

La profezia tra l'uno e l'altro Testamento

Studi in onore del prof. Pietro Bovati
in occasione del suo settantacinquesimo
compleanno

a cura di
GUIDO BENZI - DONATELLA SCAIOLA - MARCO BONARINI

ABSTRACT

The traditions about the Eucharist in the New Testament reveal, in the Synoptics, in Paul and in John, the same basic reality. There alternate a cultic tradition, dominant in the Synoptics and in Paul, up the present-day Christian confessions, and a testamentary tradition, more extensive in John, which deserves being valued more. The words of Jesus about the blood reproduce those of the Sinai covenant (Ex 24:8) and the Jeremian oracle of the new covenant (Jer 31:31) in such a way that the relationship between the one and the other covenant is assured from the side of the Old Testament. This relationship is found emphasised on the level of the New Testament. Jesus brings with himself everything that is new, crowning and laying the foundations of the work of the Father in the Spirit. From this there derives an unequalled valuation of the forgiveness which only Jesus can grant, in his humanity, to his disciples and even to his killers, in the name of God. In John, the community of believers attests the presence of the Risen One: his Eucharistic body of flesh and blood for the life of the world. The scriptural corpus thus acquires that differentiated unity which assures its relevance. Biblical exegesis receives from that a theological and spiritual dimension which is indispensable for nourishing the men and women of our time and all times whether they are believers or not.

**«Non rispondi nulla?». Il silenzio di Gesù
nel contesto processuale dei sinottici.**

Una "nuova" proposta interpretativa alla luce del *rib* profetico

Salvatore Maurizio Sessa

Ed egli in verità anche adesso tace dinanzi alle accuse, e non risponde con la voce; ma la sua difesa sta nella vita dei suoi discepoli veraci [...].

(ORIGENE, *Contro Celso* 2)

1. Il silenzio di Gesù davanti ai suoi accusatori

1.1. Un silenzio che genera stupore

Secondo la concorde attestazione del Vangelo quadriforme, Gesù, durante il suo ministero pubblico, è stato più volte oggetto di critiche e malumori, e questo fin dall'inizio, e proprio dalle persone a lui più vicine. Non solo le autorità religiose del suo popolo, ma anche i suoi concittadini, i suoi familiari, e perfino non pochi dei suoi più intimi discepoli arrivano a metterlo in discussione, più o meno apertamente. Eppure, in quanto Maestro, non cessa di insegnare e interloquire con tutti quelli che gli pongono questioni, anche in malafede. Seguendo il suo itinerario attraverso le pagine evangeliche lo sentiamo chiamato a rendere conto in ogni modo del suo operato e delle sue parole, avvertiamo contro di lui un'onda crescente di ostilità e, come conseguenza, lo vediamo impegnato senza reticenza alcuna a fronteggiare un ampio ventaglio di accuse e travisamenti con un dispiegamento notevole di sforzo comunicativo, verbale e non verbale. Non poche volte sono proprio i suoi avversari ad essere ridotti al silenzio dalle sue risposte (cf. p. es. Mt 22,46; Mc 12,34; Lc 14,16; 20,40; Gv 18,6). Eppure, giunti al momento della verità, proprio quando tale avversità arriva al culmine e si fa esplicito desiderio omicida mediante il ricorso alle istituzioni giuridiche e alle autorità religiose e politiche deputate ad emettere un definitivo verdetto pubblico (sia di condanna che di assoluzione), Gesù inspiegabilmente *tace*.

Che il fenomeno di cui ci occupiamo non sia un fatto aneddótico né marginale, lo dimostra l'attestazione di tutti e quattro i vangeli canonici¹: Mt 26,62-63.67-68; 27,12-14; Mc 14,60-61.65; 15,3-5; Lc 23,9-10; Gv 19,9-10. Va subito osservato che il silenzio di Gesù non riguarda tutte le fasi del procedimento istruito contro di lui davanti al sinedrio e davanti a Pilato. In particolare, quando gli si chiede conto della sua identità, egli la proclama apertamente, ed è una confessione che gli vale di fatto la condanna capitale. Prima di ciò tuttavia, secondo i sinottici, come vedremo meglio nel dettaglio, Gesù tace proprio quando si sarebbe ancora una volta dovuto difendere in modo preciso davanti ad interlocutori (testimoni) malintenzionati e da *accuse* infamanti, false e tendenziose. Ne rimarrà grandemente sorpreso anche il procuratore (o prefetto) Pilato, che pur non trovando in lui colpa alcuna, entra in conflitto con il significato di ammessa colpevolezza che a quel silenzio gli attribuiva il suo diritto romano in contesto forense². Se ne meraviglia Erode, suo curioso e superficiale ammiratore, che leggerà quel mutismo come indizio di follia. Ma se ne stupisce per primo il suo principale nemico, il sommo sacerdote, che pur deciso già in partenza a condannare Gesù, conosce bene la Legge ebraica e il senso del silenzio in contesto giudiziario. Con tutti loro il lettore di ogni tempo è sollecitato a chiedere a questo Imputato: perché a tutte queste accuse «non rispondi nulla»?

1.2. Un silenzio che domanda una parola

Se la scelta del silenzio nell'ambito delle complesse interazioni che sostanziano il fenomeno della comunicazione umana gioca un ruolo importante, pur (o proprio) nel suo configurarsi come un fatto di per sé ambiguo e soggetto a diversificate

¹ Tra gli apocrifi solo un frammento del *Vangelo di Pietro* (prima metà del II sec. d.C) attesta il tema del silenzio di Gesù nel contesto della passione (ma non di un interrogatorio, anche perché non ci è pervenuta la narrazione del processo). In 4,10 si dice infatti che Gesù, mentre veniva inchiodato alla croce «[...] taceva, come se non provasse alcun dolore» (ὡς μηδὲνα πόνον ἔχων); o: «perché non provava alcun dolore». Nonostante la probabile allusione a Is 53,7-9 e l'intenzione (ambigua) di evidenziare la divinità del Cristo, si tratta di una notazione che, se non è di matrice docetista, è passibile comunque di tale lettura eterodossa. Cf. M.G. MARA, *Il vangelo di Pietro*. Introduzione, versione, commento (SOCr 30; Bologna 2002) 54-59.

² Cf. A. N. SHERWIN-WHITE, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*. The Sarum Lectures 1960-1961 (Oxford 1963) 25-26. Cf. anche At 25,16; 26,1. Sul tema si veda il recente e documentato contributo di L. SOLIDORO MARUOTTI, «La rilevanza giuridica del silenzio in diritto romano», *SSEF* 7 (2010) consultabile in <http://www.rivista.ssef.it/site.php?page=20050919135818316&edition=2006-05-01>.

letture e intenzionalità³, a maggior ragione ci troviamo adesso in presenza di un silenzio che domanda una parola di interpretazione. Come più volte sottolineato da p. Pietro Bovati, cui questo contributo è dedicato con affetto in segno di viva gratitudine, è la Parola stessa che dentro e fuori la Scrittura rinnova instancabile la pro-vocazione all'incontro, al confronto, alla riflessione. È questa Parola, che parla anche quando tace, a generare il Lettore-interprete, perché il vero Compimento non può che attuarsi nell'oggi del suo ascolto obbediente.

Anche se in realtà gli studi dedicati al tema sono pochissimi⁴, molte proposte sono state avanzate per spiegare questo insolito atteggiamento di Gesù, e le ipotesi interpretative sembrano ormai tutte sul tavolo. Eppure, come cercheremo di mostrare, crediamo vi sia ancora spazio per una indicazione di senso più soddisfacente di quanto proposto finora. Procederemo così: dopo una rapida ricognizione delle proposte di soluzione più importanti metteremo le basi per la nostra lettura mediante l'enucleazione e la contestualizzazione immediata dei dati testuali più significativi. La dimensione profetica che ne emergerà sarà poi coniugata con il riferimento alla fondamentale differenziazione tra le procedure giuridiche del *rib* e del *mišpāt*. La loro pertinenza ermeneutica configurerà un contesto comunicativo capace di illuminare una valenza di senso del silenzio di Gesù al processo rimasta per troppo tempo ignorata dagli studiosi. Tuttavia, dato lo spazio limitato a nostra

³ Si veda p. es. C. WULF, «Präsenz des Schweigens», *Schweigen*. Unterbrechung und Grenze der menschlichen Wirklichkeit (ed. D. KAMPER – C. WULF) (RHAnth 18; Berlin 1992) 7-16; A. JAWORSKI, *The Power of Silence. Social and Pragmatic Perspectives* (LLBS 1; Newbury Park 1993); I. NAKANE, *Silence in Intercultural Communication*. Perceptions and Performance (P&BNS 166; Philadelphia 2007) 5-15.

⁴ Gli studiosi si sono concentrati infatti più che altro sul silenzio riconducibile al cosiddetto «segreto messianico», un tema del tutto diverso. Per la questione del silenzio di Gesù al processo vanno segnalati in particolare J. SCHREIBER, «Das Schweigen Jesu», *Theologie und Unterricht*. Über die Repräsentanz des Christlichen in der Schule. Festgabe für Hans Stock zu seinem 65. Geburtstag (ed. W. WEGENAST) (Gütersloh 1969) 79-87 = ID., *Die Markuspassion*. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (BZNW 78; Berlin 1970, ²1993) 260-272; M. L. SOARDS, «The Silence of Jesus Before Herod: An Interpretative Suggestion», *ABR* 33 (1985) 41-45; J. D. CROSSAN, *The Cross That Spoke*. The Origins of the Passion Narratives (San Francisco 1988) 174-187, e soprattutto i contributi di E. J. SCHNABEL, «The Silence of Jesus: The Galilean Rabbi Who Was More than a Prophet», *Authenticating the Words of Jesus* (ed. B. D. CHILTON) (Leiden 1999) 203-257, che rimane il punto di riferimento da cui partire data la sua puntuale discussione della questione e delle principali proposte di interpretazione finora avanzate, e di M. THEOBALD, «"Er aber schwieg" (Mk 14,61; vgl. 15,5) Die Frage nach der Verantwortlichkeit Jesu im Pilatus-Prozess», *Erinnerung an Jesus*. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung. Fs. für Rudolf Hoppe (ed. U. BUSSE – M. REICHARDT – M. THEOBALD) (BBB 166; Göttingen 2011) 234-265.

disposizione, si tratterà in definitiva di offrire una traccia che rimarrà per sua natura aperta a ulteriori approfondimenti.

2. Uno sguardo alle interpretazioni proposte dagli studiosi

Sarebbe impossibile in questa sede discutere in modo esaustivo tutte le interpretazioni suggerite dai primi secoli⁵ fino ad oggi per spiegare il silenzio di Gesù davanti ai suoi accusatori. Il rimando obbligato, almeno per una panoramica orientativa, rimane il già citato contributo di Schnabel, che le passa (quasi) tutte in rassegna sottoponendole ad una critica che sostanzialmente condividiamo (a parte alcune significative eccezioni). Prima però egli si chiede se non esistano attestazioni ebraiche (bibliche ed extrabibliche), greche e romane riguardanti personaggi noti, sottoposti a processo, da mettere in relazione analogica con il caso di Gesù di Nazaret. La sua risposta è negativa: né nell'ambito del profetismo biblico, considerando i casi di confronto critico tra il profeta e il re («prophet versus king»), né in alcune supposte similitudini riportate da Flavio Giuseppe, né nel celebre processo a Socrate⁶, e nemmeno nelle fonti romane, si troverebbe qualcosa di corrispondente all'atteggiamento tenuto da Gesù davanti ai suoi accusatori⁷, e questo depone senz'altro a favore della sua storicità⁸.

⁵ Si pensi per es. alla prefazione del *Contro Celso* di Origene (1-3), che vede nel silenzio di Gesù un rimando alle opere della sua vita come migliore confutazione delle accuse rivoltegli, unitamente ad una manifestazione di disprezzo e di nobile disinteresse nei confronti dei suoi accusatori. Come si vedrà non condividiamo tale interpretazione, anche se le parole tratte dallo stesso testo e da noi citate in *exergo*, se isolate dal contesto originario (che parla impropriamente di rivolgimento delle accuse fatte a Gesù contro i suoi accusatori da parte della vita dei discepoli) e rilette alla luce del nostro contributo, possono in realtà offrire una intrigante pista di riflessione.

⁶ Nell'*Apologia di Socrate* Platone fa pronunciare al filosofo tre lunghi discorsi di autodifesa davanti al tribunale ateniese. Solo circa sei secoli dopo la morte di Socrate (avvenuta nel 399 a.C.) una tradizione tardiva, probabilmente influenzata da alcune argomentazioni «antifilosofiche» contenute in due dialoghi platonici (cf. *Gorgia* 486a-b; 521d-e; *Teeteto* 172c-175d) o forse anche proprio dal tema del silenzio di Gesù al processo (così W. Schmid, citato da THEOBALD, «Die Frage», 250), parla di una rinuncia alla difesa da parte di Socrate.

⁷ Cf. SCHNABEL, «The Silence of Jesus», 233-241. A nostro parere tuttavia una attestazione meritevole di considerazione potrebbe essere quella del *Protovangelo di Giacomo* (15,4), non rilevata da Schnabel, dove si parla del processo di Giuseppe e Maria davanti al sommo sacerdote. Giuseppe si dichiara puro in risposta alla prima accusa rivoltagli (riguardante il suo non aver preservato Maria), ma quando l'autorità giudicante lo accusa di falsa testimonianza egli tace. Il suo silenzio è messo successivamente in rapporto con l'appello al giusto giudizio di Dio (16,1-3), che, tramite la prova delle «acque amare», rivela l'innocenza di Maria e Giuseppe.

⁸ Si veda SCHNABEL, «The Silence of Jesus», 238-241, dove vengono addotti altri argomenti che corroborano tale conclusione.

Si tratta di osservazioni condivisibili, almeno per quanto riguarda l'ambito greco-romano in rapporto al tema letterario dello scontro tra il filosofo e il tiranno («philosopher versus tyrant»). La sua conclusione sul profetismo invece ci pare viziata all'origine da una prospettiva di indagine non pertinente. Ci ritorneremo. È opportuno in ogni caso menzionare in modo sintetico le principali ipotesi di spiegazione segnalate, seguendo la categorizzazione proposta⁹ e aggiungendo qualche breve nota di commento.

2.1. Nella prospettiva del compimento (kerygmatic explanation)

Secondo la prospettiva classica (normativa in ambito cristiano) per cui l'annuncio dell'evento-Cristo è inteso come compimento delle prefigurazioni anticotestamentarie, per non pochi studiosi il silenzio di Gesù andrebbe messo in relazione con quello del Servo sofferente di Is 53,7. Tuttavia Schnabel (e altri), pur non negando che il testo isaiano possa fornire uno sfondo ermeneutico interessante, ritiene che non vi sarebbero richiami lessicali sufficienti per provare una dipendenza decisiva. Si tratterebbe inoltre di una situazione differente, dato che il Servo sembra andare incontro ad una sentenza di morte già comminata e il suo silenzio è totale, a differenza di quello di Gesù. In realtà tale analisi non è convincente, perché non coglie il senso del dramma in corso descritto da Isaia (che è centrato su una ingiusta sentenza [v. 8: טִשָּׁנָה]), è troppo vincolata alla superficie lessicale del testo, e non implementa una ermeneutica figurale adeguata. Altri testi richiamati da altri commentatori, come Sal 22,16; 38,14-16; 39,10, vengono giudicati (e qui concordiamo) non pertinenti.

2.2. Nella prospettiva del lettore greco-romano (reader-oriented explanation)

È stato suggerito che da questo punto di vista, e in particolare in prospettiva cinico-stoica, l'atteggiamento di Gesù poteva essere considerato come espressione di mirabile autocontrollo e di nobiltà d'animo. Se è vero però che il contegno dimostrato durante le scene di scherno e la sua capacità di sopportare con fermezza tutte le angherie inflittele possono prestarsi a tale lettura, va comunque notato che essa non riguarda nello specifico (e quindi non spiega) il suo silenzio. Al contrario, proprio la scelta di tacere davanti agli accusatori poteva essere interpretata come segno di ammissione di colpevolezza, mentre nelle scene letterarie dell'antichità in cui un «maestro» viene sottoposto al giudizio delle autorità, il suo autocontrollo si esalta proprio nel modo in cui conduce la sua autodifesa. Anche perché

⁹ Cf. SCHNABEL, «The Silence of Jesus», 241-256.

chi è un accusato in senso giudiziario, se non una persona chiamata a rendere conto delle proprie azioni (e quindi a difendersi)?

2.3. *Il silenzio come strumento retorico* (rhetorical explanation)

La «retorica del silenzio» in ambito greco-romano era ben conosciuta. Richiamarla però, a nostro parere, non serve tanto a fornire una interpretazione adeguata del fenomeno, quanto a sottolineare ancora la grande valenza comunicativa di tale atteggiamento. Scegliere il silenzio, in un determinato contesto, serve a provocare gli attanti a pervenire in modo autonomo a delle conclusioni di cui il locutore fornisce in precedenza tutte le premesse necessarie. Nel caso di Gesù però è proprio il contesto giudiziario che fa difficoltà: un accusato che rinuncia alla sua difesa («*defensionem relinquere*»), l'abbiamo detto, appare colpevole secondo il diritto romano¹⁰. Affermare che Gesù abbia voluto così mostrarsi pronto alla morte o preparare la sua confessione messianica non appare una soluzione soddisfacente.

2.4. *Il silenzio del sapiente* (sapiential explanation)

Un'altra interpretazione considera il silenzio di Gesù come espressione di sapienza. È vero che la tradizione sapienziale ritiene proprio del sapiente saper mantenere il silenzio in certe occasioni (cf. Gb 13,5 che si ricollega espressamente alla חֶכְמָה [e nella traduzione della LXX alla σοφία]; Pr 11,13; 15,23; 20,19; 23,9; 30,32-33; Qo 3,7; Sir 20,1-8). Si tratta allora a seconda dei casi di prudenza o di umiltà, di attesa del momento opportuno¹¹, di lealtà agli amici. Ma ancora una

¹⁰ Per approfondimenti in merito si veda p. es. W. KUNKEL, «Prinzipien des römischen Strafverfahrens», *Kleine Schriften. Zum römischen Strafverfahren und zur römischen Verfassungsgeschichte* (ed. H. NIEDERLÄNDER) (Weimar 1974) 11-31 (soprattutto le pp. 19-20). Come già osservava P. GARNSEY, «The LEX IULIA Appeal under the Empire», *JRS* 56 (1966) 167-189 (qui p. 173), secondo la Lex Rubria (XXI, *de pecunia certe credita*), il *confessus*, il soggetto *non respondes*, e l'*indefensus*, erano considerati come *iudicati*, o *iure lege damnati*. Si veda anche, più recentemente, G. MAININO, *Studi sul caput XXI della Lex Rubria de Gallia Cisalpina* (Milano 2012), che studia in particolare il significato del sintagma «*in iure non respondere*». È interessante notare che, a differenza di altri studiosi che vi colgono attestata la possibilità che il convenuto rimanga in silenzio «senza prendere nessuna posizione dinanzi all'*editio actionis* dell'attore», Mainino opta invece per il riferimento alla «mancata comparizione del convenuto all'appello nominale effettuato *in iure*» (p. 131), e questo proprio perché (come avviene nelle attestazioni evangeliche) egli ritiene di fatto inspiegabile o priva di senso tale eventualità, qualificata come un improbabile «anodino comportamento».

¹¹ Per J. BLINZER, *Der Prozess Jesu. Das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus auf Grund der ältesten Zeugnisse* (Regensburg 1951; ⁴1969) 149, p. es., Gesù avrebbe ritenuto inutile tentare qualsiasi forma di risposta, data l'invincibile prevenzione e ostilità degli accusatori. Eppure Gesù non rimane sempre in silenzio.

volta tutto ciò non serve a chiarire il motivo contestuale della scelta di Gesù. Anzi, davanti ad Erode, è proprio a causa del suo silenzio che viene di fatto giudicato un folle e come tale schernito (cf. Lc 23,9-11).

2.5. *Altre possibilità* (other suggestions)

Altre proposte vedono nel silenzio di Gesù il segno che è lui a controllare il flusso degli eventi; una inserzione redazionale tesa a mostrare prima del verdetto finale che è lui in realtà il giudice escatologico; un disprezzo nei confronti dei suoi stessi accusatori e dell'intero procedimento giudiziario cui viene sottoposto; l'accettazione della morte come espressione della volontà del Padre.

Non possiamo sviluppare una critica puntuale a queste ipotesi (e nemmeno ad altre, meno interessanti, che non menzioniamo), alcune delle quali davvero fuorvianti e opposte alla nostra prospettiva ermeneutica. Basti notare ancora una volta la loro incapacità di rendere conto della discontinuità dell'atteggiamento di Gesù (che non tace sempre nel corso del processo), o, in altre parole, che non sono in grado di spiegare in modo adeguato il senso del suo silenzio in rapporto al peculiare contesto comunicativo.

2.6. *Alla luce del contesto immediato. La proposta di E. J. Schnabel* (historical explanation)

L'intenzione di Schnabel sarebbe proprio quella di prendere sul serio l'influenza del contesto (narrativo, ci pare, più che «historical», come lui lo definisce) in cui si colloca l'atteggiamento di Gesù. Purtroppo però, tanto le sue argomentazioni risultano (in genere) convincenti nella sua *pars destruens*, quanto lasciano insoddisfatti nella *pars construens*, molto più debole quanto al peso degli argomenti addotti per sostenerla o per approfondirne il contenuto di senso. In effetti per l'Autore il motivo del silenzio di Gesù si spiegherebbe in sintesi solo come espressione della sua intenzione di *andare liberamente incontro alla morte*, accettandola come volontà del Padre, con la consapevolezza che la sua identità sarebbe stata compresa solo dopo la resurrezione¹². Non si tratta di una affermazione errata in sé, ma rischia una deriva fatalistica se si assolutizza indebitamente una *theologia crucis* del «riscatto» (cf. Mc 10,45). Essa necessita pertanto di un adeguato approfondimento riflessivo e di una più pertinente focalizzazione contestuale. È da qui che emergerà una densità di significazione sorprendente.

¹² Cf. SCHNABEL, «The Silence of Jesus», 256-257.

2.7. Il recente contributo di M. Theobald

L'articolo di Theobald¹³, contenuto in una Festschrift dedicata al rapporto tra continuità e discontinuità nell'ambito della tradizione neotestamentaria su Gesù di Nazaret, sebbene più recente di quello di Schnabel, non apporta un reale contributo alla comprensione del tema, almeno secondo la nostra prospettiva di indagine. Egli si occupa del silenzio di Gesù nel contesto processuale dei racconti della passione (anche del Vangelo di Pietro), ma si limita sostanzialmente a constatarne la potenziale polivalenza semantica, cercando più che altro di studiarne la genesi storico-letteraria (da lui individuata nella scena del processo davanti a Pilato), per poi arrivare a ritenere Gesù «(corr-)responsabile» («[mit-]verantwortlich»), con il suo atteggiamento, dell'esito negativo del processo. Certamente, come afferma l'Autore, si tratta di un silenzio che riflette il mistero della sua Persona, ma non siamo altrettanto convinti che per questo anche le ragioni della sua inaspettata rinuncia all'autodifesa davanti ai suoi accusatori debbano rimanere necessariamente un mistero insolubile¹⁴.

3. Il silenzio di Gesù e la sua fenomenologia (con-)testuale

Torniamo adesso con precisione ai testi (canonici) pertinenti, identificando allo stesso tempo alcune basilari differenziazioni e delineando gli elementi contestuali che faranno da base di riferimento per la nostra proposta interpretativa.

3.1. Secondo Marco e Matteo. Davanti al sinedrio e davanti a Pilato: il silenzio di Gesù, il Profeta-Messia schernito

Gesù, arrestato, viene condotto davanti al sinedrio per essere giudicato. Mc 14,55 (con //Mt 26,59) sottolinea che «i sommi sacerdoti e tutto il sinedrio cercavano contro Gesù una testimonianza (μαρτυρίαν, Mt specifica subito: "falsa"; ψευδομαρτυρίαν) per farlo morire (εἰς τὸ θανατώσαι αὐτόν)» (Mt: ὅπως αὐτὸν θανατώσωσιν). Ma invano. Si alzano infatti molti testimoni a deporre il falso (Mc 14,55: ψευδομαρτυρέω), ma le loro affermazioni non sono concordi. Sia in Mc che in Mt si mette in evidenza in modo esplicito che Gesù davanti alle accuse tace. Questo atteggiamento sorprende ed infastidisce il sommo sacerdote che, secondo Mc 14,60 (//Mt 26,62), quando alcuni (o due, per Mt) testimoni lo accusano senza contraddizioni di aver parlato contro il tempio, si alza in mezzo all'assemblea rivolgendosi direttamente a Gesù per sollecitare una sua presa di parola al riguardo

¹³ THEOBALD, «Die Frage».

¹⁴ Così THEOBALD, «Die Frage», 235: «Möglicherweise lässt sich aber Jesu Reaktion dem historischen Dunkel gar nicht entreißen und bleibt ein Geheimnis».

(probabilmente dal suo punto di vista più una ammissione di colpa che una difesa): «Non rispondi nulla (οὐκ ἀποκρίνη οὐδέν;)? Che cosa testimoniano costoro contro di te?». Ma nemmeno queste parole ottengono risposta alcuna, e gli evangelisti ribadiscono: «Ma egli taceva (ἔσιώπα) e non rispondeva nulla (οὐκ ἀπεκρίνατο οὐδέν)» (Mc 14,61; //Mt 26,63 omette il secondo verbo).

Va notato che le accuse rivolte a Gesù (anche se viene citata in modo esplicito solo quella riguardante il tempio, forse perché è l'unica formalmente valida per poter procedere, non per Mc 14,58-59, ma almeno secondo Mt 26,60-61)¹⁵, vanno intese tutte come gravissime, perché devono servire a giustificare una sentenza capitale (per quanto il sinedrio non pare avesse il potere legale di eseguirla). Non sono le accuse dei testimoni che ottengono quanto sperato, ma il fatto che Gesù risponda al sommo sacerdote quando gli domanda conto della sua identità messianica. Emessa la condanna, Gesù viene schernito e umiliato, e tace ancora quando gli si chiede in modo irrisorio di profetizzare (Mc 14,65; //Mt 26,68: «fa' il profeta [Mt: per noi]; προφήτευσον [ἡμῖν]), rivelando l'identità di chi di volta in volta lo percuote.

La stessa scelta di alternare parola e silenzio messa in atto al sinedrio viene replicata (secondo Mc 15,3-5; //Mt 27,12-14) davanti a Pilato e nei confronti degli stessi accusatori e delle medesime accuse (capitali). Da una parte Gesù risponde subito al procuratore che gli chiede se egli sia il «re dei Giudei» (v. 2: «tu lo dici»; οὐ λέγεις). Ma ancora una volta, inspiegabilmente, non si difende dai molti capi di imputazione presentati contro di lui (Mc 15,3: «e lo accusavano [κατηγοροῦν] i sommi sacerdoti di molte cose»; cf. //Mt 27,12 che nomina anche gli «anziani»). Anche Pilato quindi in Mc 15,4 (in modo simile //Mt 27,13) gli domanda: «non rispondi nulla? (οὐκ ἀποκρίνη οὐδέν;) Vedi di quante cose ti accusano (κατηγοροῦσιν)!». Ma Gesù rimane in silenzio, «tanto che» (ὥστε), come i due evangelisti sottolineano (Mc 15,5; //Mt 27,14), Pilato «se ne meraviglia» (θαυμάζειν), e Mt aggiunge: «grandemente» (λίαν).

3.2. Secondo Luca. Davanti ad Erode: il silenzio di Gesù, ancora il Profeta-Messia schernito

Anche Lc (in 22,66-71) riporta la scena del sinedrio, ma non fa nessun cenno esplicito al silenzio di Gesù in questa fase del processo. È significativo che, pur alludendo indirettamente alle testimonianze cercate contro di lui (v. 71), vengano omesse anche le accuse di cui parlano Mc e Mt, segnalando per contrasto la stretta connessione tra la parola accusatoria e la scelta del silenzio. In Lc 22,63-65, prima

¹⁵ Cf. Nm 35,30; Dt 17,6; 19,15; ecc., e anche Mt 18,16; 2Cor 13,1; 1Tm 5,19; Eb 10,28.

che Gesù compaia davanti al sinedrio, ossia in posizione anticipata rispetto a Mc e Mt, si narra d'altra parte la scena umiliante in cui a Gesù viene chiesto di «fare il profeta», indovinando l'identità di chi lo percuote. La parola di risposta del «Profeta» è anche qui il silenzio.

Quello che Lc omette al sinedrio lo presenta però nella scena in cui Gesù è sottoposto al giudizio di Erode (in Lc 23,6-12), di cui Mc e Mt invece non fanno menzione. Lc dunque, anche se in un altro contesto, attesta lo stesso tema, che possiamo quindi ritenere patrimonio comune dei sinottici: se da una parte Gesù non risponde nulla alle domande di Erode, «che sperava di vedere qualche segno (σημείον)¹⁶ fatto da lui» (v. 8; e questo silenzio può essere facilmente spiegabile come denuncia della superficialità dell'interlocutore), dall'altra ai vv. 9-10, come in Mc e Mt (anche se Lc non lo sottolinea con un verbo esplicito), egli tace davanti ai sommi sacerdoti e agli scribi «che lo accusavano veementemente» (εὐτόμως κατηγοροῦντες αὐτοῦ). È il silenzio dunque il «segno» (σημείον) profetico da interpretare. In qualche modo ciò viene rimarcato anche dalle glosse (enfaticizzanti, più che esplicative) al v. 9 [...] ma egli [Gesù] non gli rispose nulla) del Codex Colbertinus («... quasi non audiens»)¹⁷ e della versione siriana del Codex Nitriensis Curetonianus («... come se non fosse lì presente»)¹⁸.

3.3. Secondo Giovanni. Davanti a Pilato: il silenzio di Gesù, il Re-Messia e Figlio di Dio umiliato

Il tema del silenzio di Gesù al processo è attestato anche in Gv 19,9-10¹⁹, ma è facile notare che ci troviamo in una cornice teologico-narrativa ben differente da quella dei sinottici. Abbiamo finora rilevato non solo la stretta connessione tra la parola di accusa e la scelta del silenzio, ma anche l'evocazione in tale contesto della figura del profeta, pur riferita a Gesù in senso oltraggioso. In Gv è invece il tema della regalità (e della gloria) ad essere al centro della visione teologica della passione (cf. Gv 18,33.36-37; 19,14-15), unita alla questione dell'origine divina di Gesù. Proprio per questo è diverso anche il processo di semiotizzazione cui è sottoposto il silenzio quale veicolo di senso. Non possiamo adesso soffermarci sulla sua specificità, ma è comunque interessante per il nostro discorso cogliere

¹⁶ Altro indubbio rimando alla tradizione profetica (cf. p. es., e per limitarsi a questo vangelo, Lc 11,16.29-30; 21,7.11.25; ecc.).

¹⁷ Cf. H. J. VOGELS (ed.) *Evangelium colbertinum*. I. Text (BBB 4; Bonn 1953) 128.

¹⁸ Cf. E. J. WILSON (ed.), *The Old Syriac Gospels*. Studies and Comparative Translations. Vol II (Eastern Christian Studies; Piscataway, NJ 2002), 644-655.

¹⁹ Gv 18,38 sembra più una confessione di scetticismo che una domanda reale in attesa di una risposta in merito.

una importante analogia tra Gv e i sinottici: la focalizzazione teologica particolare (Gesù come re o profeta) configura un contesto comunicativo che comanda la generazione e la gestione locale del significato (esplicito e/o implicito) a diversi livelli, tra i quali appunto quello del silenzio.

Gv infatti non menziona oltraggi patiti al sinedrio né alcuna ridicolizzazione dell'identità profetica di Gesù. Dato che il suo interesse è mostrare in che senso Gesù sia «re»²⁰ (cf. Gv 18,36), è proprio questa sua «pretesa» regale, unita alla questione della sua provenienza divina, ad essere l'una bersaglio della derisione dei soldati (Gv 19,2-3), e l'altra oggetto della domanda di Pilato, cui Gesù risponde appunto tacendo (Gv 19,9). Che anche i sinottici allora, facendo interagire tra loro il tema della parola (profetica), dello scherno e del silenzio, abbiano voluto mostrarci in che senso Gesù è il vero Profeta? Già il rapporto tra il tema di Gesù come profeta e il suo silenzio invita a pensarlo, ma, se questa è una valida ipotesi di lavoro, a maggior ragione proprio il significato della sua reticenza davanti ai suoi accusatori andrà visto alla luce della tradizione profetica e dei suoi fondamentali registri comunicativi. È questa traccia di senso che intendiamo percorrere e chiarire con la nostra proposta di lettura.

4. Il silenzio di Gesù alla luce del contesto giuridico/comunicativo del *rib* e del *mīšpāt*

4.1. Profezia, processo, parola di accusa: verso un più preciso quadro ermeneutico

Profezia e ambito giuridico dunque. Nell'AT il rapporto è molto stretto. I profeti infatti fanno largo uso di termini, espressioni e metafore chiaramente riconducibili a tale specifico orizzonte di senso delle interazioni umane, avente come suo riferimento princip(i)ale la nozione biblica di giustizia. Ma che dire dell'evento centrale della rivelazione neotestamentaria? In tutti i vangeli, pur in diverso modo, non appena Gesù arriva a Gerusalemme per la sua ultima Pasqua e viene arrestato, per poi essere condotto in giudizio, il «tempo del racconto» rallenta e subisce una notevole dilatazione rispetto al «tempo della storia», almeno in rapporto ai capitoli precedenti. E tutta la vicenda terrena di Gesù giunge così al suo esito finale e al momento più decisivo proprio nell'ambito di un (doppio) processo religioso e civile, sebbene «inconsueto» dal punto di vista procedurale²¹.

²⁰ Almeno nel contesto della «passione» di Gesù. Va rilevato infatti che anche in Gv il tema di «Gesù profeta» è ben presente (cf. p. es. Gv 4,44).

²¹ Cf. L. L. BERG, «The Illegalities of Jesus' Religious and Civil Trials», *BS* 161 (2004) 330-342.

Per chi conosce la tradizione profetica e riconosce la pertinenza di tale cifra interpretativa per una più adeguata comprensione del mistero della sua Persona non è affatto una sorpresa²². Non è un incidente di percorso. È una necessità ineludibile che il profeta, o chiunque si presenti come tale, annunciando in nome di Dio una parola che chiede obbedienza, venga sottoposto ad un «processo» di *discernimento*. E non è affatto raro che esso si configuri come un vero e proprio processo *giudiziario*, dato il rapporto conflittuale che (spesso) si crea con le autorità costituite, messe in questione proprio per le modalità di esercizio del diritto e di lettura del senso della storia. Lo richiede la Legge (cf. Dt 18,18-22), e lo rivela, tra gli altri, il caso emblematico del profeta Geremia, il cui libro attesta in modo ben più dettagliato che altrove nell'AT lo svolgimento di un procedimento forense (cf. Ger 26)²³.

Puntare lo sguardo sulla tradizione profetica significa in particolare richiamare l'attenzione su uno dei suoi più caratteristici moduli espressivi, non a caso marcato da una spiccata valenza giuridica: la *parola di accusa* (che nella vulgata ancora più diffusa prende il nome improprio di «oracolo di *giudizio*»). È per mezzo di tale registro comunicativo, variamente modulato, che Dio, per mezzo dei profeti, tenta in tutti i modi di salvare il suo popolo dalla menzogna del peccato. Sebbene Gesù si inserisca in questa prospettiva di denuncia della colpa²⁴ (cf. p. es. Mt 11,20-24; 23,13-39; 24,2; Mc 13,2; Lc 10,10-15; ecc.), tale riferimento nel nostro caso sembra essere a prima vista del tutto fuori luogo, proprio perché durante il processo è (il Profeta) Gesù ad essere accusato, mentre lui stesso tace e non accusa nessuno. Eppure è proprio questa la traccia da seguire, a patto di scendere sotto la superficie dell'apparente incongruenza e comprendere meglio il senso dell'atto di accusa in ambito profetico. Ampliamo allora l'orizzonte ad un contesto concettuale più ampio.

²² Si veda p. es. S. CHO, *Jesus as Prophet in the Fourth Gospel* (NT.M 15; Sheffield 2006); D. MARGUERAT, «Jésus le prophète», *Les Prophètes de la Bible et la fin des temps. XXIII^e congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible* (Lille, 24-27 août 2009) (ed. J. VERMEYLEN) (LD; Paris 2010) 273-297.

²³ Sebbene per Geremia venga chiesta la condanna capitale, il fatto che egli non venga accusato falsamente, ma si giudichi il suo messaggio come blasfemo e antinazionale, rende anche la sua autodifesa non paragonabile né contrapponibile rispetto al silenzio di Gesù, oggetto invece di accuse mendaci. Per il rapporto tra la figura di Geremia e Gesù di Nazaret, soprattutto in riferimento alla sua passione, si veda in particolare D.J. ZUCKER, «Jesus and Jeremiah in the Matthean Tradition», *JES* 27 (1990) 288-305; M.F. WHITTERS, «Jesus in the Footsteps of Jeremiah», *CBQ* 68 (2006) 229-247; K. ZAMFIR, «Jeremian Motifs in the Synoptics' Understanding of Jesus», *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature* (ed. J. VERHEYDEN – K. ZAMFIR – T. NICKLAS) (WUNT.2 Reihe 286; Tübingen 2010) 139-176.

²⁴ Come del resto lo stesso Battista (cf. p. es. Mt 3,7-12; Lc 3,7-9; ecc.).

4.2. *Controversia bilaterale (rib) e giudizio forense (mišpāt): tra desiderio di riconciliazione e volontà di condanna. Una decisiva differenziazione che dispiega un inedito e più ampio contesto comunicativo di riferimento*

Come rivela una intera galassia terminologico-concettuale²⁵, il riferimento metaforico all'ambito giuridico è presente quasi ad ogni pagina della Bibbia, ed è centrale nel profetismo. Purtroppo però va rilevata in genere una persistente confusione interpretativa, se non un vero e proprio imbarazzo, quando si tenta di rendere ragione di tale sistema espressivo, sia in sede esegetica, sia (di conseguenza) in ambito teologico, liturgico, pastorale e divulgativo. Ciò è dovuto al fatto che quando si affronta il tema della giustizia (divina) si comprende l'agire di Dio solo in base a categorie *giudiziarie*, il che in realtà risulta incongruente con i dati testuali e ha ricadute ermeneutiche problematiche sotto vari aspetti.

Si deve soprattutto al lavoro programmatico di Bovati il merito di aver distinto le *due strutture giuridiche* che nella Scrittura contribuiscono con la loro articolazione e il loro reciproco rapporto a delineare lo spazio del «fare giustizia» biblico: il *rib* (la controversia bilaterale o lite giuridica) e il *mišpāt* (il giudizio forense)²⁶. Pur avendo in comune una serie di espressioni²⁷ legate al momento accusatorio, che è proprio di entrambe, le due procedure appartengono a differenti sistemi istituzionali, aventi conformazione, ambiente vitale (*Sitz im Leben*), funzionamento e soprattutto *finalità* non sovrapponibili. Rimandando al contributo di Bovati per i necessari approfondimenti, che diamo qui per acquisiti, ci limitiamo a ricordare ai fini del nostro discorso i loro tratti caratteristici, perché l'assunzione metaforica delle due diverse procedure ha conseguenze importanti sul piano di una retta comprensione della descrizione biblica dell'agire di Dio, in generale, e dell'accusa profetica in particolare²⁸.

²⁵ Si pensi p. es. ai relativi lessemi ebraici e/o greci cui rimandano termini (e concetti) come delitto, colpa, giudizio, sanzione, castigo, ricompensa, redenzione, riscatto, ecc.

²⁶ P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (AnBib 110; Roma 1986, 2^a 1997). Si veda anche ID. «Una benefica accusa (Dt 32 come *rib* profetico)», *Aún me quedas tú. Homenaje al profesor D. Vicente Collado Bertomeu* (ed. J. M. DÍAZ RODELAS – M. PÉREZ FERNÁNDEZ – F. RAMÓN CASAS) (Estella 2009) 43-68; M. CUCCA – B. ROSSI – S. M. SESSA, «*Quelli che amo io li accuso*». Il *rib* come chiave di lettura unitaria della Scrittura. Alcuni esempi (Assisi 2012); P. BOVATI, *Vie della giustizia secondo la Bibbia. Sistema giudiziario e procedure per la riconciliazione* (Bologna 2014).

²⁷ Fenomeno dovuto alla povertà del lessico ebraico e che ha contribuito ad interpretazioni fuorvianti.

²⁸ Così Bovati, nella prefazione a CUCCA – ROSSI – SESSA, «*Quelli che amo io li accuso*», 11, a proposito della retta comprensione del *rib*: «Non esitiamo ad affermare che comprendere la natura di questa procedura è una delle chiavi più importanti per la comprensione dell'intero patrimonio della Scrittura».

All'origine vi è sempre il problema dell'insorgere dell'ingiustizia. Nel *rib*, che presuppone come *Sitz im Leben* l'ambito delle relazioni familiari (e quindi come modello tipo il *rapporto bilaterale* tra due soggetti giuridici, partner di una alleanza in ambito di diritto privato²⁹), l'atto di accusa iniziato dalla parte lesa è rivolto direttamente all'offensore e ha come finalità precipua il ristabilimento della giustizia mediante la *riconciliazione*. Il perdono, evento di grazia, può avvenire tuttavia solo nella verità, ossia per mezzo del riconoscimento del male commesso. Questo rende la dinamica estremamente complessa e spesso difficoltosa, perché non è affatto detto che l'una o l'altra parte ammetta il suo errore (anche l'accusa infatti può essere infondata) o voglia davvero la comunione. Ecco allora, da parte di chi inizia il *rib* (che non è riducibile ad un rigido formulario), l'impiego di molteplici moduli espressivi tutti finalizzati a rendere efficace il discorso accusatorio, e il ricorso anche a concrete misure punitive, nel tentativo oneroso e sapienziale di *con-vincere* il partner a riconoscere il male fatto, affinché si possa risanare la ferita relazionale provocata e ristabilire la comunione originaria.

Se fallisce tale via di giustizia (o se la si esclude a priori) non rimane a questo punto che il *mišpāt*, ossia la requisitoria presso una istanza giudicante, con tutto ciò che ne consegue³⁰. Il giudizio forense (o il suo corrispettivo sul piano delle relazioni internazionali, ossia la *guerra*)³¹ ha un *Sitz im Leben* e una finalità del tutto diversi. Per prima cosa va osservato che esso riguarda non due litiganti, ma appunto *tre soggetti giuridici*: l'accusatore, l'accusato e il *giudice*. Siamo dunque in *tribunale*³² (che può essere anche quello divino, soprattutto in caso di conflitto tra nazioni) e in tale contesto la parola di accusa cambia radicalmente di senso rispetto al *rib*. Quello che conta sono solo i fatti *passati*, non l'atteggiamento del colpevole *nel presente* davanti agli stessi fatti e a chi li ha subiti. Accertata la verità, che l'accusato sia pentito (ossia *con-vinto*) o meno, nel *mišpāt* il ristabilimento della giustizia si compie mediante la definitiva sentenza del giudice, che è chia-

²⁹ Può trattarsi per estensione metaforica anche di due sovrani, o di un re e del suo vassallo.

³⁰ Per il passaggio dal tentativo di conciliazione al ricorso al giudice nell'ambito del diritto mesopotamico si veda S. LAFONT, «Considérations sur la pratique judiciaire en Mésopotamie», *Rendre la justice en Mésopotamie. Archives judiciaires du Proche-Orient ancien (III^e-I^{er} millénaires avant J.-C.)* (ed. F. JOANNÈS) (Saint-Denis 2000) 15-34 (qui 23).

³¹ È interessante notare a livello lessicale nell'AT e in generale nel Vicino Oriente antico l'interscambiabilità tra questi due ambiti, per cui non è raro che il processo sia descritto come una «guerra» tra le parti convenute, e la guerra come un «processo», il cui esito manifesta la giustizia della divinità e (quindi quello) della parte vittoriosa.

³² Da intendersi anche, nel contesto del Vicino Oriente antico, semplicemente come l'attivarsi di un «organe de gouvernement local possédant des attributions judiciaires». Così LAFONT, «Considérations», 19.

mato, senza parzialità di alcun tipo, ad assolvere il giusto e a infliggere al reo una *condanna* proporzionata, che può prevedere anche la pena di morte. A prescindere da tale esito il ricorso al sistema giudiziario esprime nel modo più drammatico (e problematico) che l'avversario lo si vuole *vinto* (sconfitto o simbolicamente «morto»), quale espressione anche risarcitoria del trionfo della giustizia.

Quando nella Bibbia ci si riferisce alla giustizia di Dio è bene pertanto focalizzare correttamente quale sia il contesto metaforico sotteso ai singoli testi e comprendere che entrambe le procedure, se prese in modo isolato, possono essere per un motivo o per un altro insoddisfacenti³³. In estrema sintesi si può dire che tutto l'agire di Dio nei confronti del suo popolo è visto nella Scrittura soprattutto alla luce della struttura giuridica e concettuale del *rib*, il che significa anche, in altri termini, che *finché c'è storia c'è speranza* (di riconciliazione e salvezza). Sebbene anche il *mišpāt* possa esprimere qualcosa del volto giusto di Dio (si pensi a quando l'oppresso lo invoca quale giusto giudice per essere strappato dalle mani dell'oppressore), tale riferimento in definitiva è usato raramente per l'intervento di Dio *nella storia*³⁴ e viene impiegato per rappresentare soprattutto *al di là della storia*, nell'escatologia, la definitiva separazione tra il bene e il male, quando cioè verranno separate «le pecore dalle capre» (cf. Mt 25,31-46). È nella considerazione e nella corretta articolazione del rapporto strutturale tra *rib* e *mišpāt* che può rivelarsi il luogo più sublime della rivelazione di Dio.

4.3. Alcuni fondamentali risvolti ermeneutici che danno nuova voce al silenzio di Gesù

Proprio da tale fondamentale distinzione e rapporto deriva, come uno dei tanti suoi illuminanti corollari, una nuova e a nostro parere più adeguata interpretazione del silenzio di Gesù. La nostra proposta è in realtà solo relativamente nuova, proprio perché è lo stesso Bovati che ne parla per primo, anche se solo come (un denso e significativo) accenno in una nota a piè di pagina³⁵. Purtroppo, se non è stato ancora recepito il risultato del suo impegnativo e documentato lavoro esegetico, a maggior ragione lo è questa implicazione ermeneutica. Ci siamo prefissi pertanto di riprendere, corroborare e sviluppare tale indicazione, perché la ricchezza di senso cui fa accedere possa divenire fruibile ad un pubblico più ampio

³³ O perché ad esempio con il *rib* sembra che al comportamento ingiusto non ci si contrapponga con la dovuta tempestività o forza a livello intrastorico, o perché, al contrario, con il *mišpāt* è l'atto coercitivo della condanna ad avere l'ultima parola, il volto del giudice appare spietato, si risponde alla violenza con la violenza, non si fa distinzione tra colpa e colpevole e non ci si interessa della sua «conversione».

³⁴ Al di là dell'apparenza contraria; cf. BOVATI, «Una benefica accusa», 58-59.

³⁵ Cf. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 314, nota 174.

di ascoltatori della pagina biblica (e dello Spirito che la anima). Da parte nostra cerchiamo in modo particolare di mettere in luce la pertinenza del rimando alla tradizione profetica, i cui riferimenti, come abbiamo visto, sono presenti nello stesso contesto immediato dei sinottici quando parlano del silenzio di Gesù al processo. Per fare apparire appieno il senso di tale lettura occorre evidenziare adesso il significato del silenzio giuridico nel contesto del *mišpāt*³⁶, con qualche affondo interpretativo più diretto, prima della sintesi teologica finale.

Nell'ambito delle procedure forensi può comparire la figura del *testimone reticente*, ossia colui che tace la verità conosciuta. Per Lv 5,1 è una colpa grave, ma lo stesso si può dire, se non per il diritto romano, di certo per quello del Vicino Oriente antico, dove rendere testimonianza in giudizio è obbligatorio³⁷. Nel processo di Gesù gli unici testimoni che parlano sono tutti contro di lui. Nessuno interviene per discolarlo, e non c'è nemmeno alcuna «voce dal cielo» (tema conosciuto anche in scritti extrabiblici) che lo difenda o smentisca le accuse (cf. 2Sam 22,13-14; //Sal 18,14; Dn 4,28), sebbene i sinottici la facciano intervenire nella scena del battesimo (cf. Mt 3,17; //Mc 1,11; //Lc 3,22) e in quella della trasfigurazione (Mt 17,5; //Mc 9,7; //Lc 9,35; 2Pt 1,17-18; cf. anche Gv 12,28-31) e Gesù stesso più volte in Gv si riferisca a una testimonianza celeste in suo favore (cf. Gv 5,31-39.46; 8,14.17-18 e 1Gv 5,6-10). Il fatto che secondo la narrazione evangelica Gesù sia lasciato indifeso e privo di efficace assistenza testimoniale di valore giuridico anche da parte di chi potrebbe offrirla in qualsiasi modo (il Padre; ma cf. Gv 8,12-18), combacia con la sua volontà di non difendersi dalle accuse ingiuste.

Un altro importante elemento da considerare è la questione del conflitto fra *vero e falso testimone*. Il teste che prende posizione (giuridica) contro un altro soggetto, diventandone l'*avversario*, assume con la sua parola una responsabilità gravissima. In caso di falsa testimonianza, infatti, egli espone l'imputato a una infamante sentenza di condanna (anche capitale), e ciò non è affatto meno grave (anzi è vero il contrario) se il suo parlare è mosso da superficialità e ignoranza (cf. Pr 26,18-19). Va anche presupposto che chi fa la requisitoria, data la pubblicità e l'ufficialità dell'atto, sia così sicuro di «vincere» in base al suo diritto, da innescare un procedimento estremamente pericoloso anche per lui stesso (da qui l'ana-

³⁶ Si veda in proposito BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 253, 264-266, 303-309, e soprattutto 311-316. Cf. P. TONINI, *Manuale di procedura penale*, Milano 112010, 291-293.

³⁷ Così G. CARDASCIA, «Droits cunéiformes et bibliques», *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies* (Jerusalem 1977) I, 63-70 (qui 69-70); ID., «Réflexions sur le témoignage dans les droits du proche-Orient ancien», *RHDFÉ* 73 (1995) 549-557. Cf. a titolo esemplificativo anche i casi riportati in C. MICHEL, «Les litiges commerciaux paléo-assyriens», *Rendre la justice en Mésopotamie*, 113-139 (qui 118-120).

logia tra il processo e la guerra o il duello)³⁸. Tutto infatti si potrebbe ritorcere contro chi ha iniziato il procedimento accusatorio (cf. Dt 19,16-21)³⁹.

In ogni caso, e a maggior ragione se è in questione un crimine passibile di sentenza capitale, ci si aspetta che al discorso accusatorio venga contrapposta una *difesa adeguata*, che ha di natura sua *la stessa valenza giuridica* dall'accusa. L'accusato ne ha diritto, è nel suo interesse, ma è anche una istanza intrinseca della Giustizia (e di chi la promuove) che venga fatta piena luce sulla verità dei fatti mediante ogni elemento disponibile. Perché allora Gesù tace e non «rende gloria a Dio» (cf. Gv 9,24) dicendo la verità in faccia agli «avversari»? Mentre la domanda si fa più urgente e si intensifica la gravità della questione, si noterà come si stiano configurando allo stesso tempo gli elementi che pongono la premessa per la sua soluzione.

Va notato infatti con Bovati che «una vera “difesa” è il rovesciamento della “accusa”: non solo si fanno cadere gli argomenti contro l'imputato, così che questi sia completamente scagionato [...], ma si formalizza difatto una accusa (di falsità, di intenzione malvagia, di tentato crimine) contro l'accusatore stesso. In altre parole [...] una difesa “neutra” non esiste; *la difesa è l'accusa dell'accusatore*»⁴⁰. E al falso testimone, secondo il diritto biblico, *va comminata la stessa pena richiesta per l'imputato*. Si consideri ad esempio l'esito del processo contro Susanna in Dn 13,48-62: Daniele, dimostrando la falsità degli accusatori-testimoni, ne decreta anche, *ispo facto*, la condanna capitale. Se Gesù, «il Cristo» (Mc 8,29), il «Giusto» (Lc 23,47), «il Figlio del Benedetto» (Mc 14,61), il «figlio di Dio» (Mc 15,39), «del Dio vivente» (Mt 16,16; cf. 26,63-64) avesse accettato di inserirsi in questa logica, tipica del *mišpāt*, che ne sarebbe stato dei suoi accusatori, una volta tacitati in base allo stesso diritto con cui lo si voleva condannare a morte?

Sia la parola di accusa sia quella di difesa nel *mišpāt* intendono in ultima istanza avere ed essere l'«ultima parola». Cercando di affermarsi come l'unica *vera* parola, il loro scopo è ridurre al silenzio l'altra parte, demolendo ogni suo argomento contrario, affermandone la colpevolezza ed esigendo quindi la giusta condanna (in nome di Dio). Rimanere in silenzio nel corso del dibattimento, quando si è chiamati a rispondere, significa non avere (più) argomenti, riconoscere la ragione dell'altro. Di fatto la sentenza del giudice sancisce questa situazione

³⁸ Così BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 266, nota 71.

³⁹ Ciò non vale solo per il diritto ebraico: anche nelle leggi babilonesi, p. es., è attestato che se un soggetto accusa falsamente qualcuno di omicidio deve essere messo a morte. Si veda W. G. LAMBERT, «Nebuchadnezzar King of Justice», *Iraq* 27 (1965) 1-11.

⁴⁰ BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 305.

critica: riprende il discorso della difesa o dell'accusa, riconoscendo la prevalenza del contributo probatorio di una delle due parti, e, come esito conseguente, impone la tacitazione del colpevole (anche perpetua, in caso di condanna capitale), che segna così la fine della vertenza giuridica⁴¹. Ebbene, Gesù tacendo sceglie di non avere l'ultima parola davanti ai suoi accusatori, di rimanere in un silenzio che può essere inteso anche come ammissione di colpevolezza. Il motivo è che la sua logica non è quella del *mišpāt* ma quella del *rib*!

5. Le principali implicazioni teologiche: un silenzio profetico che tacendo parla, salva e dona la Vita

5.1. Per una rilettura profetica dell'evento-Cristo, nella logica del *rib*

Se la condanna di Gesù si configura come l'umiliazione e il rigetto di un *falso profeta*⁴², la sua glorificazione lo rivela invece come la *Parola definitiva* del Padre, il Compimento di tutte le Scritture, l'annuncio della «nuova alleanza» (cf. Ger 31,31; Lc 22,20; 1Cor 11,25) e della misericordia che tutto rinnova. Per questo il Risorto, dopo lo scandalo della passione, invita i discepoli di ogni tempo a «tornare in Galilea» (cf. Mc 14,28; //Mt 26,32; Mc 16,7; //Mt 28,10.16) dove tutto è iniziato, perché possa avviarsi una ri-lettura di tutta la sua vicenda terrena guidata dallo Spirito. Gradualmente allora ogni evento che lo riguarda si riscopre «parola» amorosa che rivela l'ineffabile mistero del Dio Uni-Trino. Anche, o soprattutto, il processo con cui il Verbo è stato condannato al silenzio della morte. Anche il suo silenzio davanti ai suoi accusatori.

In questa prospettiva il processo descritto dai sinottici non è solo un problematico *iter* giudiziario religioso e civile da studiare in base al suo contesto immediato (evangelico e/o extrabiblico). Si tratta piuttosto di una cifra simbolica che richiama fondamentali coordinate comunicativo-contestuali di natura giuridica e profetica, che nella loro sostanza solo dall'AT si possono convenientemente desumere quali più pertinenti chiavi ermeneutiche. E questo a partire dalla decisiva distinzione tra le procedure e le rispettive finalità del *rib* e del *mišpāt*, che in verità rende più comprensibile tutto l'agire giusto di Dio nella (e oltre) la storia narrato dalla Scrittura ispirata nell'Uno e nell'Altro Testamento.

⁴¹ Cf. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 314.

⁴² Come affermava già J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*. Erster Teil. Die Verkündigung Jesu (Gütersloh 1971), sottolineando come la pretesa gesuana di comunicare la definitiva volontà di Dio avesse questionato fin dalle fondamenta le certezze religiose del suo popolo e quindi provocato la sua condanna a morte come *falso profeta* (cf. p. 204: «Jesus galt ihnen [i capi del popolo] als Pseudoprophet. Diese Anklage hat ihn ans Kreuz gebracht»).

In Gesù in particolare si rende visibile, carnale, l'insopprimibile desiderio di comunione che Dio ha nei confronti dell'uomo, chiamato, come figlio nel Figlio, alla partecipazione della natura divina mediante lo Spirito (cf. Gv 1,12-13; 2Cor 3,18; Gal 3,26; Eb 12,10; 2Pt 1,4; 1Gv 3,1; ecc.). Dio, «che molte volte e in diversi modi nei tempi antichi aveva parlato ai padri per mezzo dei profeti», ha sì «ultimamente, in questi giorni, parlato a noi per mezzo del Figlio» (Eb 1,1), ma certo in modo non dissimile, per molti versi, da come *già* aveva parlato nell'AT. L'assunzione del quadro ermeneutico-comunicativo del *rib* spiega infatti anche tutto l'agire e il parlare di Gesù⁴³. Non solo nelle sue espressioni chiaramente accusatorie, sempre mosse dall'amore⁴⁴, ma soprattutto nella sua dinamica e intenzionalità di fondo, tutta volta non a condannare, ma a *salvare* il mondo (cf. Gv 12,47).

Ecco perché durante l'intera sua vita pubblica egli non tace mai davanti ai suoi interlocutori, anche quando viene da essi accusato, criticato, ingiuriato. L'altro non è mai l'avversario da vincere, ma il fratello da convincere o il figlio perduto da ritrovare. È uno sforzo sfiancante, ma anche un compito davanti al quale mai si sottrae, nella volontà di comunicare il Dono di Dio che è la sua stessa vita (cf. Gv 4,5-10). Tutta la sua opera infatti si colloca nel contesto valoriale, semiotico e pragmatico del *rib*.

5.2. Il conflitto delle procedure giuridiche e la penultima tentazione di Cristo

Quando però dopo la sua cattura viene trascinato a giudizio, il contesto cambia radicalmente, perché si attivano tutte le dinamiche del *tribunale*. E siamo quindi nel *mišpāt*, incastrati dentro le sue rigide e spietate meccaniche⁴⁵. È qui dunque che nella prospettiva lucana il diavolo potrebbe avere individuato il momento fissato (καίρός), il tempo opportuno (cf. Lc 4,13), dopo la sconfitta subita nel deserto delle tentazioni.

⁴³ A questo proposito, per uno studio sulla valenza unificante del *rib* profetico (quale parola purificante e generatrice di salvezza) in rapporto alla continuità non solo tra AT e NT, ma anche all'interno del NT (tra la figura del Cristo del vangelo di Gv e quella dell'Ap), si veda S. M. Sessa, «E i suoi occhi come fiamma di fuoco». Dal *māšāl* de «la vite e i tralci» (Gv 15,1-11) al settenario di Ap 2-3. Il *páthos* del *rib* come rilettura unificante», *«Quelli che amo io li accuso»*, 179-265.

⁴⁴ Si pensi ancora ad Ap 3,19, da cui abbiamo tratto il titolo significativo dello studio (ri-)citato e dedicato al *rib*.

⁴⁵ E ciò non va inteso in senso primariamente negativo, dato che il giudice, se vuole davvero amministrare la giustizia in modo retto, non può essere misericordioso (ossia parziale) verso nessuno (cf. Dt 13,7-11; 19,11-13). D'altra parte è proprio questo uno dei limiti del *mišpāt*, perché mostra il volto di una giustizia senza pietà, che vince il violento con la violenza, senza preoccuparsi (o essere in grado) di salvarlo dal suo stesso crimine.

Gesù allora non si era buttato dal pinnacolo del tempio per costringere il Padre a salvarlo e ad esaltarlo davanti a tutti. Ma sappiamo che non era finita lì, l'ultima tentazione lo aspettava al patibolo, dove sarebbe stato «innalzato» dagli uomini e da Dio. A ben vedere però, ancora prima che sia rivolta al crocifisso la parola tentatrice che lo invita a scendere dalla croce, ossia a salvare se stesso (cf. Mt 27,41-44; Mc 15,30-32; Lc 23,37-39)⁴⁶, è già durante il processo che Gesù (dopo il Getsemani) si trova a dover scegliere tra la vita e la morte, tra la logica del Padre o quella degli uomini e del Nemico: o continuare sulla strada dell'amore ostinato, che in direzione contraria al rifiuto degli uomini, sfida il peccato a viso indurito e cerca fino all'ultimo di essere la mano tesa di Dio all'uomo mediante la logica del *rib*, o *scivolare giù* sul piano del *mišpāt*, difendendo e accusando i suoi stessi accusatori, e come Figlio di Dio manifestare la sua giustizia facendoli condannare alla morte meritata dai falsi testimoni⁴⁷.

Non si obbietti che anche il *rib* si esprime proprio mediante il discorso d'accusa: lo fa e continuerebbe a farlo, ma *fuori dal tribunale*. E così ha fatto Gesù, anche se abbandonando o facendo dimenticare spesso la foga violenta dei profeti, pur di muovere il cuore dei peccatori al pentimento con la più soave misericordia. Verrà, un giorno, il tempo del *mišpāt*. Ma dopo le vicende intricate e inquiete della nostra storia umana. La tentazione sarebbe anticipare quel momento risolutivo per salvarsi dalla passione, confondere i tempi e i momenti, cosa che alla fine lo stesso Battista non aveva fatto. Era infatti entrato nella sua di passione, proprio lui che pur annunciava l'imminente giudizio di Dio e restava forse scandalizzato dall'agire misericordioso di colui che aveva annunciato, battezzato e riconosciuto forse troppo presto come Cristo-giudice escatologico (cf. Mt 3,7-12; //Lc 3,7-9.16-17 con Mt 11,2-6; //Lc 7,18-23).

Chi invece accusa sempre secondo la modalità giudiziaria, nella logica del *mišpāt*, è proprio Satana, in tal senso l'Accusatore per antonomasia, perché vuole la rovina eterna del colpevole, invocando proprio il giusto giudizio di Dio. Ai discepoli invece Gesù vieta adirato perfino di pensare a qualcosa del genere, loro che chiedono proprio al Maestro il permesso di invocare dal cielo (a sua

⁴⁶ Da notare che il silenzio di Gesù, anche in questo determinato contesto, ha la stessa valenza di quello al processo e significa già respingere la tentazione del «salva te stesso».

⁴⁷ Precisa BOVATI, *Vie della giustizia*, 42-43: «Il processo deve concludersi con un verdetto di condanna: verrà sanzionato chi è stato giudicato "colpevole", sia esso l'imputato, sia esso l'accusatore che ha falsamente denunciato qualcuno (Dt 19,18-20). Questo ultimo aspetto va sottolineato e precisato, in quanto si discosta dagli esiti di molti processi nell'ordinamento moderno, che si risolvono spesso con la semplice assoluzione. Per evitare accuse ingiustificate, il legislatore biblico stabilisce che si irroghi al falso testimone la medesima pena che egli aveva richiesto per il suo "fratello" [...]».

difesa) l'infuocata giustizia di Dio contro chi non lo vuole accogliere (cf. 2Re 1,9-14; Lc 9,54-55).

Se è vero che il perdurare del discorso accusatorio del *rib* rivela che finché c'è storia c'è speranza, ciò significa anche che finché c'è storia c'è *profezia*, ossia una parola divina (di accusa o di consolazione) che risuona nella storia cercando di salvare l'uomo. Ma in sintesi allora, *quale parola* profetica esprime il silenzio di Gesù al processo secondo i sinottici? Qualcosa che va oltre i sinottici stessi e l'immediato contesto del processo.

5.3. Dal «corpo del reato» al corpo salvifico del Crocifisso-Risorto. Il silenzio davanti alle accuse come gesto simbolico-profetico e i suoi possibili isomorfismi giovannei

Va ricordato che la comunicazione profetica non è limitata all'aspetto locutorio del discorso verbale. I profeti, con i loro *gesti simbolici*, ma anche con la loro stessa vita, e quindi con la storia del loro corpo profetico, sono «parola di Dio» rivolta al popolo in forma di vivente *māšāl* (parabola, similitudine, emblema, ecc.). Cogliere la profondità del loro messaggio richiede capacità di ascolto e di lettura, anche più della parola orale. Tale dinamica rivelativa si *compie* nel modo più perfetto nel Verbo incarnato⁴⁸, implicando ovviamente che tutto il suo agire, le sue parole e quindi anche i suoi silenzi, hanno una valenza profetica da interpretare e da accogliere. Sarebbe un grave errore limitarsi a una lettura aneddotica, materiale o fine a sé stessa dell'attestazione evangelica sui gesti del Cristo e gli eventi che lo riguardano. Ma lo sarebbe anche lasciarsi andare a letture improvvisate, allegoriche, non fondate né sul testo, né sul suo contesto remoto o immediato.

Nell'ambito delle procedure forensi è proprio il contesto particolare a conferire al «silenzio» a seconda dei casi una specifica valenza giuridica. Se è una rinuncia all'autodifesa può coincidere con l'ammissione di colpevolezza, come abbiamo già evidenziato. Ma Gesù non tace sempre al processo, rapportandosi agli interlocutori quasi sempre con la parola, *segno* eloquente che non intende sottrarsi dal rendere conto della sua identità davanti alle autorità deputate al giudizio. Anzi lo fa ben sapendo che proprio questa testimonianza suprema (alla Verità che lui stesso è) provocherà la sua condanna a morte, un atto di somma ingiustizia, che tuttavia rivelerà per contrasto la suprema giustizia di Dio.

Non rispondendo alle accuse infatti egli pone un *gesto simbolico-profetico* con cui *sceglie di non dimostrare la colpevolezza dei suoi accusatori*, perché questa

⁴⁸ Cf. M. D. HOOKER, *The Signs of a Prophet. The Prophetic Actions of Jesus* (London 1997); S. MCKNIGHT, «Jesus and Prophetic Actions», *BBR* 10 (2000) 197-232

li avrebbe di fatto (o in linea di principio) condannati⁴⁹. Mirabile finestra sul *mistero della Misericordia divina*. Rinunciando a un suo diritto fondamentale, Gesù, come agnello condotto al macello, «accetta di passare per colui che non può rispondere quasi fosse tacitato dall'accusa, in modo da manifestare che la sua innocenza non fa condannare nessuno. Egli volontariamente va alla morte: tace di fronte alle accuse e non sfugge alla condanna, affinché nel processo (momento rivelatorio culminante della sua intenzionalità di amore) risultasse chiaro che il suo desiderio non era di riportare la vittoria a danno degli altri, ma di subire piuttosto la morte pur di non trattare nessuno come nemico»⁵⁰.

Nemmeno la sua resurrezione cambia questa prospettiva. Anzi, proprio nella sua gloriosa resurrezione rinuncia ad apparire trionfante davanti ai suoi uccisori quale terribile esecutore di giustizia, per non annichilirli e svergognare le loro colpe. Possiamo dire quindi, simbolicamente e paradossalmente, che proprio risuscitando dai morti e sottraendo il suo corpo risorto alla vista (o meglio, alla disponibilità) degli uomini, egli occulta per sempre anche il «corpo del reato» che avrebbe potuto accusare e far condannare i suoi uccisori (e i loro discendenti)⁵¹. La tomba rimane vuota. Al contrario, il corpo del Crocifisso-Risorto diventa il corpo in cui Dio riconcilia a sé il mondo e che annuncia l'universale pace messianica. Si lascia toccare da chi lo aveva abbandonato, sì, ma solo per breve tempo. E così, prima della sua definitiva parusia, sarà «solo» l'evento della sua condanna patita ingiustamente per amore dei fratelli, custodito dalla memoria adorante e confessante della Chiesa, divenuto memoriale pasquale, rivelazione e celebrazione della sublimità dell'Amore, a rimanere per sempre quel luogo intimo di grazia verso cui volgere lo sguardo, nella fede, per essere a Lui incorporati nello Spirito e con Lui risorgere nella gloria del Padre.

Fin qui (e oltre) arriva la densità semantico-pragmatica di questo atto profetico della rinuncia alla logica del *mišpāt*. Tuttavia, cogliere la specificità di un atto simbolico significa di conseguenza aprire l'intelligenza alla possibilità di individuare e collegare tra loro le sue virtuali manifestazioni isomorfe. E in effetti possiamo tornare adesso almeno per un attimo al vangelo di Gv, che avevamo escluso programmaticamente dal nostro studio (pur avendone in realtà dovuto parlare), perché non attestante sul piano della lettera lo stesso tipo di silenzio evidenziato dai sinottici. A ben vedere infatti, pur sotto altra forma, ritroviamo la medesima dinamica

⁴⁹ In tal senso si può allora recuperare anche la prefigurazione che è il Servo di Is 53,7-8, il cui silenzio è un tutt'uno con il suo caricarsi delle colpe dei veri colpevoli che lo tolgono di mezzo con una sentenza iniqua.

⁵⁰ BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 314, nota 174.

⁵¹ Togliendo di fatto all'aberrazione dell'antisemitismo la sua prova-pretesto principale.

relazionale di fondo comandata dalla logica del *riš* nel suo rapporto oppositivo a quella del *mišpāt*, e proprio nello stesso contesto della passione.

Come abbiamo osservato, il riferimento centrale nella passione secondo Gv è alla figura regale, non a quella profetica. Ma questo re, che nel corso del dialogo con Pilato si dichiarerà effettivamente tale (Gv 18,37), non siede a *giudicare* le vertenze altrui, come invece era costume per i sovrani secondo la tradizione biblica. La domanda di Pilato («tu sei il re dei Giudei?») in Gv 18,33) suona al contrario come un capo di imputazione da cui Gesù è chiamato a *difendersi*. L'accusa in fondo è quella di essere un malfattore. Ma qui egli parla, si dirà. Sì, ma la rinuncia all'autodifesa e quindi alla logica giudiziaria-giustizialista del *mišpāt* è la medesima, pur sotto altra veste. Almeno in due fasi della passione.

La prima, quella iniziale, dell'arresto, che di per sé dà avvio concreto all'iter giudiziario. Gesù, ricercato, non scappa, non si difende, ma si consegna volontariamente. Anche qui vi è uno sbigottimento generale. Di fronte all'«Io-sono» che si consegna, i soldati cadono a terra, sopraffatti dalla debolezza e dalla gloria che si sprigiona da quel gesto (Gv 18,1-8). In una seconda fase Gesù stesso esplicita il senso di quanto è accaduto e sta accadendo davanti a Pilato, l'autorità giudicante: «il mio regno non è *da* (ἐκ) questo mondo» (Gv 18,36), ossia non risponde alle logiche del potere, né a quelle della giustizia umana. Per questo Gesù non è soccorso né difeso da alcuna entità celeste. Nessuno combatte per lui, né sul piano del confronto bellico, né su quello del diritto legale. Perché se ciò accadesse (cf. Mt 26,53; Gv 18,36), sarebbe *la fine* dei suoi accusatori. La verità che Gesù è venuto a testimoniare (Gv 18,37) non è quella che inchioda gli uomini alle proprie colpe passate, ma è la sua stessa persona che chiama *oggi* alla conversione e alla comunione con Dio.

Ancora una volta a ciò è sottesa la dinamica del *riš* che, per rimanere coerente con la sua finalità, rinuncia proprio alla sua caratteristica forma accusatoria⁵², perché in contesto processuale essa si muterebbe in autodifesa con implicita richiesta

⁵² Ma non dove essa può mantenere la sua indole di appello alla conversione, come quando Gesù, dopo essere stato schiaffeggiato da una delle guardie, si rivolge all'uomo chiedendo: «Se ho parlato male, dimostrami dov'è il male. Ma se ho parlato bene, perché mi percuoti?» (Gv 18,23). Si veda per «contrasto» l'indicazione di Mt 5,39; Lc 6,29, che va anch'essa dunque compresa come una indicazione di gesto profetico, il cui invero obbedienziale comporta in realtà l'assunzione del suo senso di fondo e la capacità di ritradurlo nelle forme più appropriate a seconda dei contesti. Si pensi anche alle indicazioni che Gesù dà ai discepoli su come comportarsi davanti ai tribunali (Mt 10,19-20; Mc 13,11; Lc 12,11-12; 21,12-15; Gv 15,26-27), dove non si chiede affatto di rinunciare alla difesa, visto che non si tratta di rispondere in linea di principio a false accuse ma di attestare la propria identità (come Gesù del resto). La profezia (e i suoi gesti) non è mai replicabile pedissequamente. Essa infatti interroga ed esprime il senso della storia in atto in modi diversi (anche se formalmente uguali). La questione meriterebbe un approfondimento che qui non possiamo sviluppare.

di condanna di chi invece si vuole salvare. È un'altra logica: quella che «fino alla fine» (cf. Gv 13,1) ama l'altro e «desidera ardentemente» la comunione con l'altro (cf. Lc 22,15) fino a morire per lui, al posto suo, perché l'amato possa essere salvato dalla menzogna e dalla morte relazionale che lo possiede. E perché tutte le genti possano vedere, anche se solo retrospettivamente, nel suo andare volontariamente incontro alla morte⁵³ e nel suo cammino di umiliazione, il segno sublime dell'amore di Colui «che hanno trafitto» e piangere lacrime di vita nuova (cf. Is 53,5; Zc 12,10; Gv 19,37 e Mt 26,75; //Lc 22,62). È questa la forza dell'amore che salva e con-vince. L'unica credibile, in fondo. Essa si irradia da Colui che per non perdere i suoi fratelli ha accettato un iniquo e infamante giudizio di condanna, e una morte terribile.

La «parola della croce» (1Cor 1,18), mentre *salva* gli uomini, *giudica* invece il principe di questo mondo di tenebre e lo getta fuori (Gv 12,31), perché non sia dato corso alla sua istanza accusatoria che vorrebbe l'uomo condannato alla sua stessa pena. Il mistero della libertà umana rimane comunque intatto, fino alla fine della storia. Essa può rigettare questo mirabile mistero di salvezza. Eppure l'ultima parola da parte di Dio, almeno fin sul limite estremo della fine del tempo, sarà ancora quella che offre e realizza il miracolo del perdono e della riconciliazione. E se il Maestro nella storia tace, è perché ha dato in dono ai suoi discepoli di divenire voce vivente di quella stessa Parola che anche tacendo parla, salva e dona la Vita.

ABSTRACT

“Have you no answer?” (Mt 26:62; Mk 14:60; 15:4 see Lk 23:9-10; etc.). Jesus' silence before his accusers at his trial continues to arouse wonder and questions even today. Although few studies have been devoted to this question, many suggestions have been put forward to explain the reasons for Jesus' attitude. Holding these to be unsatisfactory the author proposes taking as a key to reading the juridical category of the prophetic *rib*, starting out from the results and implications of the programmatic work of P. Bovati (*Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* [AnBib 110; Roma 1986, ²1997]) in which a neat distinction is made between *rib* (bilateral juridical argument) and *mišpāt* (forensic judgement) and already the hint of a solution is offered. The two juridical procedures, taken up by Scripture in a metaphorical way to speak of the just action of God in history (and beyond), although sharing in part the same vocabulary, have a structure, *Sitz im Leben*, function and, above all, purpose which do not overlap. The *rib* is wholly aimed at re-establishing communion by means of reconciliation while the *mišpāt* necessarily

⁵³ Ci ricollegiamo qui all'interpretazione di Schnabel, ma si potrà ormai ricomprendere tale assunto in un orizzonte di senso molto più profondo. E proprio questo era lo scopo del nostro studio.

leads to a definitive verdict of acquittal or condemnation. Rereading the life of Jesus as a prophetic life, wholly animated, therefore, by the purpose of the *rib*, it is described within the sphere of a trial (*mišpāt*) in which there is presented a frontal conflict between two systems of logic that are totally different. With his silence, therefore, Jesus makes a significant symbolic-prophetic gesture which while, as a consequence, it contributes to his death, on the other hand involves the choice of not demonstrating the guilt of his accusers because that would have *de facto* condemned them. A wonderful window into the divine mercy which, in keeping silence, speaks, saves and gives life.

XVI. UNA <i>MISSION IMPOSSIBLE</i> ? L'«INDURIMENTO» IN IS 6,8-10 E LA SUA RILETTURA IN MT 13,10-17.....	219
<i>Guido Benzi</i>	
1. Is 6,8-10: traduzione e composizione retorica.....	219
2. Interpretazione di Is 6,8-10	222
2.1. <i>Missione profetica (parte 6,8)</i>	223
2.2. <i>Indurimento del popolo (parte 6,9-10)</i>	224
2.3. <i>La rottura dell'alleanza con Dio</i>	225
3. Is 6,8-10 in Mt 13,10-17.....	228
XVII. IL DIO CHE PIANGE. UNA CHIAVE PER LA TEOLOGIA DEL LIBRO DI GEREMIA.....	233
<i>Georg Fischer</i>	
1. Le pagine oscure del libro di Geremia.....	233
2. «Sprazzi di luce» nel discorso di Dio nel libro di Geremia	235
2.1. <i>Dio piange</i>	236
2.2. <i>Il Dio solerte e premuroso</i>	239
2.3. <i>Il Dio che capovolge la sofferenza in salvezza</i>	241
3. Un Dio «dinamico»	243
XVIII. LA LEGITTIMAZIONE DELL'AUTORITÀ PROFETICA E LA SUA MEDIAZIONE IN RIFERIMENTO ALLA NUOVA ALLEANZA. UNA LETTURA DI GER 32,6-15	245
<i>Benedetta Rossi</i>	
1. Ger 32,6-15: peculiarità lessicali e narrative	245
1.1. <i>Il lessico</i>	245
1.2. <i>Lo svolgimento narrativo</i>	246
2. Nessi con Ger 30-31	247
3. Il libro «sigillato» (חֲתוּמִים) e «aperto» (גָּלוּי).....	249
4. L'acquisto (קִנְיָה) e il riscatto (גְּאוּלָּה)	252
4.1. <i>La קִנְיָה</i>	252
4.2. <i>La גְּאוּלָּה</i>	253
5. Geremia: mediatore autorevole della nuova alleanza	254
5.1. <i>Dall'oracolo poetico alla narrazione</i>	254
5.2. <i>Il profeta e la legittimazione della sua autorità</i>	255

XIX. «ESSI DIVORANO LA CARNE DEL MIO POPOLO» (MI 3,3). IL DISCERNIMENTO PROFETICO DI MICHEA SULLA SOCIETÀ DEL SUO TEMPO	259
<i>Massimiliano Scandroglio</i>	
1. Introduzione: le radici della profezia di Michea, «profeta della giustizia»	259
2. I responsabili di una società corrotta	261
3. L'oggetto proprio dell'accusa profetica	264
4. Una fede idolatra e ipocrita alla base dell'ingiustizia	267
5. Conclusione: L'auto-coscienza profetica di Michea nell'esercizio del suo ministero.....	269
XX. ALLEANZA E NUOVA ALLEANZA NELLE TRADIZIONI SULL'EUCARISTIA.....	273
<i>Yves Simoens</i>	
1. I racconti: una verità sinfonica	273
2. La Cena in termini di Alleanza	277
3. Il sangue e il perdono	278
4. La sintesi giovannea sull'Eucaristia.....	281
4.1. «Tutti saranno ammaestrati da Dio» (Is 54,13; Gv 6,45)	281
4.2. <i>La coerenza della tradizione biblica</i>	282
4.3. <i>L'Eucaristia secondo Giovanni</i>	283
XXI. «NON RISPONDI NULLA?». IL SILENZIO DI GESÙ NEL CONTESTO PROCESSUALE DEI SINOTTICI. UNA «NUOVA» PROPOSTA INTERPRETATIVA ALLA LUCE DEL <i>RĪB</i> PROFETICO	285
<i>Salvatore Maurizio Sessa</i>	
1. Il silenzio di Gesù davanti ai suoi accusatori.....	285
1.1. <i>Un silenzio che genera stupore</i>	285
1.2. <i>Un silenzio che domanda una parola</i>	286
2. Uno sguardo alle interpretazioni proposte dagli studiosi	288
2.1. <i>Nella prospettiva del compimento (kerygmatic explanation)</i>	289
2.2. <i>Nella prospettiva del lettore greco-romano</i> <i>(reader-oriented explanation)</i>	289
2.3. <i>Il silenzio come strumento retorico (rhetorical explanation)</i>	290
2.4. <i>Il silenzio del sapiente (sapiential explanation)</i>	290

2.5. <i>Altre possibilità (other suggestions)</i>	291
2.6. <i>Alla luce del contesto immediato. La proposta di E. J. Schnabel (historical explanation)</i>	291
2.7. <i>Il recente contributo di M. Theobald</i>	292
3. <i>Il silenzio di Gesù e la sua fenomenologia (con-)testuale</i>	292
3.1. <i>Secondo Marco e Matteo. Davanti al sinedrio e davanti a Pilato: il silenzio di Gesù, il Profeta-Messia schernito</i>	292
3.2. <i>Secondo Luca. Davanti ad Erode: il silenzio di Gesù, ancora il Profeta-Messia schernito</i>	293
3.3. <i>Secondo Giovanni. Davanti a Pilato: il silenzio di Gesù, il Re-Messia e Figlio di Dio umiliato</i>	294
4. <i>Il silenzio di Gesù alla luce del contesto giuridico/comunicativo del řib e del miřpāt</i>	295
4.1. <i>Profezia, processo, parola di accusa: verso un piř preciso quadro ermeneutico</i>	295
4.2. <i>Controversia bilaterale (řib) e giudizio forense (miřpāt): tra desiderio di riconciliazione e volontà di condanna. Una decisiva differenziazione che dispiega un inedito e piř ampio contesto comunicativo di riferimento</i>	297
4.3. <i>Alcuni fondamentali risvolti ermeneutici che danno nuova voce al silenzio di Gesù</i>	299
5. <i>Le principali implicazioni teologiche: un silenzio profetico che tacendo parla, salva e dona la Vita</i>	302
5.1. <i>Per una rilettura profetica dell'evento-Cristo, nella logica del řib</i>	302
5.2. <i>Il conflitto delle procedure giuridiche e la penultima tentazione di Cristo</i>	303
5.3. <i>Dal «corpo del reato» al corpo salvifico del Crocifisso-Risorto. Il silenzio davanti alle accuse come gesto simbolico-profetico e i suoi possibili isomorfismi giovannei</i>	305
XXII. <i>LA RILETTURA PROFETICA DELLE SCRITTURE IN LUCA</i>	311
<i>Rinaldo Fabris</i>	
1. <i>Gesù, profeta inviato da Dio, interpreta le Scritture (Lc 4,18-22.23-31)</i>	311
2. <i>«Si compirà tutto ciò che fu scritto dai profeti riguardo al Figlio dell'uomo» (Lc 18,31)</i>	316

3. <i>«Apri loro la mente per comprendere le Scritture» (Lc 24,45)</i>	319
4. <i>Conclusioni</i>	325
NOTE BIOGRAFICHE DEGLI AUTORI.....	327
INDICE DEI NOMI	333
INDICE DELLE CITAZIONI	341
Citazioni bibliche	341
Citazioni non bibliche	360
INDICE GENERALE	363