire l'urgenza di chiamare sulla scena pure lo spettatore: per lui ha riscritto la passione di Cristo e da ora in poi sarà lui il nuovo protagonista. Il compito del redattore finisce nella consegna del copione allo spettatore che ne diventa il nuovo interprete: questo tratto completamente

<sup>51</sup> "Giunta ormai la sera, poiché era la parasceve, cioè il giorno prima del sabato" (Mc15,42; Mt 27,57 omette di specificare che giorno fosse).

inventato dal nostro diventa l'atto di consegna del redattore allo spettatore che tuttavia, per motivi logici, non poteva essere posto a conclusione del racconto terminato invece con la sepoltura. La volontà del redattore di porre un intervento suo e che i destinatari lo comprendessero come tale è scritta nell'improvvisa quanto immotivata sospensione della narrazione lucana sulla reazione riguardante i conoscenti e le donne che avevano seguito il Nazareno per demandarla, da dove era logico che stesse poiché erano persone allocate sotto la croce come il centurione e le folle, al verso successivo dopo la reazione di Pilato.

ὁ δὲ ἑκατόνταρχος ἀνήνεγκεν<sup>52</sup> τῷ ἡγεμόνι<sup>53</sup> τὰ γενόμενα.<sup>54</sup> ἀκούσας δὲ ὁ ἡγεμῶν<sup>55</sup> καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ<sup>56</sup> ἐλυπήθησαν<sup>57</sup> σφόδρα καὶ οὐκ ἔφαγον οὐδὲ ἔπιον<sup>58</sup> ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ.<sup>59</sup> μεταπεμψάμενος<sup>60</sup> δὲ ὁ πιλάτος τοὺς ἰουδαίους εἶπεν αὐτοῖς<sup>61</sup> ἐθεωρήσατε<sup>62</sup> τὰ γενόμενα;<sup>63</sup> οἱ δὲ λέγουσιν.<sup>64</sup> ἔκλειψις<sup>65</sup> ἡλίου γέγονεν,<sup>66</sup> κατὰ τὸ εἰωθός<sup>67</sup>.

Il centurione allora riferì al governatore ciò che era accaduto. Avendo sentito poi il governatore e sua moglie furono rattristati grandemente e

<sup>52</sup> B ἀνήγαγεν, J ἀνήγγειλε.

<sup>53</sup> B τῷ πιλάτῳ.

<sup>54</sup> B omette, CJ premettono rispettivamente ἅπαντα e πάντα.

<sup>55</sup> BJ ὁ πιλάτος.

<sup>56</sup> Omettono καὶ ... αὐτοῦ ein e fabr.

<sup>57</sup> J aggiunge ταῦτα.

<sup>58</sup> B καὶ οὔτε ἔφαγον οὔτε ἔπιον.

<sup>59</sup> C τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, B τὴν ἡμέραν ἐκείνην.

<sup>60</sup> J μετακαλεσάμενος.

<sup>61</sup> A μεταπεμψάμενος ... αὐτοῖς, B μεταπέμψατος δὲ ὁ πιλάτος τοὺς ἰουδαίους καὶ λέγει αὐτοῖς, C καὶ μετέπεμψεν ὁ πιλάτος τοῖς ἰουδαίοις καὶ εἶπεν αὐτοῖς.

<sup>62</sup> A εἶδε (εἶδετε), J θεωρεῖτε.

<sup>63</sup> B τὰ γενόμενα, A aggiunge σημεία.

<sup>64</sup> C εἶπων αὐτῷ, J λέγουσιν αὐτῷ οἱ ἰουδαῖοι.

<sup>65</sup> J ἔκλειψις ἐστί τοῦ ἡλίου.

<sup>66</sup> B γεγέννηται, J omette.

<sup>67</sup> A aggiunge: ἔφη αὐτοῖς ὁ πιλάτος: μιαρῶτατοι οὕτως εἰς πάντα ἀληθεύετε; ἐγὼ οἶδα οὐκ ἄλλοτέ ποτε τοῦτο γενόμενον εἰ μὴ ἐν σελήνης γέννα. τὸ γὰρ πάσχα ὑμῶν τῇ χθὲς ἡμέρᾳ ἐφάγετε τῇ τεσσαρεκαίδεκάτῃ τοῦ μηνός, καὶ λέγετε ὅτι ἔκλειψις ἡλίου ἐγένετο.

non mangiarono né bevvero quel giorno. Avendo fatto chiamare poi Pilato i giudei disse loro: “avete visto ciò che è accaduto?”. Essi rispondono: “è avvenuta una eclissi di sole, come al solito”.

Il centurione in qualità di comandante militare di rango inferiore è a sua volta un sottoposto, assume ed esegue gli ordini ricevuti dal proprio superiore diretto e riferisce di quanto eseguito. In precedenza non è stato detto esplicitamente che abbia avuto un preciso incarico dal prefetto, però essendo una condanna a morte comminata nel territorio dell'impero essa doveva essere eseguita sotto il controllo delle autorità romane, pertanto è ovvio che il centurione fosse stato inviato a controllare che tutto fosse fatto secondo la legge e che, una volta eseguita la condanna, il funzionario fosse andato a riferire al governatore (ὁ δὲ ἑκατόνταρχος ἀνήνεγκεν τῷ ἡγεμόνι τὰ γενόμενα). Nel caso specifico c'era da riferire di più rispetto a una normale esecuzione portata a termine con la morte del condannato, senza sommosse o tafferugli di sorta come poteva capitare nelle esecuzioni dei rivoltosi. Oltre alla morte del condannato il centurione deve aver riferito pure delle tre ore in cui il sole si è oscurato corrispondenti più o meno all'agonia dell'appeso e che Pilato farà presente ai giudei, e forse pure della particolarità del condannato che invece di gridare maledizioni o imprecazioni, come in genere avveniva in questi casi, affida il proprio spirito al padre, tanto d'aver convinto pure il militare che costui fosse un uomo giusto, e come tale la condanna era da considerare ingiusta. Sebbene il giudizio sull'uomo e sulla condanna non spetti al centurione, né rientri nel novero dei τὰ γενόμενα di cui il militare doveva rendere conto, pertanto probabilmente è restato sottinteso, sembra invece non lo sia stato per il governatore che col suo sottoposto ha condiviso inconsciamente il contenuto e l'atteggiamento. Infatti la prima reazione del prefetto e di sua moglie, dopo aver ascoltato il racconto del militare, è stata una gran tristezza (ἀκούσας δὲ ὁ ἡγεμὼν καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἐλπιήθησαν σφόδρα). Pilato e la moglie “si rattristarono molto” come i discepoli lorché seppero da Gesù che di lì a breve sarebbe stato ucciso:<sup>68</sup> ciò disse dopo aver scacciato un demonio e avvertito che questa specie si scaccia solo “con la preghiera e il digi-

<sup>68</sup> Mt 17,23.

no”.<sup>69</sup> Se il prefetto e la moglie non sono ancora discepoli, non sono distanti dai servi fedeli che, visto “quanto accaduto, si rattristarono molto (τὰ γενόμενα ἐλυπήθησαν σφόδρα)”: hanno veduto che un loro collega, cui appena prima era stato condonato un debito, ha fatto gettare in carcere un altro servo perché non aveva quanto gli avrebbe dovuto restituire.<sup>70</sup> Benché totalmente inventato il testo sembra avere un sapore spiccatamente matteano, mentre la tristezza appare un sentimento che coinvolge la persona per un evento sgradito o un’azione negativa senza che il soggetto abbia responsabilità diretta per quanto l’ha rattristato. Pilato e la moglie, cioè, possono essere stati rattristati per la sofferenza subita ingiustamente dal condannato, o per il fatto che questi era ritenuto giusto da entrambi, o per la stessa condanna praticamente imposta al prefetto dai giudei ma dallo stesso ritenuta ingiusta. Non è improbabile che da quest’ultima motivazione scaturisca la seconda reazione: quel giorno Pilato e la moglie non mangiarono né bevvero (οὐκ ἔφαγον οὐδὲ ἔπιον ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ). Pure in questo caso è presente un’eco dei sinottici che accosterebbe Pilato e la moglie al nucleo dei discepoli: quando a Gesù viene contestato che i suoi discepoli mangiano e bevono (ἐσθίουσιν καὶ πίνουσιν)<sup>71</sup> al contrario di quelli del Battista e dei farisei che digiunano, il maestro risponde che non possono digiunare finché lo sposo è con loro, ma quando “lo sposo sarà strappato da loro, allora, in quei giorni (ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις) digiuneranno”.<sup>72</sup> Questa lettura non ne esclude una più strettamente antropologica, anch’essa con riferimenti scritturistici in cui il digiuno indicherebbe il lutto per la morte di una persona rispettata,<sup>73</sup> o la penitenza come richiesta di perdono per un male commesso al fine di evitare un castigo,<sup>74</sup> o entrambi, comunque deve essere considerato il passo successivo alla tristezza, in qualche modo ad essa conseguente: se la tristezza è la risultante del dolore ingiusto provocato a terzi, il digiuno diventa un atto di riparazione

<sup>69</sup> Mt 17,21.

<sup>70</sup> Mt 18,31.

<sup>71</sup> Lc 5,33.

<sup>72</sup> Lc 5,35; cf. Mc 2,18-22; Mt 9,14-17.

<sup>73</sup> 1Sam 31,13; 2Sam 1,12; 3,35.

<sup>74</sup> 1Sam 7,6; 1Re 21,12; Gl 1,14; 2,12-13; Gio 3,7-9.

verso una qualche colpa, per quanto indiretta, commessa nei confronti di quel povero disgraziato condannato ingiustamente. Come il centurione e le folle pure il governatore e la moglie si sentono coinvolti e in qualche modo responsabili di quella ingiusta condanna. Se la seconda reazione ha coinvolto il governatore per le proprie responsabilità, per quanto indirette lui le possa considerare, la terza allarga il campo per dirigersi verso coloro i quali, secondo la sua opinione, sono i diretti responsabili della condanna, pertanto convoca i giudei (μεταπεμψάμενος δὲ ὁ πιλᾶτος τοὺς ἰουδαίους) per dimostrare il loro torto e le sue ragioni attraverso un interrogativo circa gli accadimenti (ἐθεωρήσατε τὰ γενόμενα;), gli stessi riferitigli dal centurione, che rinviano all'oscuramento del sole interpretato come segnale negativo, un evento particolare tramite cui la divinità avrebbe manifestato la propria disapprovazione. Lettura che non trova concordi i giudei la cui risposta, sebbene voglia smontare qualsiasi ragione teologica sottesa alla domanda di Pilato per fare appello a un semplice fenomeno naturale (ἔκλειψις ἡλίου γέγονεν), in realtà si contraddice nell'espressione conclusiva lorché si richiama alla consuetudine (κατὰ τὸ εἶωθός): ma quando mai un'eclissi è durata tre ore? Alla domanda "avete visto cosa è accaduto?" la risposta si limita alla percezione puramente sensoriale senza soddisfare manco il dato storico, tanto meno quello simbolico. Sono ciechi, i loro occhi sono incapaci di vedere: e come non sanno riconoscere un'eclissi di sole da un segnale divino, alla stessa stregua nemmeno hanno saputo distinguere un colpevole da un innocente. Al di là della fragilità della motivazione addotta dai giudei, al redattore sta a cuore evidenziare il contrasto tra la lettura religiosa di un pagano rispetto a quella che vorrebbe essere storico-naturalistica, in realtà palesemente pretestuosa, dei giudei i quali, difensori della fede, hanno imbastito il processo contro le presunte bestemmie del Nazareno mentre dinanzi a una manifestazione divina che pure un pagano riesce a cogliere essi non ne sono capaci, pertanto la rifiutano.

### 3. Giuseppe d'Arimatea (v.3)

L'ultimo atto di questa vicenda, iniziata con l'accusa davanti a Pilato da parte dei sommi sacerdoti e degli scribi nei confronti di Gesù, continuata con il processo, la condanna e la morte dell'imputato, ri-



guarda la sepoltura della salma che Giuseppe di Arimatea chiede a Pilato. In questo versetto conclusivo il redattore riprende il dettato lucano dove l'aveva lasciato alla fine del primo verso e dà conto dei conoscenti e delle donne che avevano seguito il Nazareno dalla Galilea e poi passa a Giuseppe e alla sepoltura della salma. Tanto brusca e inaspettata era stata l'interruzione al v.1 appena prima dell'ingresso di questi altri personaggi sotto la croce come il centurione e le folle, quanto fuori luogo si dimostra a una logica narrativa l'allocatione degli stessi dopo il referto del centurione a Pilato e la convocazione dei giudei da parte del governatore per mettere sotto i loro occhi il segno del giudizio divino dovuto alla loro azione. Scelte redazionali così nettamente marcate hanno affidato all'incongruità le loro ragioni: se la cesura troppo evidente costituiva l'atto intenzionale per indicare la consegna della riscrittura al lettore, qui con il richiamo dei conoscenti si intende dare continuità alla narrazione appena sopra interrotta perché la sepoltura della salma concluda la narrazione dell'iter storico-giuridico secondo il dettato evangelico.

εἰστήκεισαν δὲ οἱ<sup>75</sup> γνωστοὶ αὐτοῦ<sup>76</sup> ἀπὸ<sup>77</sup> μακρόθεν καὶ<sup>78</sup> γυναῖκες αἱ συ-  
 νελθοῦσαι αὐτῶ<sup>79</sup> ἀπὸ τῆς γαλιλαίας ὀρῶσαι<sup>80</sup> ταῦτα.<sup>81</sup> ἀνὴρ δὲ τις ὄνομα<sup>82</sup>  
 ἰωσήφ, βουλευτῆς ἀπὸ ἀριμαθαίας πόλεως ὑπάρχων,<sup>83</sup> προσδεκόμενος<sup>84</sup>

<sup>75</sup> AC premettono πάντες.

<sup>76</sup> A τῶ ἰησοῦ, C τοῦ ἰησοῦ.

<sup>77</sup> A omette.

<sup>78</sup> B aggiunge αἱ.

<sup>79</sup> BJ αἱ συνακολουθήσασαι αὐτῶ, C αἱ συνακολουθοῦσαι.

<sup>80</sup> J θεωροῦσαι.

<sup>81</sup> B aggiunge γενόμενα.

<sup>82</sup> BCJ lat καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ (J aggiunge τις) ὄνοματι.

<sup>83</sup> B βουλευτῆς ὑπάρχων ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος οὗτος οὐ συγκατέθετο τῇ βουλῇ καὶ τῇ πράξει αὐτῶν ἀπὸ ἀριμαθείας πόλεως τῶν ἰουδαίων, J βουλευτῆς ὑπάρχων ἀνὴρ δίκαιος καὶ ἀγαθὸς οὐκ ἦν συγκατεθέμενος τῇ βουλῇ αὐτῶν καὶ τῇ πράξει τῇ πονηρᾷ ἀπὸ ἀριμαθείας μιᾶς πόλεως τῆς ἰουδαίας, C λευίτης ὑπάρχων ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος οὗτος οὐκ ἦν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἀπὸ ἀριμαθείας πόλεως τῶν ἰουδαίων.

<sup>84</sup> J ὃς προσεδέχετο.

τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ,<sup>85</sup> οὗτος προσελθὼν<sup>86</sup> τῷ πιλάτῳ<sup>87</sup> ἤτήσατο τὸ σῶμα τοῦ ἰησοῦ.<sup>88</sup> καὶ καθελὼν αὐτὸ<sup>89</sup> ἐνετύλιξεν ἐν<sup>90</sup> σινδόνι καθαρᾶ, καὶ ἔθηκεν<sup>91</sup> αὐτὸ<sup>92</sup> ἐν μνημείῳ λαξευτῷ<sup>93</sup> ἐν ᾧ οὐδεὶς οὐδέπω ἦν κείμενος.<sup>94</sup>

E i suoi conoscenti assistevano da lontano e le donne che erano giunte con lui dalla Galilea osservando queste cose. Un uomo di nome Giuseppe, membro del consiglio della città di Arimatea, che attende il regno di Dio, egli presentatosi a Pilato richiese il corpo di Gesù. E calato(lo) giù lo avvolse in un lenzuolo pulito, e lo pose in una tomba scavata nella roccia in cui nessuno mai era stato deposto.

Il primo problema che pone quest'ultimo versetto è il δέ iniziale che dovrebbe legare a quanto precede immediatamente, in realtà un collegamento non c'è mentre si dà nel testo lucano dove la stessa preposizione collega i conoscenti e le donne con il centurione e le folle dei versetti precedenti, tutti e tre i gruppi uniti in un tritico elegante, da una relazione visiva nei confronti dell'appeso (ιδὼν δὲ ὁ ἑκατόνταρχος / ὄχλοι ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην θεωροῦντες τὰ γενόμενα / εἰστήκεισαν δὲ οἱ γνωστοὶ αὐτοῦ [...] καὶ γυναῖκες [...] ὀρώσαι ταῦτα); infatti la frase del testo nostro è pressoché identica al dettato lucano.<sup>95</sup> Diverso rispetto al terzo vangelo non è il vocabolario ma sono le conoscenze pregresse qui assenti, per cui si suppone che il destinatario conosca già la fonte di riferimento: chi legge il testo lucano conosce già il nome delle donne provenienti dalla Galilea<sup>96</sup> mentre dal nostro testo

<sup>85</sup> B *lat* προσδεκόμενος ... θεοῦ, A καὶ προσδεκόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

<sup>86</sup> B προσήλθεν.

<sup>87</sup> B aggiunge καί.

<sup>88</sup> AB *ein vat* ven aggiungono καὶ ἐπέτρεψεν ὁ πιλάτος ἀποδοθῆναι τὸ σῶμα.

<sup>89</sup> A aggiunge ἀπὸ τοῦ ξύλου, C καθελὼν αὐτόν.

<sup>90</sup> AC omettono.

<sup>91</sup> A ἔθετο.

<sup>92</sup> A omette.

<sup>93</sup> A ἐν μνήματι λαξευτῷ καινῷ, B ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημείῳ.

<sup>94</sup> B οὐδεὶς ... κείμενος, C οὐ ἦν οὐδέπω κείμενος, J οὐκ ἦν οὐδεὶς πώποτε τεθείς, A οὐδέποτε τις τῶν θανάτων ἐθέτη.

<sup>95</sup> Lc 23,49: εἰστήκεισαν δὲ πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτῷ ἀπὸ μακρόθεν καὶ γυναῖκες αἱ συνακολουθοῦσαι αὐτῷ ἀπὸ τῆς γαλιλαίας ὀρώσαι ταῦτα.

<sup>96</sup> Lc 8,2-3.

non si evince. A differenza del centurione e della folla che partono dal luogo del patibolo, delle donne si dice che stanno lì: qui il restare non ha alcun rimando, nel vangelo le prepara alle loro azioni successive nei confronti della salma.<sup>97</sup> Stesso discorso vale per i conoscenti per i quali il redattore evita l'iperbole lucana (πάντες), accettata invece per le folle (v.1): senza il ricorso al vangelo risulterebbe impossibile pure l'assai probabile riferimento ai settantadue discepoli.<sup>98</sup> Comunque al di là delle piccole mutazioni lessicali o delle necessarie precognizioni, al redattore sembra importi il distacco del versetto dal suo nucleo originario in cui componeva un trittico, perché costituisca il filo di collegamento tra il versetto della morte con quello della sepoltura con cui si chiude la vicenda storica che sta narrando. Era talmente importante questo aggancio che ha accettato di pagarlo con la frattura della figura stilistica del trittico cara al racconto del terzo evangelista.

Avvenuta la transizione con lo spostamento di donne e conoscenti in quest'ultimo versetto per mantenere la continuità della narrazione evangelica ora si concede spazio a Giuseppe di Arimatea del quale viene assottigliata la presentazione rispetto all'abbondanza di notizie fornite da Lc per dare maggiore spazio alle azioni. Del personaggio la presentazione è scarna, alla stessa stregua del resoconto marciano<sup>99</sup> sebbene lo stile e parte del vocabolario divergano: si dice il nome (ἄνθρωπος δέ τις ὄνομα ἰωσήφ) che è membro del consiglio della città di Arimatea (βουλευτής ἀπὸ ἀριμαθαίας πόλεως ὑπάρχων) e fa parte della schiera di coloro che attendono il regno di Dio (προσδεκόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ). Il terzo vangelo aveva aggiunto che era membro del sinedrio, che era persona buona e giusta, che non aveva aderito alla decisione e all'operato del resto del sinedrio in relazione alla condanna del Nazareno, e che Arimatea da cui proveniva è una città dei giudei.<sup>100</sup> L'u-

<sup>97</sup> Lc 23,55-24,1.

<sup>98</sup> Lc 10,1.17; cf. 24,9: le donne, tornate dal sepolcro, dopo aver saputo della risurrezione, lo annunciarono "agli undici e a tutti gli altri". Molto meno probabile l'allusione a Ps 37,12; 87,9.

<sup>99</sup> Mc 15,43: ... ἰωσήφ ὁ ἀπὸ ἀριμαθαίας εὐσχήμων βουλευτής, ὃς καὶ αὐτὸς ἦν προσδεκόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

<sup>100</sup> Lc 23,50-51; Mt 27,57 e Gv 19,38 lo definiscono "discepolo di Gesù"; per EvPt 3 Giuseppe era amico di Pilato e di Gesù.

nica informazione taciuta dal dettato evangelico presente nel testo di *Act.Pil.* è il ruolo di membro del consiglio della sua città: ciò sottrae dall'ambiguità la formulazione marciana che definisce Giuseppe "membro autorevole del consiglio" senza dire quale e al contempo ridurre la pur necessaria spiegazione lucana che, avendolo riconosciuto parte del sinedrio, non poteva esimersi dal chiarire che non aveva aderito alla decisione di arrestare, processare e condannare Gesù. La situazione e il dolore impongono sobrietà alla scena concentrata sul defunto anziché su chi l'accudisce, perciò il redattore senza sprecare incenso offre solo le informazioni necessarie: l'identità, l'autorevolezza sociale – in Mc εὐ-σχήμων<sup>101</sup> – e la pietà religiosa che gli varranno credito dinanzi al governatore romano e sulla penna dei redattori evangelici dei quali, il terzo come il redattore nostro, non lo reputa un discepolo.

Le azioni di Giuseppe sono tre. La prima è identica alla descrizione di Mt e Lc: presentatosi a Pilato richiede il corpo di Gesù (οὗτος προσελθὼν τῷ πιλάτῳ ἠτήσατο τὸ σῶμα τοῦ ἰησοῦ).<sup>102</sup> Le due fonti tornano in maniera alterna nella descrizione della seconda azione nella quale Giuseppe dopo aver deposto dalla croce il corpo del Nazareno lo avvolge in un lenzuolo pulito (καὶ καθελὼν αὐτὸ ἐνετύλιξεν ἐν σινδόνι καθαρᾷ): la frase è composta per buona parte dal parallelo lucano,<sup>103</sup> eccetto la preposizione locale ἐν<sup>104</sup> dinanzi a σινδόνι e l'attributo καθαρᾷ sempre riferito al lenzuolo, entrambi specifici del passo matteoano.<sup>105</sup> Il "lenzuolo pulito" nel primo vangelo fa il paio con "la tomba nuova": il nostro testo pur adottando il primo attributo rinuncia al secondo nel racconto della terza azione lorché Giuseppe depone la salma "in un tomba scavata nella roccia in cui ancora nessuno era stato mai deposto" (καὶ ἔθηκεν αὐτὸ ἐν μνημείῳ λαξευτῷ ἐν ᾧ οὐδεὶς οὐδέπω ἦν κείμενος). La descrizione si rivela un autentico mosaico in

<sup>101</sup> Cf. At 13,50; 17,12.

<sup>102</sup> Mt 27,58; Lc 23,52. Mc 15,43 usa il semplice ἐλθὼν e aggiunge "coraggiosamente"; Gv 19,38 "di nascosto per timore dei giudei".

<sup>103</sup> Lc 23,53.

<sup>104</sup> B D Θ 372 399 ecc., non lo riportano κ A C L W ecc.

<sup>105</sup> Mt 27,59.

cui καὶ ἔθηκεν αὐτό è di Mt 27,60,<sup>106</sup> ἐν μνημείῳ è desunto da Mc,<sup>107</sup> λαξευτῶ è solo lucano così come il prosieguo è vicino, sebbene non perfettamente uguale, a quanto riportato dal terzo vangelo.<sup>108</sup> Il problema è tentare di individuare il motivo per cui pur conoscendo e adottando parti di tutte e tre le fonti sinottiche e pur esponendo un concetto analogo a quello del primo vangelo quanto alla tomba scavata nella roccia, invece dell'attributo "nuova" preferisca la perifrasi lucana "nella quale nessuno era mai stato deposto". Non è improbabile che la frase lucana alluda a quanto detto dall'evangelista dell'asino "sul quale nessuno era mai salito" cavalcato da Gesù per entrare a Gerusalemme:<sup>109</sup> il cammino verso la gloria transita per strade mai battute in precedenza perché unico è il personaggio che fa da battistrada. Il primo annuncio della risurrezione viene dato già al momento della sepoltura, non dalle parole dell'angelo alle donne ma attraverso l'azione di Giuseppe d'Arimatea.

<sup>106</sup> Mc 15,46 e Lc 23,53 hanno il pronome maschile anziché neutro.

<sup>107</sup> Mt ha ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημείῳ mentre Lc legge ἐν μνήματι.

<sup>108</sup> Lc 23,53: ... οὗ οὐκ ἦν οὐδεὶς οὐπω κείμενος.

<sup>109</sup> Lc 19,30.35.

## CONGEDO

Nonostante circolasse tra le comunità cristiane fin dalla metà del II sec. questo o analogo testo popolare, dai tratti spiccatamente teatrali, redatto sulla falsa riga – con continue citazioni, allusioni e riscritture – delle narrazioni canoniche della passione di Gesù, dalla morte fino alla sepoltura, Pilato ne risulta essere il reale protagonista che costantemente riempie la scena. E se Giorgio Agamben di Pilato ha colto la modernità nella sua incapacità decisionale,<sup>1</sup> il redattore di *Act.Pil.*, in maniera originale rispetto alle fonti, ne sottolinea il profilo tragico. Dovendo assolvere al doppio ruolo di amministratore e giudice si trova a vivere la lacerazione tra la coscienza personale che gl'imporrebbe di assolvere l'imputato poiché innocente – almeno tale lo reputa – e doverlo condannare per mantenere l'ordine pubblico, scopo per cui pure era stato inviato dall'imperatore in quella provincia di non facile gestione. Figura tragica, vagamente paragonabile al Gesù lucano della preghiera al monte degli ulivi distante dal Padre cui si rivolge e dai suoi che dormono,<sup>2</sup> o ad Anna divisa tra la festa del sabato comandato dalla legge e il lutto della vedovanza chiesto dal proprio dolore per la perdita – almeno crede lei – del marito.<sup>3</sup>

Alla tragedia segue il digiuno di Pilato e consorte e il pentimento delle folle in un ipotetico percorso che accosta gli uni e gli altri al Nazareno. Chi invece sono già decisamente schierati dalla parte del Gesù fin dall'inizio del processo, in maniera del tutto originale rispetto alle fonti, sono i dodici della difesa, i miracolati e Nicodemo oltre a Giuseppe d'Arimatea mentovato pure nelle narrazioni evangeliche. È un'altra specificità del redattore nostro decisamente interessato al seguito del Maestro, destinatario compreso cui offre una catechesi improntata al modello incarnatorio che lo veda partecipe della scena. Allo scopo adotta una serie di espedienti. Anzitutto una scrittura accentuatamente teatrale che preveda il coinvolgimento dello spettatore chiamato in

<sup>1</sup> Agamben 2013.

<sup>2</sup> Lc 22,39-46; cf. Marconi 2009, 31-46.

<sup>3</sup> *Protev.* 2; cf. Marconi 2017, 40-50.

causa indirettamente durante lo svolgimento attraverso il continuo richiamo alla memoria di quanto già conosce per cui assume la funzione di controllore, sia direttamente alla fine della narrazione quando, alla stessa stregua delle folle che battendosi il petto si sentono complici dell'ingiustizia cui hanno assistito da spettatori, chi ha ascoltato questa riscrittura della passione del Cristo tornando a casa è invitato al medesimo pentimento che accomuna tutti i credenti.

Un altro carattere specifico del redattore apocrifo è l'accentuazione del rapporto personale: non si tratta più di un popolo come avveniva per il mondo giudaico (οἱ ἰουδαῖοι) ma della scelta individuale che comporta il coraggio di esporsi per difendere Gesù: i dodici, oltre a Nicodemo e a Giuseppe di Arimatea vengono chiamati per nome, i miracolati hanno esperito sulla propria pelle la presenza salutare del Nazareno per cui lo manifestano pubblicamente. Tra questi non mancano le donne: sia l'emorroissa che grida la riacquisizione della propria salute, sia la moglie di Pilato alla quale viene concesso molto più spazio rispetto alla notizia risicata del primo vangelo.

In conclusione, non senza titubanze, mi sembra poter ipotizzare che il redattore originario, ancor prima che il testo fosse transitato per altre mani pronte a guarnirlo di incipit (addirittura due), di qualche segno ancora visibile soprattutto ai cc.1 e 9 e di una coda abbondante (cc.12-16), attingendo in maniera disomogenea ma costante alle narrazioni evangeliche, oggi conosciute come canoniche – non solo quelle riguardanti la passione – alternandole, sovrapponendole, combinandole fino a costruire mosaici con tessere vecchie e nuove, non senza qualche allusione ad altre narrazioni oggi definite apocrife, sia riuscito ad offrire riscritture ed ermeneutiche nuove a una vicenda e a una scrittura già conosciuta.

## BIBLIOGRAFIA

### *Act.Pil.*

- Barnes, A.S., “The *Acta Pilati* and the Passion Document of St. Luke”, in *Dublin Review* 55 (1905) 99-112.
- Baudoin, A.-C., “La femme de Pilate dans les Actes de Pilate, recension grecque A (II,1)”, in *Apocrypha* 21 (2010) 133-150.
- , “Pilate decouvrent, commentant et appliquant la Loi et les Prophètes”, in Gounelle, R. – Mounier, B., *La littérature apocryphe chrétienne et les Ecritures juives*, Prahins 2015, 203-216.
- , “Le premier témoin manuscrit des *Actes de Pilate* (ÖNB, cod. 563): Antiquité et autorité de la traduction latine d’un texte grec”, in *Revue des études grecques* 129 (2016) 349-368.
- , “Joseph d’Arimathie, premier témoin du Resuscité, protobaptisé, nouveau Noé. Étude des chapitres 12 à 16 des Actes de Pilate”, in *Apocrypha* 28 (2017) 85-122.
- Birch, A., *Auctarium codicis apocryphi Novi Testamenti Fabriciani*, I, Copenhagen 1804, 1-158.
- Brock, S., “A Fragment of the *Acta Pilati* in Christian Palestinian Aramaic”, in *Journal of Theological Studies* 22 (1971) 157-159.
- Brun, G.L., *Disquisitio historico-critica de indole, aetate et usu libri apocryphi vulgo inscripti ‘Evangelium Nicodemi’*, Berlin 1794.
- Cazzaniga, I., “Osservazioni critiche al testo del “prologo” del Vangelo di Nicodemo”, in *Istituto Lombardo – Accademia di Scienze e Lettere, classe Lettere* 102 (1958) 535-548.
- Conybeare, F.C., “*Acta Pilati*”, in *Studia biblica et ecclesiastica*, Oxford 1896, 59-130.
- Cothenet, E., “Actes de Pilate; Evangile de Nicodème”, in *Evangile et Vie* 176 (2007) 12-17.
- Craveri, M., *I vangeli apocrifi*, Torino 2014, 299-350.
- Crawford, S.J., *The Gospel of Nicodemus*, Edinburg 1927.
- Cross, J.E., *Two Old English Apocrypha and Their Manuscript Source: The Gospel of Nicodemus and the Avenging of the Saviour*, Cambridge 1996.
- Daguet-Gagey, A., “Le procès du Christ dans les *Acta Pilati*: étude des termes et réalités institutionnels juridiques et administratifs”, in *Apocrypha* 16 (2005) 9-34.



- De Santos Otero, A., *Los evangelios apocrifos*, Madrid 1963, 388-465.
- , *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen*, II, Berlin 1981, 61-98.
- Despineux, M., “Une version latine palimpseste du Ve siècle de l’Evangile de Nicodème (Vienne, ÖNB ms 563)”, in *Scriptorium* 42 (1988) 176-183.
- Dobschütz, E. von, “Der Prozess Jesu nach den *Acta Pilati*”, in *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 3 (1902) 89-114.
- Dooley, A. “The Gospel of Nicodemus in Ireland”, in Izydorczyk, Z., *The Medieval Gospel of Nicodemus: Texts, Intertexts and Contexts in Western Europe*, Tempe 1997, 361-401.
- Dubois, J.-D., “L’affaire der étendards de Pilate. Le premier chapitre des Actes de Pilate”, in *Studia Patristica* 19 (1989) 351-358.
- , “Les Actes de Pilate au quatrième siècle”, in *Apocrypha* 2 (1991) 85-98.
- , “La version copte des Actes de Pilate”, in *Apocrypha* 8 (1997) 81-88.
- , “Sommos dans la version copte des Actes de Pilate”, in *Apocrypha* 9 (1998) 291-300.
- , “La figure de Pilate: Introduction aux textes relatifs à Pilate”, in Geoltrain, P. – Kaestli, J.-D., *Écrits apocryphes chrétiens*, II, Paris 2005, 243-248.
- , “Les Actes de Pilate e les prophètes de l’Ancient Testament”, in Gounelle, R. – Mounier, B., *La littérature apocryphe chrétienne et les Ecritures juives*, Prahins 2015, 193-202.
- Dubois, J.-D. – Roquet, G., “Les singularités de la version copte des Actes de Pilate”, in *Apocrypha* 21 (2010) 57-72.
- Eis, G. “Zur Überlieferung von Wolframs Willehalm und Heslers Evangelium Nicodemi”, in *Zeitschrift für deutsche Philologie* 73 (1954) 103-110.
- Elliott, J.K., *The Apocryphal Jesus: Legends of the Early Church*, Oxford 1996, 73-88.
- Erbetta, M., *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. Vangeli 1/2. Infanzia e passione di Cristo, Assunzione di Maria*, versione e commento, Casale Monferrato 1981, 231-265.
- Fabricius, J.A., *Codex Apocryphus Novi Testamenti*, I, Hamburg 1719, 212-238.
- Furrer, Ch., “Du récit au drame: passion évangélique et Actes de Pilate”, in Marguerat, D. – Curtis, A., *Intertextualités. La bible en échos*, Genève 2000, 305-318.
- [a], “La recension grecque ancienne des Actes de Pilate”, in *Apocrypha* 21 (2010) 11-30.
- [b], “La Passion dans les Acta Pilati”, in Nicklas, T. – Merkt, A. – Verheyden, J., *Gelitten, Gestorben, Auferstanden*, Tübingen 2010, 69-96.

- Furrer, Ch. – Gounelle, R., “Evangile de Nicodème ou Actes de Pilate”, in Geoltrain. P. – Kaestli, J.-D., *Ecrits apocryphes chrétiens*, II, Paris 2005, 249-297.
- Furrer, Ch. – Guignard, Ch., “Titre et prologue des *Actes de Pilate*: nouvelle lecture à partir d’une reconstitution d’un état ancien du texte”, in *Apocrypha* 24 (2013) 139-205.
- Gounelle, R., “Acta Pilate grecqus B (BHG 779u-w). Traditions testuelles”, in *Recherches Augustinennes et Patristiques* 26 (1992) 273-294.
- [a], *L'évangile de Nicodème ou les Actes faits sous Ponce Pilate (recensio latine A) suivi de la lettre de Pilate à l'empereur Claude*, Turnhout 1997.
- [b] “La divinité du Christ est-elle une question centrale dans le procès de Jésus rapporté par les Acta Pilati?”, in *Apocrypha* 8 (1997) 121-136.
- [c], “Voltaire, traducteur et commentateur de l’Evangile de Nicodeme”, in *Revue des Etudes Augustiniennes* 43 (1997) 173-200.
- , “Evangile de Nicodème et évangiles canoniques”, in Marguerat, D., *La Bible en récit. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible (mars 2002), Genève 2003, 420-430.
- , *Les recensiones byzantines de l'Evangile de Nicodeme*, Turnhout – Prahins 2008.
- , “L’edition de la recension grecque ancienne des Actes de Pilate. Perspectives methodologiques”, in *Apocrypha* 21 (2010) 31-47.
- , “Editing Fluid and Unstable Text. The Exemple of the Acts of Pilate (or Gospel of Nicodemus)”, in *Apocrypha* 23 (2012) 81-97.
- , “Genèse d’un personnage littéraire. Ponce Pilate dans la littérature apocryphe chrétienne”, in Vercruyssen, J.-M., *Ponce Pilate*, Artois 2013, 29-40.
- , “Un nouvel évangile judéo-chrétien? Les *Actes de Pilate*”, in Schröter, J., *The Apocryphal Gospels within the Context of Early Christian Theology*, Louvain-Paris-Walpole 2013, 357-401.
- , “Les Actes de Pilate e l’Ancient Testament”, in Gounelle, R. – Mounier, B., *La littérature apocryphe chrétienne et les Ecritures juives*, Prahins 2015, 163-180.
- , “La figure de Nicodeme dans l’évangile éponyme”, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 54 (2018) 551-562.
- Gounelle, R. – Izydorczyk, Z., “Thematic Bibliography of the Acts of Pilate”, in Izydorczyk, Z., *The Medieval Gospel of Nicodemus: Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe*, Tempe 1997, 419-519.
- , “Thematic Bibliography of the Acts of Pilate: Addenda and Corrigenda”, in *Apocrypha* 11 (2000) 259-292.

- Grossouw, W., “De Apocriefen van het Oude en Nieuwe Testament in de Koptische Letterkunde”, in *Studia Catholica* 10 (1934) 434-346; 11 (1935) 19-36.
- Guasti, C., *La passio o vangelo di Nicodemo volgarizzato nel buon secolo della lingua*, Bologna 1862.
- Haynes, J., “New perspectives on the Evangelium Nicodemi Latin C”, in *Apocrypha* 21 (2010) 103-112.
- Hoffmann, W.J., “The Evangelium Nicodemi in High German Literature of the Middle Ages”, in Izydorczyk, Z., *The Medieval Gospel of Nicodemus: Texts, Intertexts and Contexts in Western Europe*, Tempe 1997, 287-336.
- , “The Evangelium Nicodemi in Dutch and Low German Literatures of the Middle Ages”, in Izydorczyk, Z., *The Medieval Gospel of Nicodemus: Texts, Intertexts and Contexts in Western Europe*, Tempe 1997, 337-360.
- , “On the Evangelium Nicodemi before Print: Towards a New Edition”, in *Apocrypha* 23 (2012) 99-116.
- Iannucci, A.A., “The Gospel of Nicodemus in Medieval Italian Literature: A Preliminary Assessment”, in Izydorczyk, Z., *The Medieval Gospel of Nicodemus: Texts, Intertexts and Contexts in Western Europe*, Tempe 1997, 165-205.
- Izquierdo, J., “The Evangelium Nicodemi in Medieval Catalan and Occitan Literatures”, in Izydorczyk, Z., *The Medieval Gospel of Nicodemus: Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe*, Tempe 1997, 133-164.
- , “The Earliest Printed Versions of the Evangelium Nicodemi and Their Manuscript Sources”, in *Apocrypha* 21 (2010) 121-132.
- Izydorczyk, Z. – Fillmore-Handlon, Ch., “The Modern Life of an Ancient Text: The Gospel of Nicodemus in Manitoba”, in *Apocrypha* 21 (2010) 113-120.
- Jeal, R.R., “Emerging Christian Discourse: The Acts of Pilate as the Rhetorical Development of Devotion”, in *Apocrypha* 21 (2010) 151-168.
- James, M.R., *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1953, 94-152.
- Joosten, J., “Le texte biblique cité dans les Actes de Pilate”, in Gounelle, R. – Mounier, B., *La littérature apocryphe chrétienne et les Ecritures juives*, Prahins 2015, 181-192.
- Klausner, D. N., “The Gospel of Nicodemus in the Literature of Medieval Wales”, in Izydorczyk, Z., *The Medieval Gospel of Nicodemus: Texts, Intertexts and Contexts in Western Europe*, Tempe 1997, 404-417.
- Kim, C., *The Gospel of Nicodemus*, Toronto 1973.
- Kurcik'idze, C., *La version géorgienne du livre apocryphe de Nicodème*, Tiflis 1985.

- Lake, K., "Texts from Mount Athos: V. Some chapters of *Acta Pilati*", in *Studia biblica et ecclesiastica*, Oxford 5 (1903) 152-163.
- Lampe, G.W.H., "The Trial of Jesus in the *Acta Pilati*", in Bammel, E. – Moule, C.F.D., *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge 1984, 173-182.
- Levieils, X., "La polemique anti-chretienne des Actes de Pilate", in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 79 (1999) 291-314.
- Lipsius, R.A., *Die Pilatus-Acten Kritisch untersucht*, Kiel 1871.
- Lowe, M., "ΙΟΥΔΑΙΟΙ of the Apocrypha. A Fresh Approach to the Gospel of James, Pseudo-Thomas, Peter and Nicodemus", in *Novum Testamentum* 23 (1981) 56-90.
- Luisier, P., "De Pilate chez les Coptes", in *Orientalia Christiana Periodica* 62 (1996) 411-425.
- Marconi, G., "La moglie di Pilato in *ActPil* 2,1", in Cuozzo, M. – Tullio, L., *Empowerment delle donne. Una lettura interdisciplinare*, Napoli 2022, 232-239.
- , "La testimonianza dei miracolati nel processo a Gesù (*Act.Pil.* 6)", in *Rivista Biblica LXXX* (2022) 277-292.
- Marx, C. W., "The Gospel of Nicodemus in Old English and Middle English", in Izydorczyk, Z., *The Medieval Gospel of Nicodemus: Texts, Intertexts and Contexts in Western Europe*, Tempe 1997, 207-259.
- Mauray, A., *Nouvelles recherches sur l'époque à laquelle a été composé l'ouvrage connue sous le titre d'évangile de Nicodème*, Paris 1850.
- McNamara, M., *The Apocrypha in the Irish Church*, Dublin 1975, 68-69.
- Mommsen, Th., "Die Pilatusakten", in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 3 (1902) 198-205.
- Moraldi, L., *Apocrifi del Nuovo Testamento*, I, Torino 1975, 519-616.
- Norelli, E., "Il processo di Gesù negli apocrifi. Alcuni esempi", in *Il processo a Gesù*. (Biblia. Associazione laica di cultura biblica. Atti del Convegno nazionale. Pisa, 11-13 aprile 1997), Firenze 1998, 89-117.
- O'Ceallaigh, G.C., "Dating the Commentaries of Nicodemus", in *Histoire et Théologie des Religions* 56 (1963) 21-58.
- O'Gorman, R., "The Evangelium Nicodemi in the Vernacular Literature of Medieval France", in Izydorczyk, Z., *The Medieval Gospel of Nicodemus: Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe*, Tempe 1997, 103-131.
- Orlandi, T., "Gli apocrifi copti", in *Augustinianum* 23 (1983) 57-71.
- Outtier, B., "The Armenian Georgian Versions of the Evangelium Nicodemi", in *Apocrypha* 21 (2010) 49-56.

- Peres, J.-N., “Les traditions ethiopiennes relatives a Pilate”, in *Apocrypha* 21 (2010) 83-92.
- Philippart, G., “Fragments palimpsestes latins du *Vindobonensis* 563”, in *Analecta Bollandiana* 90 (1972) 391-411.
- , “Les fragments palimpsestes de l'évangile de Nicodème dans le *Vindobonensis* 563 (V<sup>e</sup> s.?)”, in *Analecta Bollandiana* 107 (1989) 171-188.
- Rahmani, I.E., “Apocryphi Hypomnemata Domini nostri: Acta Pilati”, in *Acta Syriaca*, II, Libano 1908.
- Rendel-Harris, J., *The Homeric Centones and the Acts of Pilate*, London 1898.
- Révillout, E., “Apocryphes coptes du Nouveau Testament, II: Acta Pilati”, in *Patrologia Orientalis* IX (1913) 65-132.
- Rossi, F., *I papiri copti del Museo Egizio di Torino*, Torino 1887, I, 7-90; II, 237ss.
- , “Trascrizione con traduzione italiana di un testo copto del Museo Egizio di Torino” in *Memorie della Reale accademia delle scienze di Torino* 42 (1892) 107-252.
- Scheidweiler, F., “Acta Pilati”, in Hennecke, E. - Schneemelcher, W., *Neutestamentliche Apokryphen, I. Evangelie*, Tübingen <sup>1</sup>1968, 330-356.
- Speyer, W., “Neue Pilatis Apokryphen”, in *Vigiliae Christianae* 32 (1978) 53-59.
- Starowiyski, M., *Apokryfy Nowego Testamentu*, Lublin 1986, 420-460.
- , “Pilato. Apocriphi”, in Di Bernardino, A., *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Genova-Milano <sup>2</sup>2008, P-Z (III), 4093-4095.
- Thierry, N., “Images cappadociennes atypiques du procès du Christ. L'intervention de la femme de Pilate - Le Christ en gloire - Caïphe deicide”, in Calzolari, B. - Kaestli, J.-D. - Outtier, B., *Apocryphes arméniens: transmission - traduction - création - iconographie*. Actes du colloque international sur la littérature apocryphe en langue arménienne (Genève, 18-20 septembre 1997), Lausanne 1999, 179-187.
- Thilo, J.C., *Codex Apocryphus Novi Testamenti*, I, Leipzig 1832, 490-665.
- Tischendorf, C., *Evangelia Apocrypha ... Collegit atque recensuit C. De Tischendorf*. Editio altera ab ipso Tischendorphio recognita et locupletata, Lipsiae 1876, 210-432.
- Torres Prieto, S., “The Acta Pilati in Slavonic”, in *Apocrypha* 21 (2010) 93-102.
- Vaillant, A., *Evangelium Nicodemi. Évangile de Nicodème: texte slave et texte latin*, Paris 1947.
- , *L'Évangile de Nicodème*, Paris 1968.

- Vandoni, M. – Orlandi, T., *Vangelo di Nicodemo. Parte I: Testo copto dei papiri di Torino; Parte II: Traduzione dal copto e commentario*, Milano - Varese 1966.
- Vannutelli, P., *Actorum Pilati textus synoptici*, Roma 1938.
- Westcott, A., *The Gospel of Nicodemus and Kindred Documents*, Edinburg 1914.
- Wolf, K., “The influence of the Evangelium Nicodemi on Norse Literature: A Survey”, in Izydorczyk, Z., *The Medieval Gospel of Nicodemus: Texts, Intertexts and Contexts in Western Europe*, Tempe 1997, 261-286.
- Wolff, G., “Erlanger Bruchstücke aus dem Evangelium Nicodemi”, in *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 33 (1889) 115-123.
- Wülcker, R.P., *Das Evangelium Nicodemi in der Abendländischen Literatur*, Paderbon 1872.

#### Alia

- Agamben, G., *Pilato e Gesù*, Roma 2014.
- Albertazzi, G., *Pilato sempre*, Milano 1973.
- Amadon, G., “Ancient Jewish Calendation”, in *Journal of Biblical Literature* 61 (1942) 227-280.
- Balagué, M., “Flagellazione”, in Diez Macho, A. – Bartina, S. – Gutierrez-Laraya, J.A., *Enciclopedia della Bibbia*, Asti 1970, 3, 450-453.
- Bammel, E., “Φίλος τοῦ Καίσαρος”, in *Theologische Literaturzeitung* 77 (1952) 205-210.
- , “Pilatus, Pontius”, in *Religion in Geschichte und Gegenwart* 5 (1961) 383-384.
- Barrett, C.K., *Atti 1*, Brescia, 2003.
- Bastiansen, A.A.R., e all., *Atti e passioni dei martiri*, Milano 2014.
- Baudoin, A.-C., “Gouverneur, juge et Romain: la figure de Pilate chez les auteurs patristiques”, in Vercruysse, J.-M., *Ponce Pilate*, Artois 2013, 41-56.
- Benoit, P. – Boismard, M. E., *Synopse des quatre évangiles en français avec parallèles des apocryphes et des Pères*. Tome I: Textes, Paris 1965.
- Berkovits, E., *Jewish Women in Time and Torah*, Jersey City 1990.
- Berrens, S., *Sonnenkult und Raiserthum von den Severen bis zu Constantin I (193-337 n.Chr.)*, Suttgart 2004.
- Bertram, G., θεοσεβής, θεοσεβεία, in Kittel, G. – Friedrich, G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1968, IV, 473-488.

- Beuman, R.A., *The Crimen Maiestatis in the Roman Republic and Augustan Principate*, Johannesburg 1967.
- Bickerman, E., “Utilitas crucis. Observations sur les récits du process de Jésus dans les évangiles canoniques”, in *Revue de l'histoire des religions* 112 (1935) 169-241.
- Blass, F. – Debrunner, A. – Rehkopf, F., *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1982.
- Blinzler, J., *Il processo di Gesù*, Brescia 1966.
- Bonnard, P., *L'évangile selon saint Matthieu*, Genève <sup>2</sup>1970.
- Bond, H.K., *Ponzio Pilato. Storia e interpretazione*, Brescia 2008.
- Bono, E., *La moglie del procuratore*, Genova 2015.
- Boulvert, G., *Esclaves et affranchis impériaux sous le Haut-Empire romain*, Naples 1970.
- Bovon, F., *L'évangile selon Saint Luc 1-9*, Genève 1991.
- , *Luca. 2*, Brescia 2007.
- Broccoli, U., “Pilato. Iconografia”, in Di Bernardino, A., *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Genova-Milano <sup>2</sup>2008, P-Z (III), 4092-4093.
- Brown, R.E., *La morte del Messia. Un commentario ai racconti della passione nei quattro vangeli*, Brescia 1999.
- , *Giovanni 1*, Assisi 1979.
- Bulgakov, M., *Il maestro e Margherita*, Milano 1973.
- Bultmann, R. [a], ἔλεος, in Kittel, G. – Friedrich, G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1967, III, 399-424.
- [b], εὐλαβής κτλ., in Kittel, G. – Friedrich, G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1967, III, 1143-1150.
- Burchard, C., “Joseph and Aseneth”, in Charlesworth, J.H., *The Old Testament Pseudepigrapha*, II, Garden City - New York 1985.
- Cadbury, H.J., *The Style and Literary Method of Luke*. II, Cambridge 1920.
- Caillois, R., *Ponzio Pilato*, Torino 1963.
- Caldirola, E., *Verbale del processo di Gesù Nazareno*, Parma 1972.
- Cannata, C.A., *Sul problema della responsabilità nel diritto privato romano*, Catania 1996.
- Cascioli, L., *La versione di Pilato*, Roma, 2011.
- Cattaneo, E., “La data della pasqua nella chiesa antica”, in *La Civiltà Cattolica*, 4026 (2018) 529-543.
- Cazelles, H., *Il Messia della Bibbia. Cristologia dell'Antico Testamento*, Roma 1981.
- Cecchini, G.L., *Ponzio Pilato o del giusto giudice*, Padova 1998.

- Carbelaud, D., "Thèmes de la polémique chrétienne contre le judaïsme au IIe siècle", in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 81 (1997) 193-218.
- Cerny, E.A., "Recent Studies on the Date of the Crucifixion", in *The Catholic Biblical Quarterly* 7 (1945) 223-230.
- Charlesworth, J. H. – Evans, C.A., "Jesus in the Agrapha and Apocryphal Gospels" in Chilton, B. – Evans, C.A., *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research*, Leiden 1994, 479-533.
- Cipriani, H.F., *Ascolta la sua voce. La donna nella legge ebraica*, Firenze 2011.
- Claudiel, P., *Morte di Giuda: il punto di vista di Ponzio Pilato*, Pontedera 2000.
- Cohn, C., *Processo e morte di Gesù. Un punto di vista ebraico*, Torino 2010.
- Cortese, E., *Il tempo della fine. Messianismo ed escatologia nel messaggio profetico*, Milano 2010.
- Dammers, A., "Studies Texts: Luke 23,34a", in *Theology* 52 (1949) 178-180.
- Darley, E., *Les Acta Salvatoris. Un évangile de la passion et de la résurrection et une mission apostolique en Aquitaine*, Paris 1913.
- , *Les actes du Salvateur, la lettre de Pilate, la mission de Volusien, de Nathan, la vindicte. Leurs origine set leurs transformations*, Paris 1919.
- Daube, D., "'For they know not what they do': Luke 23,34" in *Studia Patristica* 4,2 TU 79, Akademie Berlin 1961, 58-70.
- De Castro-Camero, R., *El Crimen maiestatis a la luz del Senatus Consultum de Cn. Pisone Patre*, Sevilla 2000.
- De Francisci, P., "Brevi riflessioni intorno al 'processo' di Gesù", in *Aa.Vv., Studi in onore di G. Grosso*, Torino 1968, I, 1-25.
- Degrassi, A., *I fasti consolari dell'impero romano dal 30 avanti Cristo al 615 dopo Cristo*, Roma 1952.
- Dehanschutter, B., "Anti-Judaism in the Apocrypha", in Livingstone, E.A., *Papers Presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies*, Oxford 24-29 August 1987, Louvain 1989, 345-50.
- Demandt, A., *Pontius Pilatus*, München 2012.
- Démann, P., "'Père, pardonnez-leur' (Lc 23,34)", in *Cahiers Sioniens* 5 (1951) 321-336.
- Derrett, J.D.M., "Haggadah and the Account of the Passion, 'Have nothing to do with that just man' (Matt. 27,19)", in *Downside Review* 97 (1979) 308-315.
- Dittenberger, W., *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, Lipsiae 31915ss.
- Duff, J.N., "A Reconsideration of Pseudepigraphy in Early Christianity", in *Tyndale Bulletin* 50 (1999) 306-309 (diss. Oxford 1999).



- Duling, D.C., "The Therapeutic Son of David: An Element in Matthew's Christological Apologetic", in *New Testament Studies* 24 (1978) 392-410.
- Dürrenmatt, F., *Pilato*, Milano 1988.
- Edelstein, E.J. – Edelstein, L., *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore 1945, I-II.
- Ellero, G., *La moglie di Pilato. Poemetto tragico*, S. Benigno Canavese 1912.
- Elliott, J. K., "The Influence of the Apocrypha on Manuscripts of the New Testament", in *Apocrypha* 8 (1997) 265-271.
- Epp, E.J., "The 'Ignorance Motif' in Acts and the Antijudaic Tendencies in Codex Bezae", in *Harvard Theological Record* 55 (1962) 51-62.
- Esterlich, P., "Dodici", in Macho, A.D. – Bartina, S. – Gutierrez-Larraya, J.A., *Enciclopedia della Bibbia*, Torino-Leumann 1969, II, 973.
- Fabrizi, D., *Il processo a Gesù*, Roma 1994.
- Fascher, E., *Das Weib des Pilatus (Matthäus 27,19). Die Auferweckung der Heiligen (Matthäus 27,51-53)*, Halle 1951.
- Feiertag, J.-L. "Le thème littéraire des vêtements mortuaires du Seigneur depuis le témoignage des 'apocryphes' jusqu'à ceux des récits de pèlerinage", in *Apocrypha* 10 (1999) 56-74.
- Feldkämper, L., *Der betende Jesus als Heilsmittler nach Lukas*, Bonn 1978.
- Flusser, D., "'Sie wissen nicht was sie tun'. Geschichte eines Herrenwortes", in Müller, P.G. – Stenger, W., *Kontinuität und Einheit*, F. Mussner Festschrift, Freiburg 1981, 393-410.
- Foerster, W., κύριος κτλ., in Kittel, G. – Friedrich, G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1969, V, 1341-1391.1450-1488.
- France, A., *Il procuratore della Giudea*, Palermo 1980.
- Gamble, H.Y., *Livres et lectures aux premiers temps du christianisme. Usage et production des textes chrétiens antiques*, Genève 2012.
- Gerard, M., *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout 1992.
- Gélin, S., "Messianisme", in *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, V, Paris 1955, 1165-1212.
- Gillman, F.M., "The Wife of Pilate (Matthew 27:19)", in *Louvain Studies* 17 (1992) 152-165.
- Gnilka, J., *Il vangelo di Matteo*. I,II, Brescia 1990.1991.

- Gorea, M. – Tardieu, M., *Autorité des auteurs antiques: entre anonymat, masque et authenticité*, Turnhout 2014.
- Gounelle, R. – Jooste, J., *La Bible juive dans l'Antiquité*, Prahins 2014.
- Graetz, H.H., *History of the Jews: II. From the Reign of Hyrcanus [135 B.C.E.] to the Completion of the Babilonian Talmud [500 C.E.]*, Philadelphia 2000.
- Greenstone, J., *The Messiah Idea in Jewish History*, Westport 1973.
- Greeven, H., προσκυνέω κ.τ.λ., in Kittel, G. – Friedrich, G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1977, XI, 379-402.
- Grisi, F., *Il diario di Ponzio Pilato*, Chieti 1993.
- Guarnieri, L., *Ponzio Pilato: la divina tragedia*, Como-Milano-Roma 1939.
- Guidorizzi, G., *Il compagno dell'anima. I Greci e il sogno*, Milano 2013.
- Gundry, R.H., *Matthew. A Commentary on his Literary and Theological Art*, Grand Rapids 1982.
- Gusso, M., *Il mago. Il Gesù di Pilato. Una storia diversa*, Vittorio Veneto 2009.
- Haelewyck, J.C. – Gerard, M., *Claves Apocryphorum Veteris et Novi Testamenti*, Turnhout 2014.
- Harris, J.R., “New Points of View in Textual Criticism”, in *Expositor* 7 (1914) 316-334.
- Hauck, F., βέβηλος βεβηλώ, in Kittel, G. – Friedrich, G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1966, II, 235-240.
- Hauck, F. – Schulz, S., πόρνη κτλ., in Kittel, G. – Friedrich, G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1975, X, 1447-1488.
- Hengel, M., *Gli zeloti. Ricerche sul movimento di liberazione giudaico dai tempi di Erode I al 70 d.C.*, Brescia 1996.
- Hutter, M., “Ein altorientalischer Bittgestus in Mt 9,2-22”, in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 75 (1984) 133-135.
- Jori, G., *Ponzio Pilato: storia di un mito*, Firenze 2013.
- Kaestli, J.-D., “La littérature apocryphe peut-elle être comprise comme une ‘littérature au second degré’ (G. Genette)?”, in Marguerat, D. – Curtis, A., *Intertextualités. La Bible en échos*, Gèneve 2000, 288-304.
- Kany, R. [a], “Claudia Procula und der Grosse Pan”, in *Arcadia* 30 (1995) 62-70.  
—, [b], “Die Frau des Pilatus und ihr Name”, in *Zeitschrift Neutestamentliche Wissenschaft* 86 (1995) 104-110.
- Kee, H.C., *Medicina, miracolo e magia nei tempi del Nuovo Testamento*, Brescia 1993.

- Kingsbury, J.D., "The Title 'Son of Davis' in Matthew's Gospel", in *Journal of Biblical Literature* 95 (1976) 591-602.
- Kraus, Th.J. – Nicklas, T., *Das Evangelium nach Petrus. Text, Kontexte, Intertexte*, Berlin 2007.
- Kraus Reggiani, C., *4 Maccabei*, Torino 1992.
- Lagrance M.J. *Le messianisme chez les Juifs – 150 av. JC à 200 ap. JC*, Paris 1909.
- Le Fort, G., von, *L'ultima al patibolo*, Milano 1993.
- Lemonon, I.P., *Pilate et le gouvernement de la Judée. Textes et monuments*, Paris 1981.
- , "Ponce Pilate: documents profanes, Nouveau Testament et traditions ecclésiastiques", in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 26 (1992) 741-778.
- Levinas, E., *Il messianismo*, Brescia 2020.
- Linguaglossa, G., *Ponzio Pilato*, Milano-Udine 2010.
- Lohse, E., συνέδριον, in Kittel, G. – Friedrich, G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1981, XIII, 167-198.
- , χεῖρ, in Kittel, G. – Friedrich, G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1988, XV, 661-691.
- Lugaresi, L., *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Brescia 2008.
- Luisier, P., "De Pilate chez les Coptes", in *Orientalia Christiana Periodica* 62 (1996) 411-425.
- Luz, U., *Matteo 2.4*, Brescia 2010.2014.
- Maggiorotti, D., "Giuseppe e Aseneth", in Sacchi, P., *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Brescia 2000, 4, 423-525.
- Maier, P.L., *Pontius Pilate*, Garden City (N.Y.) 1968.
- Marconi, G., "Il fanciullo alle origini della letteratura cristiana", in Marconi, G., *Il fanciullo antico. Soggetto tra formazione e religio*, Alessandria 2008, 107-124.
- , *Lo spettacolo del dolore. La metafora della scena negli scritti cristiani delle origini*, Alessandria 2009.
- , *L'imperativo di vincere. La metafora della competizione nella letteratura neotestamentaria*, Alessandria 2011.
- , *Dal rovesciamento delle categorie ermeneutiche a un ethos insostenibile. Il surreale nell'estetica delle origini cristiane*, Alessandria 2014.

- , *La nascita del Messia. Indagine sul Protovangelo di Giacomo 17-21*, Bologna 2017.
- , *Le strategie del riconoscimento nel vangelo di Giovanni. Percorsi di un topos letterario*, Roma 2018.
- , *Dall'annunciazione al processo. Una gravidanza tra trepidazione e pianti. Indagine sul Protovangelo di Giacomo 11-16*, Bologna 2020.
- Marconi, G. – Scarpa, A.M., *Il vangelo di Marco e la comunicazione del corpo*, Milano 2002.
- Massoneau, E., *Le crime de magie et le droit romain*, Paris 1934.
- May, A., *La moglie di Pilato*, Milano 2009.
- Meyer, F.H., *The Crux of Chronology*, Boston 1942.
- Moffat, J., “Exegetica: Luke xxiii,34”, in *Expositor* 7 (1914) 92-93.
- Mommsen, Th., *Le droit pénal romain*, Paris 1907.
- Munier, Ch., *Giustino. Apologia per i cristiani. Introduzione, testo critico e note*, Bologna 2011.
- Müller, G.A., *Pontius Pilatus*, Stuttgart 1885.
- Nelis-Clément, J., “Les métiers du cirque, de Rome à Byzance: entre texte et image”, in *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 13 (2002) 265-309.
- Oepke, A., “Noch einmal das Weib des Pilatus. Fragment einer Dämonologie”, in *Theologische Literaturzeitung* 73 (1948) 743-746.
- Otranto, G., “Ponzio Pilato nella Chiesa antica tra arte, storia e leggenda. Il Codex Purpureus Rossanensis”, in *Rivista di storia e letteratura religiosa* 45 (2009) 495-514.
- Ott, E., “Wer war die Frau des Pilatus?”, in *Geist und Leben* 59 (1986) 104-106.
- Paganin, P., “Valzer dell'opera prima”, in *L'Unità*, 29 giugno 1988.
- Pasquato, O., “Spettacoli”, in Di Bernardino, A., *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, Genova-Milano 2008, P-Z (III), 5087-5092.
- Pesch, R., *Il vangelo di Marco*, I, Brescia 1980.
- Piñero, A., *El otro Jesus. Vida de Jesus segun los Evangelios Apocryfos*, Argabda del Rey 1993.
- Plummer, A.A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke*, Edinburgh 1922.
- Poupon, G., “L'accusation de magie dans lez Actes Apocryphes”, in Bovon, F. e all., *Les Actes Apocryphes des Apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève 1981, 71-93.

- Quell, G., κύριος κτλ., in Kittel, G. – Friedrich, G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1969, V, 1391-1450.
- Rapisarda, C.A., “Il teatro classico nel pensiero cristiano antico”, in Savarese, N., *Teatri romani. Gli spettacoli nell'antica Roma*, Bologna 1996, 289-306.
- Rochette, B., *Le latin dans le monde grec. Recherches sur la diffusion de la langue et des lettres latines dans les provinces hellénophones*, Bruxelles 1997.
- Romano, D., *Il processo di Gesù*, Bari 1992.
- Rosadi, G., *Il processo di Gesù*, Firenze 1904.
- Saggiorato, A., *I sarcofagi paleocristiani con scene di passione*, Bologna 1968.
- Sand, A., *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg 1986.
- Saporetti, C., *Come sognano gli antichi. Sogni della Mesopotamia e dei popoli vicini*, Milano 1996.
- Satta, S., *Il mistero del processo*, Milano 1994.
- Schalit, A., *König Herodes: der Mann und sein Werk*, Berlin 1969.
- Schiavone, A., *Ponzio Pilato. Un enigma tra storia e memoria*, Torino 2016.
- Schlatter, A., *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 21933.
- Schlier, H., παρρησία, παρρησιάζομαι, in Kittel, G. – Friedrich, G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1974, IX, 877-932.
- Schmidt, K.L., προσκαλέω, in Kittel, G., – Friedrich, G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1968, IV, 1488-1490.
- Schmitt, E., *Il vangelo secondo Pilato*, Cinisello Balsamo 2013.
- Schmitz, O. – Stählin, G., παρακαλέω, παράκλησις, in Kittel, G. – Friedrich, G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia, IX, 1974, 599-674.
- Schneider, G., *Gli Atti degli apostoli*. I, Brescia 1985.
- Schnackenburg, R., *Il vangelo di Giovanni*. I.II, Brescia 1973.1977.
- Schrenk, G., δίκαιος, in Kittel, G. – Friedrich, G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1966, II, 1212-1236.
- Schürer, E., *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, I, Brescia 1985.
- Scopello, M., “Autour de le femme de Pilate”, in Jori, G., *Ponzio Pilato: storia di un mito*, Firenze 2013, 13-30.
- Sèchan, L. – Léveque, P., *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris 1966.
- Smallwood, E.M., *The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian*, Leiden 1976.

- Soldati, M., *Pilato. La madre di Giuda*, Torino 2010.
- Speyer, W., “Neue Pilatus-Apokryphen”, in *Vigiliae Christianae* 32 (1978) 53-59.
- Spicq, C., *Note di lessicografia neotestamentaria*, I, Brescia 1988.
- Stauffer, E., *Christ and the Caesars*, London 1955.
- Strack, H.L. – Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash, I. Das Evangelium nach Matthäus*, München 1922.
- , *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, II. Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, München 1924.
- Trevijano, R. “Pilato nella tradizione”, in Di Bernardino, A., *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Genova-Milano 2008, P-Z (III), 4089-4092.
- Trilling, W., *Il vero Israele. Studi sulla teologia del vangelo di Matteo*, Casale Monferrato 1992.
- Turner, V., *Dal rito al teatro*, Bologna 2021.
- Unnik, W.C., van, “Remarks on the Purpose of Luke’s Historical Writing (Luke 1,1-4)”, in *Sparsa Collecta*, I, Leiden 1973, 6-15.
- Valentini, A., *Vangelo d’infanzia secondo Luca. Riletture pasquali delle origini di Gesù*, Bologna 2018.
- Vallone, C., *Ego, Pilatus*, Milano 1989.
- Vassalli, S., *La notte del lupo*, Milano 1998.
- Vercruysse, J.M., *Ponce Pilate*, Artois 2013.
- , *Les noces de Cana*, Artois 2015.
- Volkoff, O.V., “Un saint oublié: Ponce Pilate”, in *Bulletin Archéologique Copte* 29 (1969/70) 165-175.
- Yabro-Collins, A., *Vangelo di Marco*, I, Brescia 2018.
- Wilkinson, J., “The Seven Words from the Cross” in *Scottish Journal of Theology* 17 (1964) 69-82.
- Winter, P., *On the Trial of Jesus*, Berlin 1961.



## INDICE DELLE CITAZIONI

<i>Genesis</i> (Gen)	16,2-3 273.	19,12 53. 144.
1,2 319.	16,6 272.	20,2 197. 198.
2,15 314.	16,13-15 273.	20,9-16 285.
3,8 314.	16,32 272.	20,27 197.
4,14-15 51.	17,2-3 273.	21,4 186.
20,11 118.	17,3 286.	21,9 53. 129.
22,5 68.	17,6 273.	24,5 139.
24,3 222.	18,1 272.	24,16 197. 198.
24,26 68.	18,21 118.	24,16 (Al) 197. 198.
24,48 68.	19-20 273.	24,17-21 198.
24,52 68.	19,13 197.	24,23 197.
31,16 286.	20,4 98. 168.	26,13 130.
35,22 139.	20,5 68.	26,45 272.
35,23-26 248.	20,8-9 51.	
38,24 129.	20,13 161.	<i>Numeri</i> (Num)
40 313.	21,28 197.	7,3 139.
42,13 139.	21,28-29 198.	7,10-11 248.
42,32 139.	23,24 68.	7,84-87 139.
49 248.	24,1 68.	12,6 253.
	28,16-21 139.	15,25-26 302.
<i>Exodus</i> (Es)	32,1 272.	15,32-36 198.
4,9 222.	32,4 275.	15,35 197.
4,31 68.	32,11-14 275.	15,35-36 300.
6,6 272.	32,12 272.	15,36 197.
7-8 215.	32,23 272.	15,38 247.
10,21-22 319.	34,14 68.	20,16 272.
12,27 273.	34,16 222.	22,16 207.
12,51 272.		23,8 (Al.) 219.
13,3 272.	<i>Leuiticus</i> (Lev)	35,33 286.
13,9 272.	5,4 144.	
13,14 272.	5,22 144.	<i>Deuteronomium</i> (Dt)
13,16 272.	15,19 246.	1,27 272.
14,21 272.	15,25 246.	2,14 229.
14,29 272.	15,33 243.	4,16 98.
14,30 273.	18,21 53.	4,19 68.



4,20 272.	27,15 98.	3,29 285.
4,23 98.	29,17 168.	3,35 326.
4,25 98. 274.	29,24 272.	16,10 112.
4,37 272.	30,12 168.	19,23 112.
4,39 168.	31,29 274.	21,1 286.
5,6 272.		
5,8 98. 168.	<i>Iosue (Gios)</i>	<i>Regnorum III (1Re)</i>
5,12-15 51.	2,11 168.	1,48 73.
5,15 272.	2,19 285.	2,37 285.
5,20 249.	7,25 197. 198.	6 181.
6,13 144.	10,13 199.	8,23 168.
6,21 272.	23,7 145.	12,18 197.
6,23 272.	24,5 272.	14,15 274.
7,8 272.	24,22 91.	15,13 98.
7,19 272.	24,31 272.	16,33 274.
8,14 272.		17,18 112.
9,7-8 275.	<i>Iudices (Gdc)</i>	20,13 197.
9,12 98. 275.	2,12 274.	21,10 198.
9,28 272.	2,19 274.	21,12 326.
10,20 144.	6,8 272.	21,13 300.
13,10 197.	10,14 91.	21,13-15 198.
13,10-11 198.	11,12 112.	22,19 73.
17,5 197. 198.	17,3-4 98.	22,54 68. 274.
18,15 172. 253.	18,14-31 98.	
18,18-19 253.		<i>Regnorum IV (2Re)</i>
19,15 248.	<i>Regnorum I (1Sam)</i>	3,13 112.
21,6 285.	7,6 326.	5,18 68.
21,8 286.	8,18 91.	9,22 129.
21,11 222.	12,13 91.	11,18 98.
21,18-21 198.	24,5 184.	19,30 168.
21,21 129. 197.	24,22 144.	21,15 274.
22,12 247.	31,13 326.	
22,21 197. 198.		<i>Paralipomenon I (1Cr)</i>
22,24 197. 198.	<i>Regnorum II (2Sam)</i>	24,7-19 248.
23,3 129.	1,12 326.	
25,2-3 291.	1,16 285.	<i>Paralipomenon II (2Cr)</i>
26,8 272.	3,28 285.	10,4 272.
26,10 68.	3,28-29 285.	15,16 98.

18,18 73.	10,17 199.	28,2 68.
26,11 29.	11,25 136.	30,6 317. 320. 321.
33,6-7 274.	14,15 275.	35,16 220.
33,7 98.		37,12 220. 330.
35,21 112.	<i>Machabeorum III</i>	44,12 275.
	(3Mac)	49,4 168.
<i>Esdra II. 11-23 (Ne)</i>	1,29 186.	68,22 307.
7,2 29.	2,17 186.	72,13 285.
13,17-18 53.		77,58 274.
	<i>Machabeorum IV (4Mac)</i>	87,9 330.
<i>Tobias (Tb)</i>	7,6 118.	88,36-38 171.
1,3 29.	7,26 118.	112,10 220.
4,12 222.	8,10 230.	113,11 168.
	9,20 318.	117 77.
<i>Iudith (Gdt)</i>	9,30 304.	117,10 199.
4,3 186.	10,11 304.	117,11 199.
4,12 186.	11,3 108.	117,12 199.
8,21 186.	15,12 108.	117,25 75. 78.
8,31 207.	15,20 108.	117,26 75. 78.
11,17 118. 119.	15,28 118.	143,8 144.
	16,11 118.	
<i>Esther (Est)</i>	16,13 108.	<i>Proverbia (Pr)</i>
6,13 199.	17,15 118.	6,19 249.
8,17 199.		8,21 124.
	<i>Iob (Gb)</i>	8,28 168.
<i>Machabeorum I (1Mac)</i>	1,1 118.	10,19 124.
1,48 186.	1,8 118.	14,5 249.
	2,3 118.	14,25 249.
<i>Machabeorum II</i>	16,9 220.	15,4 124.
(2Mac)	28,28 118.	19,5 249.
1,29 184.		19,9 249.
6,20 199.	<i>Psalmi (Ps)</i>	21,28 249.
7,14 304.	5,8 68.	22,15 74.
7,19 304.	7,12(Aq) 219.	24,28 249.
7,28 207.	21,2 316. 320.	25,16 155.
7,31 304.	21,8 505.	25,17 155.
7,35-36 304.	21,19 15.	25,18 249.
9,26 207.	25,6 285.	30,9 155.

<i>Ecclesiastes</i> (Qo)	44,17 68.	18,13 285.
3,16 207.	48,1 144.	23,11 129.
	53,4 231.	23,29 53. 129.
<i>Sapientia</i> (Sap)	53,11 322.	23,47 197.
3,1 322.	55,3-4 171.	33,4-5 285.
5,6 284.	58,6 307.	48,31-35 248.
11,3 199.	59,16 199.	
14,24 136.	61,1 307.	<i>Daniel</i> (Dn)
14,26 136.	61,2 307.	7,15 29.
	62,1 284.	7,28 29.
<i>Siracides</i> (Sir)	65,12 91.	8,1 29.
<i>Prol.</i> 34-35 31.		8,15 29.
1,24 118.	<i>Ieremias</i> (Ger)	11,30 219.
5,13-14 124.	4,2 144.	13,46 (Sus 46) 285.
11,22 207.	5,2 144.	14,25 (Th. Bel 25) 136.
12,2 207.	5,7 145.	
12,4 207.	8,19 274.	<i>Osee</i> (Os)
13,17 207.	12,16 144.	1,2 129.
20,8 124.	15,9 319.	4,11 129.
23,12 124.	23,5 322.	10,4 144.
37,18 124.	23,5-6 114.	11,1 130.
41,17 129.	26,15 285. 286.	
42,10 53.	31,15 130.	<i>Joel</i> (Gl)
	31,29-30 286.	1,14 326.
<i>Isaias</i> (Is)	33,15 114.	2,2 319.
1,4 274.	51,35 285.	2,12-13 326.
2,8 68.		3,4 319.
3,26 284.	<i>Lamentationes</i> (Lam)	
6,1 73.	1,3 272.	<i>Amos</i> (Am)
8,21 168.	2,16 220.	8,9-10 319.
9,6 114.		
11,4-5 114.	<i>Baruch</i> (Ba)	<i>Jonas</i> (Gio)
16,5 114.	5,4 118.	3,7-9 326.
17,13 (Sim) 219.		
28,16 197.	<i>Ezechiel</i> (Ez)	<i>Michaeas</i> (Mi)
35,5 15.	13,19 53.	6,4 272.
35,6 15.	16,40 197.	
37,31 168.	18,2-3 286.	<i>Nahum</i> (Na)
		3,4 129.

- Sophonias (Sof)*  
1,15 319.
- Zacharias (Zac)*  
8,23 247.  
9,9 73. 322.  
12,10 305.
- Malachias (Mal)*  
3,20 158. 284.
- Vita Adae et Evae (Adae)*  
2,2 115.
- Epistula Aristeae (Arist.)*  
179,3 118.  
306 284.
- Liber Iosephi et Asenethae (Asen.)*  
4,7 118.  
8,5 118.  
8,6 118.  
8,7 118.  
21,1 118.  
23,9 118.  
23,10 118.  
23,12 118.  
28,5 118.  
28,7 118.  
29,3 118.
- Testamentum Abrahae rec.long. (Abr.1)*  
5,2 136.
- Testamentum Abrahae rec.brev. (Abr 2)*  
4,16 115.  
7,4 115.  
7,5 115.
- Testamentum Job (T.Job)*  
25,2 289.
- Testamentum Ioseph (T.Ios.)*  
14,1 110.  
14,4 110.
- Testamentum Benjamin (T.Ben.)*  
4,2 302.  
9,1 136.
- Testamentum Nephtali (T.Neph.)*  
1,10 118.
- Testamentum Ruben (T.Rub.)*  
1,6 136.  
4,8 136.
- Testamentum Iudae (T.Iud.)*  
13,3 136.
- Sibyllina Oracula (Sib.)*  
3,764 136.  
4,33-36 136.
- Apokalypsis Henochi (2Hen.)*  
8 314.
- Liber Iubileorum (Iub.)*  
16,5 136.  
20,5 136.
- Qumrân Serek (1QS)*  
9,10-11 253.  
10,16-21 302.
- 4QFragmenta (4Q541)*  
9,1,2-6 284.
- 4QTestimonia (4QTest = 4Q175)*  
1-8 253.
- 11QTemple (11Q19)*  
63,1-9 285.
- Cairo Document (CD)*  
4,20 [7,1] 136.
- bBaba Kamma (bBa.Kam.)*  
88a 249.
- bSanhedrin*  
67a 128.
- bShabbat*  
104 128.
- mKetubot (mKet.)*  
1,1-2,9 249.  
*mRosh ha Shanah (mRH)*  
1,8 249.
- mShebuot (mSheb.)*  
4,1 249.

<i>mYebamot (mYeb.)</i>	2,18 130.	12,39 211.
15,3-16,7 249.	2,19 115.	14,2 255.
	2,20 129.	14,5 253.
<i>Pesahim Rabbah</i>	2,22 115.	14,14 232.
( <i>PesR.</i> )	4,24 230.	14,28 208.
5 112.	5,34 145.	14,36 96.
	5,37 145.	15,21-28 115.
<i>Pirke Abot (Abot)</i>	6,33 209.	15,22 238.
4,11 214.	8,1-4 241.	15,32 232.
	8,5 96.	16,1 211.
<i>Qiddushin (Qid.)</i>	8,17 231.	16,3 211.
29b 136.	8,29 112.	16,4 211.
	8,31 96.	16,15 253.
<i>Sotah</i>	9,1-8 228.	16,22 255.
9,6 285.	9,2 228.	17,9 255.
	9,6 228.	17,21 326.
<i>Zabaim</i>	9,14-17 326.	17,23 255. 325.
5,1 246.	9,18 47.	18,1-4 74.
5,6 246.	9,20 243. 246.	18,27 232.
	9,20-22 243.	18,31 326.
<i>Evangelium Matthaei</i>	9,22 243.	18,32 59.
( <i>Mt</i> )	9,27 237. 238.	19,16 263.
1,19 128. 184.	9,27-31 237.	20,19 255.
1,20 115.	9,30 219.	20,29-34 236.
2,1-2 115.	9,35 230.	20,30 237.
2,1-10 113.	9,36 232.	20,31 238.
2,1-12 279.	10,1 139. 230.	20,32 263.
2,2 283.	10,2 140.	20,34 232. 237. 239.
2,4 283.	10,2-4 248.	21,8 75.
2,6 283.	10,5 140.	21,8-9 74.
2,7 184.	10,8 230. 255.	21,9 75.
2,11 67.	11,2-6 224.	21,11 253.
2,12 115.	11,5 15. 255.	21,15 238.
2,13 115. 129. 130.	12,22 57. 230.	21,26 253.
2,13-14 130.	12,23 238.	21,27 263.
2,13-17 279.	12,28 57.	21,46 253.
2,15 130.	12,29 57.	24,24 211.
2,16 130. 279.	12,38 211.	26,3 46.

26,30-75 39.	27,39 304. 305.	3,10-12 56.
26,32 255.	27,40 53. 306.	3,14 139.
26,36 291.	27,44 12. 293. 302.	3,14-19 248.
26,57 46. 231.	27,46 316.	3,15 140.
26,61 53.	27,48 307.	3,22 57.
26,62 123. 179.	27,51 319.	3,24 57.
26,64 73.	27,52 255.	5,1-20 56.
27,2 231.	27,57 323. 330.	5,7 112.
27,4 115. 257. 285.	27,58 11. 331.	5,10 97.
286.	27,59 331.	5,18 96.
27,11 207.	27,60 11. 332.	5,22 47.
27,11-26 92.	27,63 255.	5,23 97. 2239.
27,13 123.	27,64 255.	5,25 243.
27,15-17 265.	28,1-8 75.	5,25-29 56.
27,17 266. 268.	28,5 210.	5,25-34 243.
27,18 149.	28,6 255.	5,27 243. 246.
27,19 107. 109.	28,7 73. 255.	5,29 243.
27,21 268.	28,10 73.	5,41 56. 239.
27,21-23 268.		6,5 239.
27,22 268.	<i>Evangelium Marci (Mc)</i>	6,13 230.
27,23 268.	1,23-26 55.	6,14 255.
27,24 113. 257. 264.	1,24 112.	6,15 253.
27,24-25 11. 116. 182.	1,29-31 55.	6,16 255.
284.	1,31 239.	6,17-29 300.
27,26 291	1,32-34 55.	6,34 232.
27,27 297. 298.	1,34 230.	6,55-56 56.
27,27-31 295.	1,40 97.	6,56 96. 239.
27,27-44 295.	1,40-42 55.	7,25-30 56.
27,28 299.	1,40-45 241.	7,31-35 56.
27,29 297. 301.	1,41 232. 239.	7,32 96. 239.
27,31 231.	1,43 219.	8,2 232.
27,32-37 295.	2,1-11 56.	8,11 211.
27,33 291. 297. 302.	2,1-12 228.	8,12 211.
27,34 302. 307.	2,4 228.	8,22 96.
27,35 302.	2,9 228.	8,22-25 56.
27,36 302.	2,18-22 326.	8,23 239.
27,37 308.	3,1-6 56. 240	8,25 239.
27,38 295.	3,10 239.	9,18 220.

9,20-27 56.	15,23 307.	5,12-14 241.
9,22 232.	15,24 302.	5,17-20 228.
9,27 239.	15,25 302.	5,18 228.
9,37 74.	15,26 308.	5,19 228.
10,17 263.	15,27 12. 295.	5,20 303.
10,36 263.	15,29 53. 304. 305.	5,24 228.
10,46-52 236.	15,32 293. 302.	5,26 155. 211.
10,47 237. 238.	15,34 316.	5,33 326.
10,49 79.	15,36 307.	5,35 326.
10,49-52 56.	15,42 323.	5,67 155.
10,52 237.	15,43 45. 330. 331.	6,11 155. 303.
11,7 73.	15,44 59.	6,13 139.
11,8 74. 75.	15,46 11. 332.	6,13-16 248.
11,33 263.	16,1-8 75.	6,14 130.
12,26 255.	16,6 210. 255.	6,19 239.
12,58 176.	16,7 73..	6,29 303.
13,22 211.		7,4 97.
14,5 219.	<i>Evangelium Lucae (Lc)</i>	7,7 207.
14,6 212. 219.	1,1-4 30.	7,13 232.
14,26-72 39.	1,9 136.	7,18-23 224.
14,28 255.	1,15 155.	7,21 230.
14,32 291.	1,27 245.	7,48 303.
14,44 231.	1,41 155.	8,2-3 329.
14,53 231.	1,67 155.	8,28 112.
14,58 53. 179.	1,78 158.	8,41 47. 97.
14,60 123.	2,1 318.	8,43 243.
14,62 73.	2,2 15.	8,43-48 243.
15,1-15 92.	2,20 322.	8,44 243. 246.
15,6-14 265.	2,25 134.	9,1 230.
15,7 266.	2,29-32 320.	9,7 255.
15,8 319.	2,30 73.	9,22 255.
15,10 56. 149.	2,42 136.	10,1 330.
15,15 291.	3,1 35.	10,17 254. 330.
15,16 231. 297. 298.	3,2 46.	10,33 232.
15,16-20 295.	4,18-19 307.	11,4 303.
15,17 299.	4,28 155.	11,15 57.
15,21-32 295.	4,34 112.	11,16 211.
15,22 291. 297. 302.	4,40 239.	11,20 57.

11,29 211.	23,22 291.	1,45 193.
11,30 211.	23,26 231. 298.	2,4 112.
12,10 303.	23,26-43 295.	2,11 210.
12,31 209.	23,27-28 200.	2,13-22 179.
12,35 301.	23,27-29 322.	2,18 210.
12,37 301.	23,27-31 295.	2,19 176. 179. 255.
13,10-17 240.	23,32 12. 295. 299.	2,20 181. 255.
13,13 239. 240.	23,33 12. 291. 295.	2,21 180.
14,4 239.	297. 302.	2,22 255.
15,20 232. 303.	23,34 295. 302.	2,23 210.
15,21 313.	23,35 304. 306.	3,1 36.
16,29 193.	23,36-37 307.	3,1-21 203.
16,31 193.	23,38 308.	3,2 209. 210.
17,8 301.	23,39-43 293. 296.	3,13 173.
18,35-43 236.	310.	4,23-24 67.
18,36 237.	23,44 316.	4,48 211.
18,37 237.	23,44-48 315.	5,1-2 228.
18,38 237. 238.	23,45 316.	5,1-9 228.
18,43 237. 240.	23,46 317.	5,3 228.
19,10 303.	23,47 114. 317.	5,6 228.
19,30 332.	23,47-49 321.	5,8 229. 232.
19,35 332.	23,49 329.	5,9 232. 233.
19,36 74. 75.	23,49-53 315.	5,10-15 228.
19,37 75.	23,50-51 330.	5,21 255.
19,47-48 303.	23,52 11. 331.	7,19 209.
20,37 255.	23,53 331. 332.	7,31 211.
21,36 207.	23,55-24,1 330.	7,50 36.
22,31-71 39.	24,1-10 75.	7,50-51 211.
22,39 136. 291.	24,5 210.	7,50-52 203.
22,39-46 333.	24,6, 255.	8,14 168.
22,44 170.	24,9 330.	8,23 168.
22,66 231.	24,27 193.	8,37 209.
23,1-7 92.	24,34 255.	8,40 209.
23,3 152. 308.	24,44-45 193.	8,41 127. 128.
23,13-25 92.		9 236.
23,14 152.	<i>Evangelium Ioannis</i>	9,1 236.
23,16 291.	(Gv)	9,6 237.
23,18-19 265.	1,38 210.	9,15 237.



9,21 255. 263.	18,31 151.	20,25 73.
9,29 255. 263.	18,32 151. 153.	20,30 211.
9,31 118.	18,33 151.	
10,3 171.	18,33-38 151.	<i>Acta apostolorum (At)</i>
10,4 171.	18,34 152. 163.	1,13 248.
10,31 198.	18,35 152.	1,21-26 139.
11,1-44 255.	18,36 152.	3,10 155.
11,8 198.	18,37 152. 163.	3,17 303.
11,20 184.	18,38 151. 152.	4,6 46. 47.
11,23-25 255.	18,38-40 266.	4,8 155.
11,28 79. 184.	18,39-40 265.	4,31 155.
11,33 219.	19,1 291.	5,1 29.
11,38 219.	19,2 297. 299. 301.	5,3 29.
11,41 168.	19,2-3 295.	5,5 29.
11,44 212.	19,4 152.	5,6 231.
11,49 46.	19,5 301.	5,10 231.
12,1 256.	19,6 152.	5,28 285.
12,12 74. 75.	19,7 103. 268.	5,33 213.
12,13 75.	19,8 103.	5,34 46.
12,14 73.	19,9 123.	5,34-39 214.
12,17 256.	19,10-22 295.	5,35-39 213.
14,5 255. 263.	19,11 192.	5,38 213.
14,6 171.	19,12 268.	5,38-39 214.
15,15 91.	19,17 291. 298. 302.	6,36 272.
16,18 255. 263.	19,17-24 295.	6,40 272.
18,1 291. 292.	19,18 293. 295. 302.	7,1-53 269.
18,1-27 39.	19,19-20 308.	7,24 199.
18,4 210.	19,20-21 123.	7,32 256.
18,7 210.	19,21-22 308.	7,40 263.
18,8 211.	19,25-27 295. 304.	7,54 220.
18,13 46.	19,37 305.	7,58 300.
18,24 46.	19,38 11. 330. 331.	7,58-59 198.
18,28 156.	19,39 36. 37.	7,60 303.
18,28-19,16 92.	19,39-40 204.	8,2 134.
18,29 156.	19,40 136.	9,17 155.
18,29-30 153.	19,41 291. 292.	10,2 207. 290.
18,30 151. 158.	20,1-2 75.	10,7 207. 290.
18,30-31 151.	20,2 255. 263.	10,10 29.

10,12 29.	2,8 304.	4,13 229.
10,13 29.	14,20 74.	4,16 33.
10,17 29.	15,26 255.	
13,7 59.		<i>Epistula ad Timotheum</i>
13,9 155.	<i>Epistula ad Corinthios</i>	I (1Tim)
13,17 272.	II (2Cor)	1,2 33.
13,24 194.	1,2 33.	1,9 186.
13,27 303.	11,24 197. 291.	4,7 186.
13,45 155.	11,25 198.	6,10 229.
13,50 331.	12,3-4 314.	6,20 186.
15,16 240.	13,11 33.	
16,37 184.		<i>Epistula ad Timotheum</i>
16,39 256.	<i>Epistula</i>	II (2Tim)
17,12 331.	<i>ad Thessalonicenses I</i>	1,2 33.
18,15 286.	(1Tes)	1,10 255.
19,28 155.	1,1 33.	2,16 186.
22,10 263.	5,25 32.	3,8 215.
22,12 29. 135.	5,27 33.	3,13 56.
23,2 29.		
24,1 29.	<i>Epistula ad Thessaloni-</i>	<i>Epistula ad Titum I (Ti)</i>
25,13-26,32 245.	<i>censes II (2Tes)</i>	1,4 33.
	1,2 33.	
<i>Epistula ad Romanos</i>	1,11 207.	<i>Epistula</i>
(Rm)	3,16 33.	<i>ad Philemonen</i>
1,7 33.		(Flm)
8,20 263.	<i>Epistula ad Ephesios</i>	3 33.
9,2 229.	(Ef)	
9,33 197.	1,2 33.	<i>Epistula ad Hebraeos</i>
	4,14 74.	(Eb)
<i>Epistula ad Galatas (Gal)</i>	6,14 301.	2,14 255.
1,3 33.	6,23 33.	3,3 207.
1,5 33.	<i>Epistula ad Philippenses</i>	10,25 136.
2,14 119.	(Fil)	10,29 207.
4,1-3 74.	1,2 33.	11 269.
		12,12 240.
<i>Epistula ad Corinthios I</i>	<i>Epistula ad Colossenses</i>	12,15 169.
(1Cor)	(Col)	12,16 186.
1,3 33.	1,2 33.	12,21 256.

<i>Epistula Iacobi</i> (Gc)	12,1 139. 248.	279.
1,19-27 124.	14,14 73.	2,4 132. 248.
3,1-12 124.	15,6 301.	2,5 141. 248.
3,2-5 247.	16,10 229.	2,6 16. 146. 248.
5,12 145.	16,11 229.	3 19. 25. 151.
5,14 59.	20,11 73.	3,1 151. 153. 284. 289.
	21,4 229.	3,1-2 94. 151.
<i>Epistula Petri</i> I (1Pt)	21,12-21 139.	3,2 151. 152. 153. 161.
1,2 33.	21,13 248.	289. 308.
2,6 197.	22,18 33.	4 19. 175.
2,23 131.		4,1 11. 94. 175. 284.
5,14 59.	<i>Acta Pilati</i> (Act.Pil.)	286. 289.
	1 11. 29. 39. 58. 265.	4,2 13. 182.
<i>Epistula Petri</i> II (2Pt)	334	4,3 13. 94. 289.
1,2 33.	1,1 16. 40. 90. 178.	4,3-5 187.
2,9 207. 290.	184. 201. 248. 253.	4,4 159.
	307.	4,5 307. 308.
<i>Epistula Iudae</i> (Gd)	1,1-2 39. 40.	4-10 25.
2 33.	1,2 39. 40. 60. 71. 96.	5 203. 227. 244.
	265. 291. 308.	5,1 13. 16. 37. 45. 46.
<i>Epistula Ioannis</i> II (2Gv)	1,2-4 60.	203. 226.
1 29.	1,3 60. 61. 62. 96. 308.	5,2 216.
3 33.	1,4 39. 60. 61. 62. 321.	5-8 19.
	1,5 96. 103.	6 223.
	1,5-6 39. 79. 308.	6,1 16. 224.
<i>Epistula Ioannis</i> III (3Gv)	1,6 96. 103. 143. 184.	6,2 16. 224. 234.
1 29.	289.	7 223. 243.
15 33.	1-2 19. 156.	8 223.
<i>Apocalypsis Ioannis</i> (Ap)	1-11 11. 14. 15. 16. 27.	8,1 16.
1,3 33.	29. 37.	9 11. 12. 19. 29. 58.
1,9 29.	1-16 11. 30.	259. 286. 334.
1,13 301.	2 18. 25. 101.	9,1 206. 248. 259. 277.
1,18 255.	2,1 56. 94. 102. 178.	286. 307. 308.
4,4 248.	256. 278. 280. 289.	9,2 77. 268.
4,10 248.	311. 322.	9,2-3 277.
7,4-8 139. 248.	2,2 103. 121. 146. 181.	9,3 268. 276. 308.
	263. 286.	9,4 11. 158. 256. 280.
	2,3 125. 130. 178. 184.	9,5 11. 12. 13. 65. 94.

287. 289. 308. 309. 10 295.	11,5 14.	<i>Evangelium Thomae</i> (Ev.Th. gr.B)
10,1 12. 94. 288. 289. 296.	<i>Acta Thomae</i> (Act.Thom.) 98 289.	2,2 207.
10,2 12. 293. 309. 10,3 316. 10-11 14 .	<i>Constitutiones apostolorum</i> (Const.ap.)	<i>Mors Pilati</i> (M.Pil.) 19-20 108.
11 11. 12. 315. 11,1 315. 330. 11,2 108. 323. 11,3 37. 45. 327.	2,52 158. 284. <i>Corpus Ermeticum</i> (Corp.Herm.)	<i>Paradosis Pilati</i> (Parad.) 10 107. 286.
12 11. 12. 18. 315. 12,1 11. 12. 13. 25. 36. 158. 206. 248. 284. 287.	11,21 112. <i>Descensus Christi ad inferos</i> (Des.Inf.)	<i>Narratio Iosephi Arimathensis</i> (Nar.Ios.Ar.) 1,2 292.
12,2 13. 12-13 17. 12-16 12. 13. 14. 25. 29. 37.	1-11 11. <i>Didascalia Apostolorum</i> (Did.ap.)	<i>Protevangeliium Iacobi</i> (Protev.) 2,2 333.
13,1 13. 13,2 18. 14,2 13. 15,1 37. 206. 15,4 36. 206. 15,5 36. 16 13. 16,1 36. 306. 16,2-3 47. 16,6 47. 16,6-7 47. 16,7 12. 17,2 46. 206. 27 206.	5,19,14 132. <i>Evangelium Gamaliel</i> (Ev.Gam.) 2,31-34 286. 2,51-3,23 286.	9,2 49. 13,1-14,1 128. 15-16 129. 17 318. 17,1-2 49. 17,2 74. 312. 313. 18 318. 18,1 49. 18,2 29. 18,2-3 319. 19,2 211. 22,1 281. 24,3 319. 25,1 29.
<i>Act.Pil.</i> (B) 10 21. 10,2 14. 10,4 14. 11,4 14.	13 293. 313. <i>Evangelium Petri</i> (Ev.P.) 1 285. 2 286. 3 330. 7 15. 8 301. 10 293. 13 293. 313.	25,2 33.
	<i>Evangelium Thomae</i> (Ev.Th. gr.A) 3,2 207.	<i>Pseudo-Matthaei evangelium</i> (Ps.Mt.) 8,3-4 49.

- |   |  |  |
|---|--|--|
| Publius Aelius<br>Aristides (Ael. Arist.)<br><i>Orationes</i> (or.)<br>42,10 239.                           | <i>Sermones</i> ( <i>Sermo</i> )<br>150,4 197.<br>152,3 286.<br>201 132.   | Psuedo Cyprianus<br>(Ps.Cypr.)<br><i>Adversus Iudaeos</i><br>( <i>Adv.Iud.</i> )<br>4,4-5 286.   |
| Claudius Aelianus (Ael.)<br><i>Fragmenta</i> (fr.)<br>99 239.   | Titus Calpurnius<br>Siculus (Calp.)<br><i>Eclogae</i> ( <i>Eclog.</i> )<br>7,23-72 48.   | Cyrillus Alexandrinus<br>(Cyr.Al.)<br><i>Fragmenta in</i><br><i>Matthaeum</i> ( <i>Mt. fr.</i> )<br>304 286.<br><i>Commentarium in</i><br><i>Iohannem</i> ( <i>in Io.</i> )<br>II,5 229. |
| Aeschines (Aeschin.)<br><i>In Ctesiphontem</i> ( <i>Ctes.</i> )<br>3,207 106.                               | Marcus Tullius Cicero<br>(Cic.)<br><i>De re publica</i> ( <i>re pub.</i> )<br>6,22 318.<br><i>Pro Lucio Murena</i> ( <i>Mur.</i> )<br>19,39-40 48.<br><i>De officiis</i> ( <i>Off.</i> )<br>1,103 48.  | Cyrillus Hierosolymitanus (Cyr.Hier.)<br><i>Homilia in paraliticum</i><br><i>juxta piscinam jacen-</i><br><i>tem</i> ( <i>hom.par.</i> )<br>1 229.                                       |
| Apollinaris Laodicensis<br>(Apol.Laod.)<br><i>Fragmenta</i> (fr.)<br>19 229.                                | Clemens Alexandrinus (Clem. Al.)<br><i>Protrepticus</i> ( <i>Protr.</i> )<br>2,34 48.<br>12,118,5-119,3 48.<br><i>Paedagogus</i> ( <i>Paed.</i> )<br>2,8,73-75 301.<br>2,10,113,2 48.<br>3,11,76 48.<br>3,77,4 48.<br><i>Stromata</i> ( <i>Strom.</i> )<br>1 35. | Cyrillus Scythopolitanus (Cyr. Scyth.)<br><i>Vita sancti Sabae</i> ( <i>Sab.</i> )<br>51 13. 289.  |
| Appianus (Appian.)<br><i>Bellum civile</i> ( <i>Bell. Civ.</i> )<br>2,115 110. 117.                         |  | Demosthenes (Dem.)<br><i>De Corona</i> ( <i>Cor.</i> )<br>283 112.   |
| Athenagoras Atheniensis (Athenag.)<br><i>Legatio pro Christianis</i><br>( <i>Leg.</i> )<br>35 48.           |  | Pseudo-Demosthenes<br>(Ps.Dem.)<br><i>Orationes</i> (or.)<br>48,31 106.  |
| Aurelius Ambrosius<br>(Ambr.)<br><i>Expositio Evangelii secundum Lucam</i> ( <i>in Lc.</i> )<br>10,100 286. | Johannes Chrysostomus (Chrys.)<br><i>Homiliae in Matthaeum</i><br>( <i>hom. in Mt.</i> )<br>37 229.<br>86 286.   | Lucius Claudius<br>Cassius Dio (Dio)   |
| Aurelius Augustinus<br>Hipponensis (Aug.)<br><i>De civitate Dei</i> ( <i>civ.</i> )<br>18,54 35.            |  |  |

- Historia Romana*  
(*Hist.Rom.*)  
44,9,3 282.  
44,17,1 110.  
51,17,4-5 318.  
53,29 282.  
57,15,7-8 57.  
60,35,1 318.
- Dioscorides (Diosc.)  
*De materia medica*  
(*Mat.Med.*)  
I,1 30.
- Dittenberger (Ditt.)  
*Sylloge Inscriptionum*  
*graecarum* (*Syll.*)  
346,30 96.  
590,30 96.  
1170,23 239.
- Epictetus (Epict.)  
*Enchiridion* (*Ench.*)  
51,1 74.  
*Dissertationes*  
(*Diss.*)  
1,1-16 112.  
1,9,30 96.  
1,10,10 96.  
1, 22,15 112.  
1, 27,13 112.  
2,7,11 96.  
2,19,16 112.  
2,24,2 96.  
3,33,28 96.  
4,13,15 96.  
4,13,18 96.
- Epiphanius (Epiph.)  
*Adversus omnes*  
*haereses* (*Haeres.*)  
50,1 17.
- Eusebius Caesariensis  
(Eus.)  
*Historia Ecclesiastica*  
(*H.E.*)  
1,9,1 35.  
1,9,2 50.  
1,9,3 16. 35.  
1,10,6 34.  
2,2,1-2 16.  
5,2,5 303.  
9,5,1 16.  
9,7,1 16.  
*Praeparatio evangelica*  
(*Praep.ev.*)  
9,22,5 119.  
10,8 284.
- Georgius Gregorius  
Florentius (Greg.T.)  
*Historia Francorum*  
(*Hist.Fr.*)  
I,21 17.  
I,24 17.
- Herodotus (Hdt.)  
*Historiae* (*Hist.*)  
1,35,1 285.  
5,84 112.
- Heliodorus  
emesiensis (Heliod.)  
*Aetiopicae* (*Aeth.*)  
2,25 53.
- Sofronius Eusebius  
Hieronymus (Hier.)  
*Commentarius in*  
*Matthaeum* (*in Mt.*)  
267 286.
- Hilarius Pictaviensis  
(Hil. Pict.)  
*Commentarius*  
*in Matthaeum* (*in Mt*)  
33,1 107. 286.
- Hippolytus Romanus  
(Hip.)  
*Commentarius in*  
*Danielem* (*in Dan.*)  
1,27 132.
- Homerus (Hom.)  
*Iliades* (*Il.*)  
6,266-268 285.  
19,102-105 113.  
19, 108-112 113.
- Quintus Horatius  
Flaccus (Hor.)  
*Epistulae* (*Ep.*)  
2,1,182-188 48.  
2,1,99-100 74.
- Ignatius Antiochenus  
(Ign.)  
*Ad Ephesios* (*Eph.*)  
10,2-3 303.
- Titus Flavius  
Iosephus (Ios.)  
*Antiquitates Judaicae*  
(*Ant.*)  
2,5,1-2 313.

4,2 51.	2,9,2 72. 98.	Lucius Caecilius
4,8,15 249.	2,9,2-6 52. 92.	Firmianus
12,4,8 111.	2,15,1 111. 245.	Lactantius (Lact.)
14,12,3 318.	2,17,6 245.	<i>De divinis</i>
15,8,34 282.	2,17,8-9 271.	<i>Institutionibus</i>
15,10,1 282.	2,17,9 271.	( <i>Inst.</i> )
15,10,3 282.	2,20,2 119.	4,10 35.
15,10,4 282.	6,5,3 318.	
16,5,1 282.	6,9,3 246.	Titus Livius (Liv.)
16,8,6-9,1 282.	7,8,1 271.	<i>Ab urbe condita</i>
16,10,8-9 282.	7,8,2 271.	( <i>Urb.Con.</i> )
16,11,7 73.	7,8,6-7 271.	Praefatio (Praef.)
17,6,4 318.	7,9,1 271.	30.
18,3,1 52. 72. 98.		
18,3,1-2 92. 132. 271.	Isocrates (Isocr.)	Johannes
18,3,2 52.	<i>De pace (Pace)</i>	Laurentius Lydus (Lyd.)
18,3,4-5 119.	7 106.	<i>De magistratibus</i>
18,4,1 52. 92.	43 112.	<i>populi romani libri</i>
18,4,1-2 132. 271.		<i>tres (Magistr.)</i>
18,4,2 52.	Flavius Petrus	1,3 13.
18,4,3 34.	Sabbatius Iustinianus	
18,5,4 73.	(Iustin.)	Marcus Valerius
19,5,1 245.	<i>Codex Iustinianus (C.I.)</i>	Martialis (Mart.)
19,9,1 245.	8,5,52 58.	<i>Epigrammata (Epig.)</i>
20,5,2 271.	8,5,56 58.	3,100,1 65.
20,6,3 111.	9,47,12 21. 265.	
20,7,2 245.		Melito Sardensis (Mel.)
20,8,11 119.	Iustinus (Iust.)	<i>Homilia paschalis (Pasc.)</i>
<i>Vita Iosephi (Vit.)</i>	<i>Apologia (Apol.)</i>	72 300.
16 111.	1,14 303.	93 300.
65 245.	1,34,2 15.	94 300.
<i>Contra Apionem (Apion.)</i>	1,35,6 15.	
1,1-4 30.	1,35,7-9 15.	Nicephorus Callistus
2,1 30.	1,48,1-3 15.	Xanthopulus (Niceph.)
<i>De bello iudaico (Bell.)</i>		<i>Historia Ecclesiastica</i>
1,20,4 282.	Decimus Junius	( <i>Hist.eccl.</i> )
1,27,2-6 73.	Juvenalis (Juv.)	1,30 107.
2,7,4 117.	1,13,78 157.	1,40 33.

- Origenes Adamatius (Or.)  
*Contra Celsum (Cels.)*  
 1,28 14.  
 1,32 14.  
 1,39 14.  
 2,32 14.  
*Commentarium in evangelium Matthaei (in Mt.)*  
 27,19 107.  
*Scholia in evangelium Matthaei (sch.Mt.)*  
 118 286.  
 122 107.  
 548 285.
- Publius Ovidius Naso (Ovid.)  
*Fasti (Fast.)*  
 2,493 318.
- Philo Alexandrinus (Philo)  
*Legum allegoriae (Leg.)*  
 38 271.  
*De legatione ad Gaium (ad Gaium)*  
 36-41 132.  
*De sobrietate (Sobr.)*  
 9 74.  
*In Flaccum (Flac.)*  
 2,7 302.
- Lucius Flavius Philostratus (Philostr.)  
*Vita Apollonii (vit. Apoll.)*  
 4,45 239.
- Plato (Plat.)  
*Leges (Leg.)*  
 11,917b 96.  
 11,931c 96.  
 11,937a 249.
- Titus Maccius Plautus (Plaut.)  
*Carbonaria (Carb.)*  
 2 21. 300.  
*Miles gloriosus (Mil.)*  
 2,4,6-7 300.  
*Silla*  
 35 246.
- Gaius Plinius Secundus (Plin.)  
*Naturalis Historia (Nat.Hist.)*  
 2,30 318.  
 6,32 282.  
 7,64 246.
- Gaius Plinius Caecilius Secundus (Plin. Iun.)  
*Epistulae (Ep.)*  
 7,12,16 65.
- Plutarchus (Plut.)  
*Romulus (Rom.)*  
 27,6 318.  
*Caesar (Caes.)*  
 69,4 318.
- Polybius (Polyb.)  
*Historiae (Hist.)*  
 1,67,10 96.  
 22,7,2 96.
- 30,4,5 96.
- Aurelius Prudentius Clemens (Prud.)  
*Liber Peristephanon Hymnus XIV Passio Agnetis (HymXIVPAgn)*  
 67-74 108.  
 91-96 108.
- Marcus Fabius Quintilianus (Quint.)  
*Declamationes (Declam.)*  
 274 21. 300.
- Lucius Annaeus Seneca (Sen.)  
*Epistulae morales ad Lucilium (Ep.)*  
 18,1 48.  
 27,2 74.  
 78,20,3 65.  
 87,9,6 68.  
 123,7,3 68
- Sophocles (Soph.)  
*Aiæ (Ai.)*  
 654-655 285.
- Strabo  
*De Geographia (Geogr.)*  
 16,4,22-24 282.  
 17,840 50.
- Gaius Suetonius Tranquillus (Suet.)  
*De vita Caesarum Augustus (Aug.)*  
 24,1-2 108.



<i>Tiberius (Tib.)</i>	<i>Adversus Iudaeos (Adv. Iud.)</i>
12 66.	1,1 35.
36 57.	8 35.
47 268.	<i>De corona (Cor.)</i>
<i>Titus (Tit.)</i>	14,3 301.
7,1 245.	<i>De spectaculis (Spect.)</i>
<i>Galba (Galb.)</i>	24,3 48.
9,2 160.	
Publius Cornelius Tacitus (Tac.)	<i>Codex Theodosianus (CTh.)</i>
<i>Annales (Ann.)</i>	9,16,1-12 57.
2,22,81 245.	10,23,1 58.
<i>Historiae (Hist.)</i>	12,6,5 58.
1,40 109.	
2,32 57.	Theophilus Antiochenus (Theoph.)
2,54 109.	<i>Ad Autolicum (Autol.)</i>
3,33-34 109.	3,15 48.
3,38 165.	
5,1 35.	
5,13 318.	Domitius Ulpianus (Ulp.)
6,32 271.	<i>Digesta (D.)</i>
	I,18,6,8 106.
Tatianus Assyrius (Tat.)	I,48,19,13 21.
<i>Oratio ad Graecos (Orat.)</i>	
22 48.	Publius Vergilius Maro (Verg.)
24 48.	<i>Aeneis (Aen.)</i>
	2,717-720 285.
Quintus Septimius Florens Tertullianus (Tert.)	12,176,3 157.
<i>Apologeticum (Apol.)</i>	<i>Georgica (Geor.)</i>
16,9 284.	1,472-490 318.
21 286.	
21,18 132.	
21,24 16. 132.	

## INDICE DEGLI AUTORI MODERNI

- Agamben, G. 107. 333. 341.  
Albertazzi, G. 9. 23. 107. 341.  
Amadon, G. 36. 341.
- Balagué, M. 198. 341  
Bammel, E. 98. 107. 339. 341.  
Barnes, A.S. 295. 335.  
Barrett, C.K. 231. 341.  
Bartina, S. 341. 344.  
Bastiansen, A.A.R. 108. 341.  
Baudoin, A.-C. 12. 18. 102. 107. 335. 341.  
Benoit, P. 341.  
Berkovits, E. 249. 341.  
Berrens, S. 157. 341.  
Bertram, G. 341.  
Beuman, R.A. 50. 342.  
Bickerman, E. 342.  
Billerbeck, P. 14. 111. 112. 128. 136. 349.  
Birch, A. 335.  
Blass, F. 135. 159. 163. 185. 263. 342.  
Blinzler, J. 98. 342.  
Boismard, M.E. 341.  
Bonnard, P. 115. 342.  
Bond, H.K. 72. 92. 107. 271. 342.  
Bono, E. 23. 107. 342.  
Boulvert, G. 65. 342.  
Bovon, F. 246. 254. 342. 347.  
Broccoli, U. 342.  
Brock, S. 335.  
Brown, R.E. 110. 128. 161. 171. 172. 301. 303. 305. 320. 322. 342.  
Brun, G.L. 335.  
Bulgakov, M. 23. 107. 342.
- Bultmann, R. 135. 238. 342.  
Burchard, C. 118. 342.
- Cadbury, H.J. 30. 342.  
Caillois, R. 23. 107. 342.  
Caldirola, E. 107. 201. 342.  
Calzolari, B. 340.  
Cannata, C.A. 126. 342.  
Cascioli, L. 107. 342.  
Cattaneo, E., 36. 342.  
Cazelles, H. 166. 342.  
Cazzaniga, I. 27. 32. 335.  
Cecchini, G.L. 342.  
Cerbelaud, D. 342.  
Cerny, E.A. 36. 343.  
Charlesworth, J.H. 343.  
Chilton, B. 343.  
Cipriani, H.F. 249. 343.  
Claudel, P. 107. 343.  
Cohn, C. 98. 153. 156. 165. 166. 343.  
Conybeare, F.C. 18. 335.  
Cortese, E. 49. 166. 343.  
Cothenet, E. 335.  
Craveri, M. 18. 335.  
Crawford, S.J. 335.  
Cross, J.E. 335.  
Cuozzo, M. 339.  
Curtis, A. 336. 345.
- Daguet-Gagey, A. 13. 20. 50. 56. 58. 67. 84. 335.  
Dammers, A. 302. 343.  
Darley, E. 343.  
Daube, D. 302. 343.  
Debrunner, A. 135. 159. 163. 185. 263. 342.

- De Castro-Canero, R. 50. 343.  
 De Francisci, P. 343.  
 Degrassi, A. 343.  
 Dehanschutter, B. 343.  
 Demandt, A. 98. 107. 343.  
 Démann, P. 302. 343.  
 Derrett, J.D.M. 107. 110. 343.  
 De Santos Otero, A. 13. 18. 68. 142. 147. 336.  
 Despineux, M. 18. 336.  
 Di Berardino, A. 340. 342. 347. 349.  
 Diez Macho, A. 341.  
 Dittenberger, W. 343.  
 Dobschütz, E. von 336.  
 Dooley, A. 336.  
 Dubois, J.-D. 18. 53. 54. 79. 84. 336.  
 Duff, J.N. 344.  
 Duling, D.C. 239. 344.  
 Dürrenmatt, F. 23. 107. 344.
- Edelstein, E.J. 57. 344.  
 Edelstein, L. 57. 344.  
 Eis, G. 336.  
 Ellero, G. 23. 107. 344.  
 Elliott, J.K. 336. 344.  
 Epp, E.J. 302. 344.  
 Erbetta, M. 11. 12. 14. 15. 16. 18. 29. 32. 68. 94. 142. 147. 198. 240. 336.  
 Esterlich, P. 139. 344.  
 Evans, C.A. 343.
- Fabbri, D. 23. 344.  
 Fabricius, J.A. 336.  
 Fascher, E. 107. 344.  
 Feiertag, J.-L. 344.  
 Feldkämper, L. 302. 344.  
 Filmore-Handlon, Ch. 338.
- Flusser, D. 302. 344.  
 Foerster, W. 69. 344.  
 France, A. 23. 107. 344.  
 Friedrich, G. 341. 342. 344. 345. 346. 348.  
 Furrer, Ch. 11. 21. 25. 336. 337.
- Gamble, H.Y. 344.  
 Gerard, M. 344. 345.  
 Gélin, S. 166. 344.  
 Geoltrain, P. 336. 337.  
 Gillman, F.M. 107. 344.  
 Gnilka, J. 109. 114. 130. 247. 344.  
 Gorea, M. 345.  
 Gounelle, R. 11. 37. 49. 53. 54. 84. 116. 203. 335. 336. 337. 338. 345.  
 Graetz, H.H. 111. 345.  
 Greenstone, J. 166. 345.  
 Greeven, H. 68. 345.  
 Grisi, F. 107. 345.  
 Grossouw, W. 338.  
 Guarnieri, L. 23. 107. 345.  
 Guasti, C. 338.  
 Guidorizzi, G. 115. 345.  
 Guignard, Ch. 25. 337.  
 Gundry, R.H. 345.  
 Gusso, M. 197. 345.  
 Gutierrez-Larraya, J.A. 341. 344.
- Haelewyck, J.C. 345.  
 Harris, J.R. 302. 345.  
 Hauck, F. 53. 129. 136. 345.  
 Haynes, J. 338.  
 Hengel, M. 271. 345.  
 Hennecke, E. 340.  
 Hoehner, H. 98. 107.  
 Hoffmann, W.J. 338.  
 Hutter, M. 345.

- Iannucci, A.A. 338.  
Izquierdo, J. 338.  
Izydorczyk, Z. 146. 337. 338. 339.  
341.
- James, M.R. 338.  
Jeal, R.R. 338.  
Joosten, J. 13. 53. 338. 345.  
Jori, G. 107. 345.
- Kaestli, J.-D. 336. 337. 340. 345.  
Kany, R. 107. 345.  
Kee, H.C. 57. 345.  
Kim, H.C. 18. 338.  
Kingsbury, J.D. 239. 346.  
Kittel, G. 341. 342. 344. 345. 346. 348.  
Klausner, D.N. 338.  
Kraus, Th.J. 346.  
Kraus Reggiani, C. 108. 346.  
Kurcik'idze, C. 338.
- Lagrange, M.J. 166. 346.  
Lake, K. 18. 339.  
Lampe, G.H.W. 84. 339.  
Le Fort, G. von 23. 197. 346.  
Lemonon, I.P. 50. 84. 346.  
Léveque, P. 57. 348.  
Levieils, X. 339.  
Levinas, E. 49. 346.  
Linguaglossa, G. 197. 346.  
Lipsius, R.A. 339.  
Livingstone, E.A. 343.  
Lohse, E. 70. 239. 346.  
Lowe, M. 12. 69. 339.  
Lugaresi, L. 48. 346.  
Luisier, P. 107. 339. 346.  
Luz, U. 109. 110. 114. 130. 238. 247.  
286. 346.
- Macho, A.D. 341. 344.  
Maggiorotti, D. 118. 346.  
Maier, P.L. 98. 107. 346.  
Marconi, G. 22. 48. 74. 75. 102. 107.  
112. 129. 160. 211. 247. 255. 267.  
313. 333. 339. 346. 347.  
Marguerat, D. 336. 337. 345.  
Marx, C.W. 339.  
Massoneau, E. 56. 347.  
Maury, A. 13. 339.  
May, A. 107. 347.  
McNamara, M. 339.  
Merkt, A. 336  
Meyer, F.H. 347.  
Moffat, J. 302. 347.  
Mommensen, Th. 50. 339. 347.  
Moralì, L. 13. 18. 339.  
Moule, C.F.D. 339  
Mounier, B. 335. 336. 337. 338.  
Munier, Ch. 15. 347.  
Müller, G.A. 107. 347.  
Müller, P.G. 344.
- Nelis-Clément, J. 347.  
Nicklas, T. 336. 346.  
Norelli, E. 339.
- O'Ceallaigh, G.C. 13. 18. 339.  
Oepke, A. 107. 347.  
O'Gorman, R. 339.  
Orlandi, T. 18. 339. 341.  
Otranto, G. 347.  
Ott, E. 107. 347.  
Outtier, B. 18. 339. 340.
- Paganin, P. 347.  
Pasquato, O. 48. 347.  
Peres, J.N. 107. 340.

- Pesch, R. 253. 347.  
 Philippart, G. 18. 340.  
 Piñero, A. 347.  
 Plummer, A.A. 305. 347.  
 Poupon, G. 56. 347.  
  
 Quell, G. 69. 348.  
  
 Rahmani, I.E. 18. 340.  
 Rapisarda, C.A. 48. 348.  
 Rehkopf, F. 135. 159. 163. 185. 263. 342.  
 Rendel-Harris, J. 340.  
 Revillout, E. 18. 340  
 Rochette, B. 13. 348.  
 Romano, D. 348.  
 Roquet, G. 18. 336.  
 Rosadi, G. 107. 348.  
 Rossi, F. 18. 340.  
  
 Sacchi, P. 346.  
 Saggiorato, A. 348.  
 Sand, A. 114. 348.  
 Saporetto, C. 115. 348.  
 Satta, S. 348.  
 Savarese, N. 348.  
 Scarpa, A.M. 247. 347.  
 Schalit, A. 348.  
 Scheidweiler, F. 13. 14. 18. 32. 340.  
 Schiavone, A. 107. 348.  
 Schlatter, A. 111. 348.  
 Schlier, H. 130. 348.  
 Schmidt, K.L. 59. 348.  
 Schmitt, E. 107. 348.  
 Schmitz, O. 96. 348.  
 Schnackenburg, R. 112. 228. 348.  
 Schneemelcher, W. 340.  
 Schneider, G. 213. 348.  
 Schrenk, G. 114. 348.  
  
 Schröter, J. 337.  
 Schulz, S. 129. 136. 345.  
 Schürer, E. 50. 72. 271. 282. 348.  
 Scopello, M. 102. 106. 107. 116. 348.  
 Sèchan, L. 57. 348.  
 Smallwood, E.M. 98. 348.  
 Soldati, M. 23. 107. 349.  
 Speyer, W. 340. 349.  
 Spicq, C. 114. 349.  
 Stählin, G. 96. 348.  
 Starowiyski, M. 340.  
 Stauffer, E. 98. 349.  
 Stenger, W. 344.  
 Strack, H.L. 14. 111. 112. 128. 136. 349.  
  
 Tardieu, M. 345.  
 Thierry, N. 102. 107. 340.  
 Thilo, J.C. 340.  
 Tischendorf, C. 11. 13. 16. 41. 43. 68.  
 142. 147. 182. 269. 281. 340.  
 Torres Prieto, S. 340.  
 Trevijano, R. 349.  
 Trilling, W. 113. 349.  
 Tullio, L. 339.  
 Turner, V. 22. 349.  
  
 Unnik, W.C. van 30. 349.  
  
 Vaillant, A. 340.  
 Valentini, A. 349.  
 Vallone, C. 107. 349.  
 Vandoni, M. 18. 341.  
 Vannutelli, P. 13. 341.  
 Vassalli, S. 23. 107. 349.  
 Vercruysse, J.M. 107. 112. 337. 341.  
 349.  
 Verheyden, J. 336.  
 Volkoff, O.V. 349.

Yabro-Collins, A. 253. 349

Westcott, A. 341.

Wilkinson, J. 302. 349.

Winter, P. 98. 349.

Wolf, K. 341.

Wolff, G. 341.

Wülcker, R.P. 341.



IL TORCOLIERE • Officine Grafico-Editoriali d'Ateneo  
Università di Napoli L'Orientale  
stampato nel mese di settembre 2023

È il primo commentario completo in lingua italiana agli *Acta Pilati*, apocrifo greco del NT. Del testo si stabiliscono i confini e la datazione, se ne propone versione completa di critica testuale, traduzione, ampio commento e bibliografia. Il redattore assume materiale dai racconti canonici della passione mescolando fonti e testi di autori diversi. Non mancano tuttavia inserzioni di personaggi nuovi rispetto alle narrazioni sinottiche nonché la cancellazione di alcune figure compresi tutti gli spostamenti. La riduzione dell'intera vicenda a due sole scene – il pretorio e il luogo della crocifissione – l'azione dei personaggi ridotta alla parola, il dialogo sempre e solo tra due soggetti alla volta, l'uso del presente storico ecc. hanno accentuato la scrittura teatrale cui è stata affidata doppia funzione, incarnatoria e politica: ha offerto spessore attualizzante al racconto e recuperato l'immagine positiva di Pilato.

**Gilberto Marconi** è stato docente incaricato di esegesi neotestamentario e greco biblico presso l'Università Gregoriana (Roma) dal 1985 al 2005. Nello stesso periodo ha insegnato pure alla LUMSA, all'Urbaniana e all'Angelicum. È membro dell'Associazione Biblica Italiana e della Studiorum Novi Testamenti Societas. Dal 2005 è professore associato nel settore disciplinare L-Fil-Let/06 Letteratura cristiana antica presso l'Università degli Studi del Molise. Dal 2006 al 2020 è stato membro del Collegio dei Docenti del Dottorato di Ricerca "Poesia e cultura greca e latina in età tardo antica e medievale" bandito dall'Università degli Studi di Macerata. Ha pubblicato articoli su *Angelicum*, *Auctores nostri*, *Biblica*, *Filologia antica e moderna*, *Firmana*, *Henoch*, *Maia*, *Paideia*, *Ricerche storico bibliche*, *Rivista Biblica*, *Rivista di estetica*, ecc.; saggi e monografie con le case editrici Aracne, Borla, Franco Cesati, Carocci, Cittadella, Città Nuova, Dehoniane, Ed. dell'Orso, ETS, ESI, Erredi, Bruno Mondadori, Paoline, Paulist Press, Quattroventi, ecc.