

## MIMESIS ANTROPOLOGIA DELLA LIBERTÀ

N. 5

*Collana diretta da Sergio Ubbiali, Alberto Andronico e Paolo Heritier*

### COMITATO SCIENTIFICO

Salvatore Amato (Università di Catania), Luigino Bruni (Università LUMSA di Roma), Fabio Ciaramelli (Università di Catania), Jean-Pierre Dupuy (Stanford University), János Frivaldszky (Pázmány Péter Catholic University, Budapest), Peter Goodrich (Cardozo School of Law, New York), Maurizio Manzin, (Università di Trento), Flavia Monceri (Università del Molise), Bruno Montanari (Università di Catania e Cattolica di Milano), Philippe Nemo (ESCP Europe, Paris), Patrick Nerhot (Università di Torino), Pierangelo Sequeri (Facoltà di Teologia dell'Italia Settentrionale), Roberto Salizzoni (Università di Torino), Aldo Schiavello (Università di Palermo), Francesco Tomatis (Università di Salerno), Federico Vercellone (Università di Torino), Ugo Volli (Università di Torino)

Il discorso contemporaneo sull'umano appare, se non letteralmente impossibile, dissolto in una pluralità di figure contraddittorie e settoriali. Non è infatti configurabile qualche elemento, riconoscibile e condivisibile da tutti, mediante il quale l'umanità chiarisca a se stessa cosa significhi essere uomo. L'antropologia si presenta come inevitabilmente legata a un "conflitto delle antropologie", ritenuto irriducibile, tra contrapposte istanze religioso-culturali, tecno-scientifiche, politico-economiche. Tale situazione, di per sé paradossale, non impedisce che uomini concreti ogni giorno vivano, soffrano, edificino, distruggano quel che è interno all'uomo e quel che lo circonda.

Nell'abitare la contraddizione, senza illudersi di poter sfuggire a tale condizione epocale, la collana intende configurare l'esperienza possibile della sempre controversa libertà dell'uomo quale cifra dell'umano, mediante il prisma reticolare delle discipline, dei problemi, dei linguaggi, delle forme espressive che la rifrangono in colori e visioni sempre diverse. Dall'economia al diritto, dalla politica alla filosofia, dalla scienza alla religione, dalla tecnologia alla comunicazione e all'estetica, la possibilità dell'antropologia come discorso concreto intorno all'uomo appare ancora un progetto interamente da fare, eppure da sempre in atto ogni volta che un singolo essere umano vede la luce.

La collana è emanazione dei comitati scientifici e delle attività dell'osservatorio sull'Antropologia della Libertà ([www.aliresearch.eu](http://www.aliresearch.eu)) e del centro studi Diritto, Religioni e Letteratura ([www.aliresearch.direl.eu](http://www.aliresearch.direl.eu))

VALERIO GIGLIOTTI

FONTI NEOTESTAMENTARIE  
PER LA 'LAICITÀ' DELLO STATO?\*

1. *Premessa*

Come spesso accade, il titolo del saggio promette assai più di quanto ci sarà possibile trattare in questo breve accostamento, di segno evidentemente più suggestivo che analitico. Il tema delle fonti del rapporto tra 'Stato' e 'Chiesa' – o meglio, tra Stato e 'religione' – si presenta come un classico tema 'trasversale', dalle coordinate definitorie molto ampie, trattato a più riprese nel corso della storia con accenti e prospettive più o meno obiettive, più o meno feconde e spesso anche profondamente eterogenee. In questa occasione e in aderenza anche metodologica alla tematica dell'assunzione del dato iconico e teologico-scritturistico nel sistema delle fonti del diritto, ci è sembrato interessante delimitare ampiamente il campo per proporre alcune linee ermeneutiche in vista di una rilettura delle principali fonti neotestamentarie sulla dialettica tra dimensione religiosa e statualità – quindi in una prospettiva storico – giuridica che si muove all'interno del Cristianesimo occidentale – per coglierne qualche spunto finalizzato alla riconsiderazione delle idee di 'laicità' e 'confessionalità' nel medioevo e in età moderna.

Tradizionalmente ogni lettura sul tema prende le mosse dalla nota pericope evangelica del cosiddetto 'tributo a Cesare', riportato nei vangeli sinottici, nel vangelo apocrifo di Tommaso e invece assente nel vangelo di Giovanni. Vedremo però che se questo passaggio è capitale per la *positio quaestionis* non è il solo che compare nel Nuovo Testamento: almeno altri tre passi sono imprescindibili ai fini del nostro discorso: i racconti della Passione, il noto passo del capitolo 13 della *Epistola ai Romani* di San Paolo (*Rm* 13, 1-11) e il capitolo 13 dell'*Apocalisse* (*Ap* 13,1); solo prendendo le mosse da una lettura incrociata delle varie fonti neotestamentarie possiamo quindi ricomporre e quindi proporre all'attenzione critica una 'rete esegetica' che, nonostante i dubbi avanzati da parte della critica, ci

---

\* Il testo riproduce quanto pronunciato in occasione dell'intervento congressuale e presenta solo un primo avvio di ricerca. I temi qui esposti saranno peraltro approfonditi in un saggio corredato di apparato critico di prossima pubblicazione.

pare presentare una perfetta coerenza interna perché ispirata dalla stessa prospettiva che è, evidentemente, una prospettiva escatologica e diarchica. La dualità, la dialettica tra opposti radicata però in una concezione fondativa unitaria diviene così la caratteristica di tutto il sistema di fonti neotestamentarie sui rapporti Stato-religione. Assumendo questo punto prospettico a noi pare che possa venire chiarificato anche il nesso tra dimensione politico-giuridica e teologica nel Nuovo Testamento e l'utilizzo che di esse farà l'Occidente nei secoli successivi.

## *2. Nel recinto del Tempio di Gerusalemme*

L'episodio del tributo si colloca, in realtà, in una più ampia rete testuale di brani in cui Gesù esprime la propria posizione nei confronti dell'autorità 'secolare': una posizione dualistica ma solo apparentemente contraddittoria. In Lc 13, 32 Cristo qualifica Erode che lo vuole cacciare dal proprio territorio come «volpe» (animale che 'in figura' nella tradizione esegetica ebraica e mediorientale indica la furbizia ma anche la persona vile, di basso profilo, che non si fa scrupoli per ottenere quel che vuole con qualunque mezzo, contrapposta alla nobiltà e fierezza del leone, tradizione che godrà, com'è noto, di lunga fortuna fino a Machiavelli e oltre); in Lc 11, 25 si ironizza sul costume dei 're delle nazioni' e di 'coloro che hanno potere su di esse' di fregiarsi del titolo di 'benefattori' (che fra l'altro compariva sulle monete) : da una parte Gesù non considera lo Stato come un dato ultimo, divino, assoluto, ma come un'istituzione assolutamente provvisoria e funzionale alla vita sulla terra, quindi passibile di legittima critica; dall'altra però rifiuta radicalmente ogni tentativo di opporvisi o sovvertirlo, specialmente con la forza o con l'elusione del diritto. Gesù infatti condanna ogni forma di violenza, tanto nei confronti di chi vuole sovvertire l'ordine politico statale, tanto di chi male interpreta lo 'zelo per il regno di Dio' (si pensi al passo, tormentatissimo, di Mt 11, 12: «Dai giorni di Giovanni Battista fino ad ora, il regno dei cieli soffre violenza e i violenti se ne impadroniscono»). Il riferimento per cui propendiamo è, tendenzialmente, quello al movimento degli zeloti (da *zélōs* = zelo) che tanta parte ha assunto proprio nell'interpretazione dell'episodio del tributo e del successivo processo contro Gesù nei racconti della Passione. Gesù riconosce qui che gli zeloti hanno una 'preoccupazione per il regno di Dio' ma ne condanna l'azione con cui intendono erroneamente instaurarlo, in quanto il Regno di Dio non possiederà evidentemente le caratteristiche di un regno politico, umano. Di nuovo ricorre qui la dualità che ha però sintesi e fondamento nella persona stessa di Cristo: il Regno di Dio deve porsi per

il discepolo su un piano qualitativamente superiore al regno 'politico', ma allo stesso tempo risulta assolutamente improprio voler combattere il regno politico con la forza per instaurare il Regno di Dio: la posizione di Gesù è quella che compare inscritta nella lettera agli Ebrei (13, 14): «perché non abbiamo quaggiù una città stabile, ma cerchiamo quella futura». Vale peraltro la pena notare, solo incidentalmente, come al seguito di Gesù vi siano peraltro pubblicani (che egli disprezza, paragonandoli alle prostitute, ma di cui si fa carico, come Matteo...) e anche zeloti (Simone Cananeo = Simone Kananaios [radice "kana" = zelo; Kenana = zelota in aramaico]; Giuda Iscariota [isch Kariot = uomo di Kariot, inesistente. Probabilmente una traslitterazione del *sicarius* latino = zelota]; Simon Pietro [Barjona = secondo Dalman e Cullmann dall'aramaico per 'terrorista']; i figli di Zebedeo che chiedono di sedere alla destra e alla sinistra, tipica richiesta 'politica' zelota [Gesù li soprannomina *boanergés* = figli del tuono, forse un'allusione di matrice zelota].

In questo affresco composito ma ben coerente possiamo ora ricollocare l'episodio del tributo a Cesare.

La vicenda è nota. Siamo a Gerusalemme, dopo l'ingresso di Gesù nella città, periodo che caratterizza quindi l'ultima fase del suo ministero di predicazione, e che precede la Passione. Il passo è riportato in modo sostanzialmente omogeneo dai Sinottici, ad eccezione dell'identificazione dei soggetti inviati a Gesù, ma è collocato insieme ad una serie di altri episodi che hanno come minimo comun denominatore la volontà delle autorità religiose, dei sadducei, degli erodiani, di tendere a Gesù delle trappole dialettiche così da poter far emergere un capo d'accusa per incominciare il processo. Tutti e tre gli Evangelisti riportano l'episodio posizionando lo svolgimento spaziale all'interno del recinto del Tempio, proprio per fornire maggior risalto e sacralità a questo nucleo di pronunce di Gesù. La collocazione, quindi, è verosimilmente redazionale, mentre la critica appare concorde nell'annoverare l'apoftegma di Gesù tra i cosiddetti *ipsissima verba*, quindi all'interno del nucleo più certo delle pronunce di Gesù, in quanto corrispondente allo stile sentenziale utilizzato altrove frequentemente, mentre nessuna affermazione simile compare in tradizioni giudaizzanti o protocristiane coeve: quindi si potrebbe affermare come assolutamente 'nuova'. Il che sarebbe confermato anche dalla presenza della sola massima (senza contesto) nel Vangelo di Tommaso, della prima metà del II secolo, che per i circa 120 *loghia* (di inequivoca impostazione gnostica) probabilmente attinge ad una fonte comune ai Canonici, da cui non dipende. Probabilmente si tratta di un'interpretazione gnostica del *kerygma* tramandato dalla fonte comune.

Ad interrogare Gesù su una questione molto delicata sono, a seconda delle versioni, i «farisei con gli erodiani» (Marco), «i suoi discepoli con gli erodiani» (Matteo), «informatori» (Luca); in Marco e Luca i 'mandanti' sono gli scribi e i sommi sacerdoti; Matteo, che insiste sull'ipocrisia dei farisei, fa di costoro la fonte dell'interpellanza; Luca, seguace dell'ex-fariseo Paolo di Tarso, si limita a citare dei non meglio identificati 'informatori'. Ora, le posizioni dei petenti sul punto sono profondamente differenti. Qui infatti interviene un duplice potere: quello *ufficiale* (in Galilea) di Erode Antipa, e quello *popolare* dei farisei, entrambi inviati dagli scribi di Gerusalemme. Come noto, gli erodiani erano dei *collaborazionisti* (Erode era un vassallo di Roma) ed è ben strano che qui siano 'inviati' dagli scribi, che pur essendo ostili a Gesù sin dall'inizio dei Vangeli, non avevano accettato di comprometersi ufficialmente con gli erodiani: in via di principio essi rifiutavano il dominio dei romani come potenza straniera, anche se, di fatto, vi si adattavano, in attesa della venuta di un messia liberatore. Così erano anche i farisei, che però riscuotevano un certo consenso negli ambienti popolari delle sinagoghe, essendo stati duramente perseguitati sotto il regno di Erode il Grande.

La presenza degli erodiani può far pensare che in origine l'episodio fosse avvenuto in Galilea, ove prevalentemente essi risiedevano, ma sarebbe stata davvero improbabile un'interrogazione pubblica di questo genere direttamente rivolta a Gesù: per ottenere soddisfazione, infatti, sarebbe stato sufficiente interrogare i suoi discepoli, i quali avrebbero risposto che il tributo i nazareni lo pagavano, seppure *obtorto collo*. Chi si rifiutava di farlo non veniva interpellato... ma ricercato.

Se d'altra parte il potere giudaico avesse voluto sincerarsi di persona dell'effettivo pagamento del tributo da parte di Gesù, avrebbe inviato solo gli scribi (come risulta da Mc 3, 22 per un'altra questione): e in ogni caso al Sinedrio interessava direttamente che Gesù pagasse anzitutto la tassa al Tempio (cfr. Mt 17, 24 ss.) non quella a Roma. Qui invece appare evidente che dietro la domanda delle due rappresentanze politiche si nasconde una decisione negativa presa già in precedenza nei confronti del leader nazareno. In Mc 12, 14 i farisei e gli erodiani sembrano voler strappare a Gesù una dichiarazione che dia motivo d'accusarlo presso le autorità romane (o filo-romane) o di screditarlo davanti al popolo ebraico (che qui si suppone nemico di Cesare). In realtà sappiamo che al tempo di Gesù esisteva un solo partito per il quale era più che doveroso il rifiuto di pagare il tributo a Cesare: appunto quello degli zeloti, i quali, dopo essersi rifugiati nel deserto, conducevano una guerriglia armata a scopi eversivi. Barabba era uno di loro e così gli altri due briganti crocifissi con Gesù, giustiziati per aver partecipato a una rivolta pasquale nella Città Santa. E poi, come si è detto, tra gli apostoli militavano alcuni ex-zeloti.

I farisei invece avevano abbandonato il terreno eversivo dell'insurrezione, e si erano adattati a una resistenza di tipo soprattutto morale, che non dispiaceva ai ceti sociali medi: di qui la loro relativa popolarità, che però aveva iniziato a entrare in crisi quando si erano acuiti i termini dello scontro giudaico-romano. Gli erodiani vogliono Gesù morto per motivi *politici*, in quanto egli gode di troppa popolarità; i farisei invece lo vogliono morto per motivi *ideologici*, in quanto, con la sua predicazione, mina le fondamenta dell'*establishment* e delle tradizioni giudaiche.

Gli inquirenti pongono la questione del tributo in due modi diversi: 1) in rapporto alla *liceità* del fatto, 2) in rapporto alla sua *necessità*. Si può, in un certo senso, dire che mentre per i farisei è in dubbio la liceità del fatto, per gli erodiani si tratta soltanto di costatarne la necessità.

Qui Gesù appare in alternativa sia al "papocesarismo" farisaico che al "cesaropapismo" erodiano, in nome di una distinzione dei poteri istituzionali, ognuno dei quali deve conservare la propria autonomia. Dunque una risposta come quella riportata nei Sinottici non poteva avere come interlocutori nessuno dei due partiti ebraici, ma *solo l'autorità romana e i discepoli di Gesù*.

### 3. La moneta del 'tributo': un'esegesi iconografica

Veniamo al cuore della pericope. Gesù chiede che gli sia mostrato il denaro del tributo e poi espressamente (tutti e tre i sinottici concordano) di chi sia l'immagine e l'*iscrizione* sulla moneta.



Tiberio (14-37), Denario, Lugdunum, c. 14-37 d.C., AR, (g 3,55, mm 18, h 10).

R: TI CAESAR DIVI - AVG F AVGVSTVS, testa laureata a destra;

Rv: PONTIF - MAXIM (15 d.C.) figura femminile (Livia - Pax)

seduta verso destra, tiene scettro e ramoscello.

Il “tributo a testa” (testatico) imposto dai romani nel 6 a.C., dopo il censimento di Quirinio, non era particolarmente gravoso (un denario d’argento), ma poteva essere inteso come riconoscimento del dominio pagano sul popolo che si considerava “eletto”. Sulla moneta peraltro era scritto che Tiberio era “figlio del divino Augusto”. Dal 6 a.C. al 4 d.C. erano avvenuti vari censimenti romani in Siria, Galilea e Giudea, tutti rifiutati da quei galilei e farisei che poi costituirono il partito zelota, di cui ben duemila furono crocifissi. Più di seimila farisei avevano rifiutato il giuramento ad Augusto al tempo di Saturnino, legato di Siria. A Gesù con ogni verosimiglianza fu porto quindi un *denarius* romano d’argento che serviva da moneta corrente per il pagamento delle imposte, ed era stato coniato fuori della Palestina perché era di metallo prezioso e recava impressa un’effigie umana, mentre le monete coniate in territorio giudaico erano soltanto di bronzo e non recavano alcuna effigie umana, com’è noto, in omaggio alla nota prescrizione aniconica del giudaismo. Se il *denarius* porto a Gesù era – come sembra assai probabile (l’unica variante è quella del Vangelo di Tommaso che parla di una «moneta d’oro», il che potrebbe far riferimento all’*aureum* di Tiberio, coniato nel 36-37 d.C. ma le date anche in questo caso sarebbero plausibili se si accoglie la data del 36 d.C. per la morte di Cristo) – quello di Tiberio allora regnante, esso recava sul retto la testa dell’imperatore laureato e attorno ad essa l’iscrizione TI. [berius] CAESAR DIVI AUG.[usti] F.[ilius] AUGUSTUS. e sul verso l’immagine della madre Livia rappresentata in trono, con lo scettro e l’ulivo a simboleggiare la Pax e l’iscrizione PONTIF.[ex] MAXIM. [us], vale a dire la massima carica religiosa in uso presso i romani (il quale nominava le Vestali, i Flamini e il *Rex sacrorum*, sacerdote al quale erano affidate le funzioni religiose compiute un tempo dai re) che dall’età imperiale (12 a.C.) al 376 d.C. (Graziano) è assunta in via esclusiva dagli imperatori, per poi passare, dopo la cristianizzazione dell’Impero, ai vescovi di Roma, verso la fine del IV secolo.

La risposta di Gesù letteralmente suona: «rendete (*apòdote*, dalla radice verbale di *apò-dìdomi* = restituire) a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio». La linea esegetica prevalente ha individuato due correnti: quella che vede una certa ambiguità nella risposta di Gesù, volutamente lasciata tale e chi invece ha voluto leggere una equiparazione delle due ‘autorità’, quella statale e quella religiosa, quasi un principio di separazione dei poteri *ante litteram*. Entrambe le letture, che pure presentano fondamenti concreti di interpretazione, ci pare siano da superare in una sintesi più semplice e coerente con il resto dell’economia interna del Nuovo Testamento e anche con l’utilizzo che ne verrà fatto nei secoli successivi.

Il punto ermeneutico nodale è individuabile a nostro avviso nella dimensione «personale» del potere che viene evidenziata nel mondo romano, e in particolare nel mondo romano-giudaizzante della Palestina dei tempi di Gesù: l'idea astratta ed 'impersonale' dello Stato era inconcepibile per un abitante della Palestina dell'epoca, mentre legittima e comprensibile appariva l'associazione del potere ad una persona che lo rappresentava: in questo senso l'imperatore raffigurato sulle monete, così come il governatore che si recava periodicamente sul territorio per amministrare la giustizia non solo rappresentavano ma mediavano iconicamente il 'concetto' di Impero (cioè di 'Stato') e di 'diritto'. Ecco che il pagamento del tributo mediante la moneta effigiata costituiva un segno tangibile di sottomissione all'autorità personale di chi lo imponeva; in questo caso a Tiberio. Nella prima epistola di Pietro, l'Apostolo esorta ad una sottomissione (*upotàssomai*, termine anche paolino) che investe tutto l'ordine sociale, dalle autorità statali a quelle domestiche e familiari.

Ma cosa significa rendere a Cesare e a Dio ciò che rispettivamente spetta loro? Evidentemente la frase rinvia ad altre due implicite meta-questioni: a. Il soggetto a cui si deve restituire: quale 'Cesare' e quale 'Dio'? b. L'oggetto della 'reddito'.

a. Quale Cesare e quale Dio? E qui siamo di fronte al cuore della novità cristiana: il Cesare è senza dubbio l'imperatore, Tiberio, quello stesso imperatore che si titola come 'divus' e che si attribuisce la massima carica religiosa istituzionale, quella di *pontifex maximus*. Dio è naturalmente Dio Padre, che si rivela nel Figlio, Gesù Cristo, Dio-uomo.

b. Rendere all'imperatore ciò che è dell'imperatore significa quindi rendergli solo quanto gli è dovuto, cioè il rispetto giuridico, l'esazione delle tasse, la moneta su cui compare la sua immagine. Gesù non definisce con precisione l'oggetto, ma il fatto che ci si stia riferendo al denaro (Mammona) è sintomatico... A Dio si deve restituire ben altro, cioè l'adesione totale, anima e corpo, della persona intera nel culto che Egli solo può reclamare. Ma c'è di più: l'apoftegma contiene, a ben guardare, una clausola di proporzionalità implicita (come nella preghiera del 'Padre nostro, laddove si trova però esplicitata), in quanto il messaggio è universale: così come il cristiano deve rendere a Cesare (e a Dio) quanto gli spetta, così anche lo Stato è legittimo nel momento in cui rende a Dio e ai cristiani quanto loro spetta: cioè l'unicità della primazia spirituale che impropriamente si attribuisce (pertanto l'usurpazione della divinità non integra la bilateralità della proporzione...). La scelta è quindi radicale, tutt'altro che compromissoria: il seguace di Cristo ha ben chiaro questo dualismo e la distinzione tra le due sfere che tale continuerà ad essere per i primi secoli nei rapporti,



pur molto travagliati, tra cristiani e Impero. E tanto più grottesca appare quella effigie di Cesare-dio-pontefice massimo, a cui si deve un ossequio e un'adesione formale, quanto più viva e vera si pone l'icona del Cristo, a cui si deve un'adesione di vita. L'imperatore si prenda pure ciò che è suo (il denaro), ma solo a Dio spetta ciò che gli appartiene, cioè la totalità della persona. Si potrebbe anche leggere come «non date all'imperatore nulla di più di quanto gli è dovuto». Lo 'Stato' è relativo, ambiguo, non è una istituzione assoluta e definitiva; ha il diritto di reclamare quanto è necessario alla sua sussistenza, ma nulla di più. In questo senso il passo è davvero il manifesto della 'laicità', intesa ovviamente non come indifferenza reciproca delle due sfere o come assoluto e incomunicabile solipsismo dei due soggetti, ma come apertura del *laòs*, del popolo di Dio, alla dimensione plurale di rispetto fondativo dei valori superiori da parte dello Stato e come contestuale rispetto del credente della sussistenza di un ordinamento utile alla regolamentazione del vivere civile. Qui ogni pretesa totalitaria è radicalmente rifiutata, sia nei confronti degli zeloti (la 'teocrazia' che vuole imporre il regno di Dio sconfinando in strumenti 'secolari'), sia nei confronti di Roma e dei collaborazionisti, nel momento in cui lo Stato (Cesare) si arroga un diritto che non gli compete, cioè invade la sfera di Dio (raffigurandosi come dio e come pontefice massimo). E che la posizione di Gesù sia radicale lo dimostra ancora il fatto che Egli forse non possiede la moneta del tributo né sa (o retoricamente fa finta di non sapere) chi vi sia raffigurato e con quale titolo: da un lato si manifesta l'adesione al principio aniconico in vigore presso gli Ebrei come segno di idolatria e dall'altra il radicale distacco dall'economia e dalle questioni secolari, in coerenza con il suo magistero di rabbì. La posizione di Gesù sul fisco ci appare ancor più chiara nella pericope del tributo di Cafarnao (Mt 17, 24-27) ove si tratta del tributo dovuto alle casse del Tempio di Gerusalemme.

Nel brano si comprende la perfetta conoscenza del sistema della tassazione dell'epoca e si sottolinea anche qui la dialettica, la dualità tra «gli estranei» da cui i re riscuotono i tributi e i «figli» che sono «esenti» cioè coloro che sono 'figli di Dio' e che sono sottomessi a Dio solo. Il quadro quindi, sia pure più complesso di quanto le affrettate esegesi spesso ci hanno proposto, rimane a nostro avviso bene radicato ed ancorato alla dimensione che permea tutti i testi neotestamentari: la dimensione escatologica che segna una forte appartenenza dei discepoli di Cristo già 'qui ed ora' alla comunità sottoposta alla signoria di Dio, pur in forme non di contrapposizione ma anzi di debito rispetto nei confronti dell'autorità statale:

Mt 10, 17-18: «Guardatevi dagli uomini, perché vi consegneranno ai loro tribunali e vi flagelleranno nelle loro sinagoghe; e sarete condotti davanti ai governatori e ai re per causa mia, per dare testimonianza a loro e ai pagani».

Lentamente questa prospettiva risulterà però recessiva, in quanto si insisterà sempre maggiormente sull'aspetto legato al debito nei confronti dell'Impero più che a quello nei confronti di Dio. Del resto, anche in una lettura retrospettiva 'giuridica' l'episodio del tributo ci dice qualcosa in più sulla separazione delle due sfere: e cioè ci dice che la Giustizia e il diritto non coincidono ontologicamente. Come già ricordava Francesco Carnelutti e più recentemente ci fa riflettere Paolo Grossi lo Stato è necessario, indispensabile, ma a tratti insufficiente, e se si assegna allo Stato la gestione monopolistica oltre che del diritto anche della 'Giustizia' si legittima un'immanenza della seconda nel primo assolutamente inaccettabile: la Giustizia ha una natura trascendente ed eteronormante rispetto al diritto, onticamente immanente.

#### 4. *Processo a Gesù o processo a Pilato?*

Proprio questa seconda dimensione è bene rappresentata nell'altra narrazione che completa, in strettissima connessione, la prospettiva protestamentaria nei confronti dello Stato: nel vangelo di Luca siamo appena tre capitoli dopo l'episodio del tributo a Cesare troviamo Gesù comparire davanti a Pilato per la seconda fase del complesso processo che costituisce il centro della narrazione della Passione. Noi qui non possiamo analizzare le moltissime implicazioni che questo straordinario episodio giudiziario presenta sul piano esegetico, giuridico e storico-letterario, ma ci limitiamo a un paio di sottolineature più aderenti al tema della laicità dello Stato, rinviando per altri rilievi alla lettura di un importante volume, *Ponzio Pilato. Storia di un mito*, a cura di Giacomo Jori, recentemente edito per i tipi di Olschki nella collana della «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa».

Il cap. 23, 1-5 pone subito la questione giuridica dei capi d'accusa che vengono formulati dal Sinedrio contro Gesù:

Tutta l'assemblea si alzò, lo condussero da Pilato e cominciarono ad accusarlo: «Abbiamo trovato costui che sobillava il nostro popolo, impediva di dare tributi a Cesare e affermava di essere il Cristo re». Pilato lo interrogò: «Sei tu il re dei Giudei?». Ed egli rispose: «Tu lo dici». Pilato disse ai sommi sacerdoti e alla folla: «Non trovo nessuna colpa in quest'uomo». Ma essi insistevano:

«Costui solleva il popolo, insegnando per tutta la Giudea, dopo aver cominciato dalla Galilea fino a qui».

Dunque paradossalmente proprio la posizione radicale – ma non sovversiva – assunta da Gesù nei confronti del pagamento dei tributi (*fórous* qui al plurale, *fóron* al singolare nell'episodio di Cesare) è ora avanzata come capo d'accusa, segno evidente della non comprensione da parte delle autorità sinedrili delle parole pronunciate a Gerusalemme. Ed è anche curioso che sia solo Luca a riportare questa accusa, che verrà in vece 'derubricata' dagli altri evangelisti a favore della sola – e più grave – affermazione di regalità. Delle tre è anche l'unica a cadere: Pilato insiste direttamente sulla regalità e i sommi sacerdoti e la folla riprendono quella della sedizione, nulla viene detto a proposito del tributo. Qui vediamo che i capi d'accusa sono portati davanti a Pilato dopo la fase sinedrile del processo, su cui molto si è discusso e che ormai dagli studi attenti di Massimo Miglietta si evince essere stata una fase informativa (istruttoria diremmo oggi noi, non due processi separati) necessaria e prodromica all'emanazione della sentenza di morte da parte dell'autorità romana. Si sa che il Sinedrio non poteva emettere condanne a morte, la cui pronuncia era competenza della sola autorità romana. Anche l'interrogatorio di Gesù di notte davanti al Sinedrio è stato dimostrato essere giuridicamente incompatibile con la legge ebraica (non potevano emettersi sentenze dopo il calare del sole). Gesù è stato quindi giuridicamente e legittimamente condannato a morte dai romani, mediante crocifissione, pena prevista nel Digesto [D 48,19,38,2: «Chi provoca rivolte o tumulti eccitando il popolo, viene messo in croce, o è dato in pasto alle belve, o sarà deportato in un'isola, secondo la classe sociale a cui appartiene»]. Se infatti Gesù fosse stato accusato di bestemmia e condannato dal Sinedrio, Pilato avrebbe solo dovuto ratificare la sentenza che probabilmente prevedeva la morte mediante lapidazione. La responsabilità giuridica è quindi romana, quella teologica delle élites sacerdotali sinedrite che interpretano il Regno di Dio come regno politico e, probabilmente in collusione con Pilato, la presentano come capo d'accusa valido per l'ordinamento giuridico romano.

In tutti e quattro i Vangeli il racconto del processo di fronte a Pilato mette in luce come il prefetto cerchi di salvare Gesù. Più problematico è capire perché lo faccia. Gesù arriva da Pilato con l'accusa sinedrila di essersi falsamente dichiarato *Figlio di Dio*, il Messia. In tutte e quattro le narrazioni evangeliche Pilato cerca con insistenza quasi ossessiva di capire in che senso egli lo sia. In un primo caso Gesù sarebbe innocente se negasse di essere quello che è, ma così non accade: davanti ad Anna, Caifa,

Erode e Pilato Gesù afferma – o non nega – di essere il Messia. Anche se, e questo è significativo, in tutte le narrazioni evangeliche Gesù non afferma mai direttamente la propria messianicità e questo proprio per evitare l'assimilazione con la valenza politica che al Messia davano i gruppi estremisti. Così in Mc 8, 29 alla domanda «Chi dite che io sia?», Pietro risponde: «Il Cristo» (*christòs* in greco, *mashiah* in aramaico = unto); Gesù impone allora il silenzio, in altre circostanze sostituisce la parola Messia con 'il Figlio dell'Uomo'. Nei sinottici all'interrogazione di Pilato sulla propria regalità risponde: «Tu lo dici» (unica frase pronunciata nei sinottici). Gli orientalisti sottolineano l'evasività di questa risposta, che a volte può arrivare a voler dire anche «lo dici tu, non io». Tuttavia tutti gli evangelisti lo interpretano come un sì. Dunque come mai Pilato, di fronte ad un'ammissione di colpa, si ripresenta davanti alla folla esclamando: «Non trovo in lui nessuna colpa»? Giuridicamente l'assoluzione è l'unica azione che Pilato non avrebbe potuto compiere: se la confessione è vera va condannato, se è falsa non ne discende la mancanza di colpa ma l'irrilevanza del capo d'accusa per il diritto romano. Dapprima cerca di dichiarare la propria incompetenza inviandolo a Erode ma poi accetta di giudicarlo e da questo momento fa di tutto per evitargli la morte, finanche mettendo in alternativa la vita di Gesù con quella di uno zelota già condannato da Roma, Barabba. A questo punto per comprendere la complessità della figura di Pilato e la motivazione della sua condotta occorre spostarsi sugli altri due vangeli, di Matteo e, soprattutto, di Giovanni. La biografia di Ponzio Pilato sfuma naturalmente nelle poche notizie storiche che ci sono pervenute (la più nota è l'ormai celebre iscrizione scoperta nel 1958 che reca il nome di Pilato e l'attribuzione della carica di «*praefectus Iudaeae*», che fa ridefinire anche i compiti giurisdizionali del personaggio). È probabilmente un funzionario di rango equestre (forse originario dell'Abruzzo), che proviene dai bassi gradi dell'esercito e fa carriera. Non è un intellettuale, non conosce la filosofia ma conosce, abbastanza bene, il diritto. Quindi la sua celebre domanda sulla 'Verità' attorno a cui ruota tutto il capitolo 19 di Giovanni potrebbe leggersi anche, in funzione complementare, come una domanda sulla 'verità processuale'. Tuttavia seguo solo in parte la descrizione di Pilato offerta da Gustavo Zagrebelsky nel suo fortunatissimo saggio 'Il *Crucifige* e la democrazia' come scettico opportunisto, come cinico funzionario che incarna l'icona dell'autocrazia, una sorta di «piccolo Machiavelli di provincia» direbbe Honoré de Balzac...

Un'ipotesi suggestiva, avanzata da Luigi Alfieri (*Pilato e la Verità*, in *Ponzio Pilato o del giusto giudice. Profili di simbolica politico-giuridica*, Padova 1998) e che mi sento di condividere perché fondata nei testi, è

invece che Pilato creda in fondo all'innocenza di Gesù non per una sorta di 'ironia scettica', come spesso l'esegesi positivista ha voluto commentare, ma al contrario proprio perché convinto che Gesù sia chi realmente dice di essere. Naturalmente in modo e in forma diversa da quella in cui poteva crederci un discepolo o un ebreo: ciò che Pilato può riconoscere è che Gesù è un'icona del sacro, e toccarlo significa per lui andare incontro ad un rischio grave: Pilato già qui ha paura e vuole salvare, prima ancora che Gesù, se stesso. Sono emblematiche le due pericopi narrate solo da Matteo: il sogno di Claudia Procla (Mt 27,19), la moglie di Pilato (su cui di recente il bellissimo saggio di Maddalena Scopello – *Ponzio Pilato. Storia di un mito*, cit., – in riferimento alla riscrittura che ne fa nel 1912 Ellero), «*medèn soì kai tò dikaìo ekeìno*» («Non avere a che fare con quel giusto») e l'episodio del lavabo (Mt 27, 24-25): «Non sono responsabile di questo sangue; vedetevola voi!». E tutto il popolo rispose: «Il suo sangue ricada sopra di noi e sopra i nostri figli». Non è tanto un gesto di ignavia o di deresponsabilizzazione, quanto una vera e propria presa di distanza dal sacrificio che sta per essere compiuto: si tratta evidentemente di una purificazione rituale, di Pilato, dal sangue di un «giusto» che sta per essere sparso. Se Pilato lo avesse inteso solo come lavacro dal sangue di un uomo non avrebbe temuto gran che, vecchio soldato di Roma qual era... Ma qui avverte che c'è qualcosa di più che travalica l'umanità e attinge alla sacralità: e vuole in qualche modo far prendere le distanze a Roma dallo spargimento sacrificale di quel sangue innocente.

In Giovanni c'è poi ancora un'altra componente: Pilato si sente accomunato a Gesù nel disprezzo subito da parte degli Ebrei:

Era l'alba ed essi non vollero entrare nel pretorio per non contaminarsi e poter mangiare la Pasqua. Uscì dunque Pilato verso di loro... (Gv 18, 28-29)

Il particolare è notato e valorizzato, tra i pochi, da Anatole France nel suo *Procuratore di Giudea* quando fa ricordare da Pilato a Lamia:

Ma tutto quello che viene dai romani è odioso ai giudei. Noi siamo per loro degli esseri impuri e la nostra sola presenza la considerano una profanazione. Tu sai che rifiutavano di entrare nel pretorio per paura di contaminarsi e che mi costringevano ad esercitare la magistratura pubblica all'aperto, su quel lastricato di marmo su cui tu spesso hai messo piede.

Qui troviamo giudice e giudicato accomunati dalla considerazione di empietà: di fronte agli Ebrei Gesù e Pilato sono entrambi egualmente, drammaticamente soli. Ecco che diventa pertanto irrilevante se Pilato

compia un vero e proprio processo secondo le forme giuridiche romane o pronunci solo un giudizio di delibazione della sentenza già emessa dal Sinedrio. Quel che conta è che Gesù è già di per sé condannato per il solo fatto di essere stato consegnato a Roma.

A questo punto siamo di fronte alla prima affermazione della regalità di Cristo davanti a Pilato:

Pilato allora rientrò nel pretorio, fece chiamare Gesù e gli disse: «Tu sei il re dei Giudei?». Gesù rispose: «Dici questo da te oppure altri te l'hanno detto sul mio conto?». Pilato rispose: «Sono io forse Giudeo? La tua gente e i sommi sacerdoti ti hanno consegnato a me; che cosa hai fatto?». Rispose Gesù: «Il mio regno non è di questo mondo; se il mio regno fosse di questo mondo, i miei servitori avrebbero combattuto perché non fossi consegnato ai Giudei; ma il mio regno non è di quaggiù . (Gv 18, 33-36)

Gesù non risponde direttamente a nessuna delle due domande rivoltegli da Pilato ma si sofferma a definire la propria regalità per affermare esattamente che in lui coincidono regalità terrena e regalità soprannaturale, divina. A questo punto secondo l'esegesi positivista Pilato dovrebbe ritenere di avere di fronte un pazzo, un esaltato, da abbandonare al suo destino. Giovanni però non ci dice questo, ci dice che Pilato qui ha paura, ma non delle conseguenze sulla folla, bensì della sua divinità. Giovanni scriverà in seguito «ebbe ancora più paura» (Gv 19, 8), come a significare che qui il prefetto di Giudea prova già timore...

E qui arriviamo al cuore del capitolo 18, la pericope sulla 'Verità':

Allora Pilato gli disse: «Dunque tu sei re?». Rispose Gesù: «Tu lo dici; io sono re. Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce». Gli dice Pilato: «Che cos'è la verità?». E detto questo uscì di nuovo verso i Giudei e disse loro: «Io non trovo in lui nessuna colpa» (Gv 18, 37-38)

La domanda sulla 'Verità' non ci appare, sinceramente, la domanda di uno scettico o di un sarcastico... Piuttosto la domanda di un uomo spaventato, che non attende neppure la risposta per correre fuori dinanzi alla folla, prima che una risposta ci sia. Egli non dispone di una verità ufficiale che non sia Roma e il suo diritto, ma teme la Verità perché percepisce di averla di fronte e di stare per giudicarla: non dimentichiamo che questa è un'ulteriore connessione con l'episodio del tributo: in Marco e Luca è detto: «sappiamo che insegni la via di Dio secondo verità»... E qui senza necessità di ricorrere alla risposta attribuita nel medioevo, senza fonti certe, a Sant'Agostino, nell'anagramma: «Quid est veritas?

Est vir qui adest» troviamo già la risposta in Giovanni stesso: «Io sono la via, la verità e la vita...». La barriera invalicabile della Verità costringe ad una ridefinizione dello schema logico-razionalista del giudizio di Pilato: la domanda è di per sé autodefinitoria e Pilato, non attendendo la risposta, si rende conto che è irriducibile ad una categoria umana, perché è nell'icona stessa del Dio-uomo che gli sta di fronte che è Verità e, al contempo, Giustizia. Nel Vangelo apocrifo di Nicodemo (un tempo *Acta Pilati*, V sec.), recentemente riconsiderato da Gilbert Dagron in un bellissimo articolo (in *Ponzio Pilato. Storia di un mito*, cit.), troviamo però un'articolazione del dialogo sulla verità che si ricollega perfettamente al tema del potere politico:

Gli dice Pilato: – Che cos'è la verità

Gesù gli rispose: – La verità è dal cielo.

Dice Pilato: – Sulla terra non c'è verità?

Gesù risponde a Pilato: – Vedi bene come sono giudicati quelli che dicono la verità da coloro che hanno il potere sulla terra! (*Vangelo di Nicodemo*, III, 2)

A questo punto Pilato cerca di liberare Gesù a tutti i costi. Non può naturalmente rivelare alla folla la propria paura e i propri dubbi, può solo dire: «io non trovo in lui nessuna colpa». E da questo tentativo, uscirà la pagina drammatica dell'*Ecce homo*, che però, nell'economia del testo, diventa contemporaneamente un *Ecce iudex!*: infatti Pilato torna da Gesù e gli rivolge la domanda più rischiosa: «Di dove sei?» (Gv 19, 9). Concordiamo con gli esegeti nel non ritenere il quesito finalizzato ad una competenza di giurisdizione, ma a stabilire la provenienza divina di Gesù. E Gesù compie esattamente ciò che ci si attenderebbe da un Dio, per di più in coerenza con quanto affermato nella pericope del tributo: non risponde. Non per superiorità, ma perché non sono 'cose di Dio', ma 'di Cesare'.

Ed ecco il nodo fondamentale della narrazione: Pilato incalza:

Non mi parli? Non sai che ho il potere di metterti in libertà e il potere di metterti in croce? (Gv 19, 10)

E qui l'ordine processuale si inverte, il giudizio si duplica: Gesù è giudicato ma Pilato sa che la risposta a questa domanda implica un giudizio suo da parte di Gesù, il quale risponde pronunciando le ultime parole prima del Calvario:

Tu non avresti nessun potere su di me se non ti fosse stato dato dall'alto. Per questo chi mi ha consegnato nelle tue mani ha una colpa più grande (Gv 19, 11).

Gesù giudica Pilato. E l'interpretazione ovviamente è ambigua: Pilato in parte è scagionato, la responsabilità maggiore, teologica, concordiamo qui con Zagrebelsky (*Crucifige!*, cit.), è del Sinedrio che non ha riconosciuto il Messia, il Figlio di Dio (ed è il tema insistente del Vangelo di Giovanni, a partire dal *prologo...*). Gesù parla della delega di potere dato da Dio, ma Pilato intende la delega datagli da Tiberio, con cui aveva già avuto dei dissapori, essendo da questi stato 'scavalcato', come ci ricordano le fonti di Giuseppe Flavio. Ed ecco ritornare la dialettica duale, Dio e Cesare che stanno sopra ai giudici, come autorità superiori: in qualche modo appare speculare il rapporto Tiberio – Pilato e Dio – Sinedrio: così come Pilato giudica la regalità di Cesare, il Sinedrio giudica la regalità di Dio... In mezzo sta Gesù, che da un lato assume su di sé la duplice regalità e dall'altro subisce i verdetti della giustizia umana.

È il contesto riscritto da quella sorta di *Vangelo di Pilato* contenuto nel *Maestro e Margherita* di Bulgakov, dove, proprio come nella pericope del tributo, la chiave ermeneutica è l'*icona*: il Yeshua Hanozri che Pilato si trova di fronte e che ha i tratti del vagabondo senz'arte né parte, né terra, né famiglia diventa una delle infinite icone di Cristo. Il mistero dell'*icona*, tanto importante nella tradizione russa, spiega e rilegge il mistero della persona: se la *persona* (non l'individuo...) è in sé un'unità irripetibile e unica, inconoscibile e insondabile nella sua profondità, cioè è *mistero*, essa sarà sostanzialmente ingiudicabile. Pilato si trova di fronte ad una persona e non è stato in grado di giudicarla, cioè si è trovato dinanzi l'*icona della persona*, Hanozri, che è simbolo stesso del mistero di Dio. La procedura penale viene quindi abbandonata da Pilato, che si lava le mani e prende le distanze dalla questione abbandonando Hanozri alla condanna. In realtà è, come nel Vangelo di Giovanni, lo stesso Pilato costretto a rispecchiarsi nell'immagine di Hanozri e quindi, in ultima analisi ad auto-giudicarsi. Si delinea così il paradigma simbolico del vero giudizio penale, in cui entra in gioco la componente della soggettività dei protagonisti: viene cioè punito anche ciò che non è assoggettabile a giudizio, in quanto in questa sfera ogni giudizio è arbitrario e chiama in causa la soggettività ed emozionalità del giudicante. Siamo di fronte ad una parossistica allegoria dell'insondabilità della Giustizia. Giudicare significa autogiudicarsi. E la giurisdizione si scontra, in ultima analisi,



con la barriera della Verità, una verità che in fondo è troppo semplice per essere afferrata dalle procedure giuridiche, troppo inarrivabile per la loro pochezza.

L'ultimo atto sarà proprio il giudizio della folla, la folla che rappresenta a Pilato l'ostacolo insormontabile, quello per cui sarà costretto a decidere: Roma. La folla dei Giudei di fronte a un giudice che ritiene irrilevante perfino la legittima accusa del Sinedrio e l'ammissione di colpa dell'imputato, è costretta a minacciare Pilato, che evidentemente era ricattabile: «Se liberi costui non sei amico di Cesare! Chiunque infatti si fa re si mette contro Cesare!» (Gv 19,12). Gli Ebrei sono costretti a farsi difensori loro malgrado della romanità... Pilato sa bene qual è l'implicazione dell'accusa, ma crede a Gesù; per lui non fa problema che Gesù sia Dio, anche Tiberio lo è... Ma il problema è proprio questo e la folla lo mette bene in rilievo: un Re-dio dei Giudei c'è già ed è Tiberio... Come possono essercene due? Si tratta di un problema non solo politico, ma politico-religioso che disarmava Pilato e lo fa arrendere: è il problema che impedisce all'Impero di accettare il Cristianesimo, negare la divinità dell'imperatore e il politeismo... Il Cristianesimo, lo abbiamo visto, non nega la legittimità di Cesare ma ne rifiuta la sacralità. E affermare che il regno di Cristo *non è di questo mondo* significa implicitamente affermare che il regno di Cesare è solo di questo mondo... E questo, per Roma, è inaccettabile (Alfieri, cit., pp. 36-37). Due uomini-dei sono possibili, due Re dei Giudei no. Così Pilato cede e blandisce la folla, in un gesto non tanto di democrazia, come sottolinea Zagrebelsky, ma piuttosto di perfetta autocrazia: l'ultimo grido della folla, «crucifige!», conclude la vicenda, e la conclude nel modo più anti-giuridico. Si è fatto notare che non esiste una 'sentenza' di Pilato, se non in un apocrifo, la *Sentenza di Pilato* (documento in italiano del 1580, molto corrotto, riportato da De Santos Otero e conservato presso l'archivio generale di Simancas. Forse ricopiato da qualche militare spagnolo durante le guerre franco-spagnole a Napoli nel Seicento): in essa tra i capi di accusa si ricorda il denegato tributo a Cesare:

Yo Ponzio pilato qui presidente de linpero romano dentro al palazo de larchiresidenza giudico connanno sentenzio a la mortte Jesu chiamato Christo Nazareno de la turba de patria galilea homo sedicioso dela legge Mosaica Contra lo magnio imperador tiberio Cesare ditermeno et pronunzio per questo che la morte sua sia nella Coroce con chiodi a hosanza di rei per che qui Congregatosi molti homini ricchi et poveri non ha cessato di conmovere tumulto per tutta la galilea facendosi figliolo de iddio Re de israel con minacciar la roina di Jerolasesem e del saqro imperio con dinegare lo tributo a Cesare doversi, er averio an-

cora auto ardire de intrare con palme e triunfo a conpaquiato da la turba como Rre dentro de la Cita di ierosalemnel sacro tempio [...] (*Sentenza di Pilato*, in *Vangeli apocrifi*, ed. M. Cravero, Torino 1990, pp. 380-381).

Proprio la pressione della folla scardina il sistema giuridico ed esprime una 'demo-crazia' come nota Zagrebelsky nel senso più deteriore del termine. Anche nell'apocrifa *Paradosis* (= arresto) di Pilato, la questione è ricondotta nei termini giovannei: a Tiberio che chiede conto del misfatto Pilato replica: «Potente sovrano, io non ho colpa per questi fatti; gli istigatori e responsabili sono i Giudei in massa» (n. 3) e del resto Pilato riconosce la divinità di Cristo: «Effettivamente le cose che si raccontano di lui sono vere; io stesso, infatti, mi sono convinto, dalle sue opere, che egli è superiore a tutti gli dei che noi veneriamo» (n. 5).

Infine il *titulum* trilingue della croce, voluto da Pilato e strenuamente difeso, che è, come ricorda Giacomo Jori nella prefazione al citato volume *Pilato. Storia di un mito*, il primo vero 'apocrifo' di Pilato («quod scripsi scripsi»). Anche qui ci pare di riscontrare poca ironia: è davvero il personaggio così sprovveduto e meschino da giocare con i sediziosi e aumentarne l'indignazione...? Dal punto di vista degli Ebrei si poteva solo dire che Gesù 'disse' (falsamente) di essere Re dei Giudei (quindi bestemmiatore e ribelle); ma per Pilato no: il titolo indica che Gesù è veramente Re dei Giudei, e questo è il capo d'accusa per cui è stato possibile condannarlo. È una sorta di 'onore delle armi' e resa di giustizia per entrambe le parti. Sulla croce muore Gesù, in quanto Re, Re dei Giudei, nella sfera di potere di Cesare e così facendo, contemporaneamente, entra nella sfera del Regno di Dio, da cui regna: «In verità ti dico: oggi sarai con me nel paradiso» (Lc 23, 43). *E ligno regnavit Deus*: è il grande paradossoso cristiano che corrisponde al *titulum* della croce e che restituisce fedelmente la prospettiva del Vangelo di Giovanni su Pilato.

### 5. *Da San Paolo al medioevo gelasiano*

La prospettiva delle fonti neotestamentarie sulla laicità dello Stato non può prescindere da un altro passo, questa volta paolino, la cui interpretazione ha segnato nei secoli in alternanza a quello matteano le teorie sulle sfere delle *duo potestates*.

Il passo è ovviamente il capitolo 13, vv. 1-11 della Lettera ai Romani (corsivo nostro):

Ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché *non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio*. Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio. E quelli che si oppongono si attireranno addosso la condanna. I governanti infatti non sono da temere quando si fa il bene, ma quando si fa il male. Vuoi non aver da temere l'autorità? Fa' il bene e ne avrai lode, poiché essa è al servizio di Dio per il tuo bene. Ma se fai il male, allora temi, perché non invano essa porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male. Perciò è necessario stare sottomessi, non solo per timore della punizione, ma anche per ragioni di coscienza. *Per questo dunque dovete pagare i tributi, perché quelli che sono dediti a questo compito sono funzionari di Dio. Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi il tributo, il tributo; a chi le tasse le tasse; a chi il timore il timore; a chi il rispetto il rispetto*. Non abbiate alcun debito con nessuno, se non quello di un amore vicendevole; perché chi ama il suo simile ha adempiuto la legge. Infatti il precetto: *Non commettere adulterio, non uccidere, non rubare, non desiderare* e qualsiasi altro comandamento, si riassume in queste parole: *Amerai il prossimo tuo come te stesso*. L'amore non fa nessun male al prossimo: pieno compimento della legge è l'amore. Questo voi farete, consapevoli del momento: è ormai tempo di svegliarvi dal sonno, perché la nostra salvezza è più vicina ora di quando diventammo credenti.

In un orizzonte escatologico ancora immanente Paolo si sforza di trovare qui soluzioni pratiche per il tempo presente. La chiave interpretativa del passo è naturalmente l'*agàpe* fraterna, anche se il principio per cui *omnis potestas a Deo* sarà ampiamente interpretato fin dai primi secoli del Cristianesimo. Non a caso il rapporto tra questo testo e Mt 22 rappresenta uno dei luoghi più dibattuti dalla critica. Se senz'altro il contesto e la dipendenza dal detto di Gesù appaiono evidenti, tuttavia non si può fare a meno di notare come qui il rapporto sia sbilanciato sul 'rendere a Cesare' mentre recessivo appaia il 'rendere a Dio'. Del resto il passo probabilmente era stato dettato per esigenze contingenti e l'adesione alla fede cristiana costituiva per Paolo la più alta forma di sottomissione a Dio, in un orizzonte cosmico totalmente rinnovato dalla Resurrezione. Così, in quest'ottica, il rendere il tributo a Cesare costituiva una necessità meramente contingente. Del resto, se Gesù rivendicava la sua estraneità all'economia monetaria, per Paolo la sottomissione al potere politico, il pagamento delle imposte, è in fondo irrilevante, in prospettiva della venuta del Regno che è già iniziato. Inoltre l'intromissione dello Stato era bene poca cosa nella vita del cristiano del I secolo e si limitava all'esazione dei tributi, al mantenimento dell'ordine e all'amministrazione della giustizia, che peraltro Paolo invita a non seguire, con una contraddizione che è solo apparente:

V'è tra voi chi, avendo una questione con un altro, osa farsi giudicare dagli ingiusti anziché dai santi? (1Cor 6, 1).

Anche il capitolo 13 dell'Apocalisse individua, in negativo e senza ambiguità, la degenerazione dello Stato, cioè identifica inequivocabilmente con la Bestia, com'è noto, l'Impero Romano (O. Cullmann, *Dio e Cesare*). Attenzione, però, perché anche qui la contraddizione con Rm 13 è solo apparente: lo Stato romano, come tutti gli altri Stati è identificato con l'Anticristo soltanto nel momento in cui si autodivinizza, cioè nell'atto di chiedere di rendere culto divino all'imperatore. La Bestia è lo Stato totalitario che richiede tutti gli attributi divini. Tale identificazione la riconoscerà formalmente Gelasio, come si dirà.

Ora sarebbe opportuno riflettere sulle sorti e le conseguenze dell'esegesi di questi passi nell'avvio dei rapporti tra Stato e Chiesa cattolica...

Il discorso diventerebbe però molto ampio e pertanto ci limiteremo soltanto ad evidenziare tre snodi fondamentali, offerti dalle interpretazioni di Ambrogio per l'età tardo antica, di Agostino e Gelasio per il primo medioevo e di Erasmo da Rotterdam per l'età moderna, alle cui soglie il nostro discorso si arresta perché si rompe, con la Riforma protestante, l'unità della Cristianità ed inizia un capitolo nuovo della 'laicità' europea.

Con Ambrogio siamo ancora in un'ottica postcostantiniana, dove la Chiesa si è strutturata intorno all'Imperatore cristiano e la massima «*omnis potestas a Deo*» significa ormai «l'intero potere proviene da Dio». Ambrogio è erede dell'esegesi politica di Origene (in particolare delle riletture del suo *Commento alla Lettera ai Romani...*) e vede quindi nel libero arbitrio di chi detiene la carica la radice della virtuosità o meno della medesima. In occasione delle celebrazioni pasquali del 386 d.C. la corte di Valentiniano II esige per il cappellano Aussenzio una basilica in cui poter celebrare il rito ariano. Per evitare la requisizione Ambrogio vi si asserraglia e nel *Discorso contro Aussenzio* (Ambrogio, *Lettere X 75 A*, parr. 30-36) si rifarà, sulla scorta di Origene, al principio del *reddite Caesari*: Ambrogio trascura qui l'aspetto dell'*inscriptio* sulla moneta e si sofferma sull'*imago*:

Dunque anch'io dico a quelli che mi fanno le loro obiezioni: «Mostratemi la moneta». Gesù vide la moneta di Cesare e disse: «Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio». Forse per l'occupazione delle basiliche che appartengono alla Chiesa possono esibire una moneta di Cesare? Ma nella chiesa conosco una sola immagine, cioè *l'immagine del Dio invisibile*, della quale Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza» [Gen 1, 26]; quella immagine di cui sta scritto che Cristo è «splendore della sua gloria e immagine della sua sostanza» [Eb 1, 3]. In questa immagine vedo il

Padre, come disse lo stesso Signore Gesù: «Chi vede me, vede anche il Padre» [Gv 14, 9]. Non è, infatti, separata dal Padre questa immagine che m'insegnò l'unità della Trinità, dicendo: «Io e il Padre siamo una cosa sola» [Gv 10, 30]. (AMBROGIO, *Lettere X 75 A, Discorso contro Ausenzio*, 31-32)

Per Ambrogio non esiste maggior obbedienza che la sequela dell'esempio di Cristo. Il tributo appartiene a Cesare e non gli deve venir rifiutato, ma la Chiesa è di Dio e non deve essere consegnata a Cesare, perché il tempio di Dio non rientra nelle prerogative di Cesare, in quanto l'immagine che egli presenta per richiederlo è distorta, come lo è l'immagine di Cristo proposta dal credo ariano. Ambrogio rimane quindi ancora fedele all'impostazione eusebiana susseguente a Costantino dove si deve una reciproca collaborazione tra le due sfere, cioè tra vescovi e imperatore, pur nella loro separazione e anche nel dualismo che diviene agonico e antagonistico, sulla base dell'opposizione tra visibile e invisibile. Diverse saranno tuttavia le strade imboccate dall'Oriente bizantino e dall'Occidente romano (segui qui M. Rizzi, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna, 2009, capp. II-III): in Oriente imperatori e vescovi continueranno una collaborazione all'interno del compromesso eusebiano fondato su un principio d'autorità unico e condiviso nel presupposto della duplice 'vicaria' derivante proprio dall'essere, imperatore e vescovo, 'imago Dei' (Fozio a metà del IX secolo dichiara ancora che il patriarca di Costantinopoli è *vicarius Christi*, lo stesso titolo che si attribuiva l'imperatore e che solo con Innocenzo III diverrà attributo esclusivo del papa in Occidente).

In Occidente, invece, la mancata continuità del potere imperiale e la frammentazione dell'autorità politica segna una cesura, anche ermeneutica, con la situazione di equilibrio tra i due passi Mt 22 e Rm 13, di cui si farà interprete acuto e raffinatissimo Agostino. La discontinuità del vescovo di Ippona con le strutture dell'Impero cristiano gli permette di svincolare il concetto di *potestas* dalle concrete epifanie storiche e di caratterizzarlo d'altro canto in senso marcatamente negativo, in coerenza con la sua impostazione antropologica pessimistica. Prima ancora che nel *De civitate Dei*, in cui il dualismo diletteco tra le due contrapposte teologie politiche, antitetivamente configurate, costituisce il tessuto connettivo di tutta l'opera, già nei *Discorsi* e nell'*Esposizione sui salmi* Agostino rovescia l'impostazione origeniano-ambrosiana riprendendo l'opposizione tra immagine di Cesare impressa sulla moneta e immagine di Dio impressa nell'uomo. L'uomo è, per il vescovo di Ippona, 'moneta' di Cristo, su cui è impressa sì la propria immagine ma anche i doveri imposti: rendere a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio significa per l'uomo elevarsi verso il proprio cre-

atore e tornare alle proprie origini (Agostino, *Esposizione sui Salmi*, CXIII, 4, 2). Agostino evidenzia qui i tratti della caduta originaria da cui l'uomo può essere rialzato solo con l'intervento della Grazia:

L'uomo fu ridotto ad uno stato che per lui era di pena, e [chi può calcolare] quale incidenza abbiano ancora le tracce dell'immagine di Dio rimaste in lui? Egli col peccato distrusse tale immagine, la quale solo mediante la grazia viene restaurata, mentre a causa della concupiscenza era rimasta deturpata. Come una moneta sfregata contro la terra perde l'immagine dell'imperatore, così la mente dell'uomo, se viene logorata dalle passioni terrene, perde l'immagine di Dio. Venne però Cristo, forgiatore di monete: egli restaurerà le monete. In che maniera? Perdonando i peccati col dono della grazia. Egli ti mostrerà che Dio va in cerca della sua immagine. [...] (AGOSTINO, *Discorsi* CCXXIX 5, 2; *Commento al Vangelo di Giovanni* XL, 9)

Tralasciando le implicazioni sulla predestinazione che ci condurrebbero troppo in là, basti notare come l'immagine della moneta sfregata a terra emerga quale metafora molto efficace dell'idea agostiniana di decadimento dell'uomo, volto verso la materialità da cui solo la Grazia divina potrà risollevarlo.

Anche la *potestas* (*exousia*) di Rm 13, 1 assume per la prima volta con Agostino una connotazione negativa nella sua diretta provenienza da Dio, non solo nelle forme dell'esercizio ma nella sua stessa natura ontologica (Rizzi, *op. cit.*, p. 94). La *potestas* si separa dalle sue manifestazioni nell'ordine del mondo per collocarsi nella diretta disponibilità di Dio: ed è esattamente questo il fondamento metafisico della *plenitudo potestatis* papale che tanta fortuna incontrerà nel medioevo e nella relativa teorizzazione della decretalistica. Il passaggio dall'antropologia ternaria paolino-origeniano-ambrosiana (spirito, anima e corpo) a quella dualistica Agostiniana introdurrà il transito, sul piano dell'ermeneutica politica, alla dottrina gelasiana delle *duo potestates*.

Con Agostino termina la conduzione della riflessione teologico-politica sull'interpretazione dei due luoghi biblici paolino e matteo (che rimarranno solo più occasionali e non fondativi) e il dibattito si sposta nella sede dei trattati di scuola, della pubblicistica teologica e giuridica e della trattistica curiale o imperiale.

Tradizionalmente questa nuova impostazione si fa risalire alla celeberrima lettera inviata da papa Gelasio all'imperatore Anastasio nel 494 d.C. per rivendicare la primazia del vescovo di Roma in materia di fede e di giurisdizione ecclesiastica (in occasione dello scisma del patriarca di Costantinopoli Acacio). In essa è rappresentato molto bene il dualismo antro-

pologico e storico agostiniano che la ricezione dell'epistola tra le *auctoritates* nel dibattito del IX secolo tra vescovi e Imperatori franchi contribuirà ad affermare.

Supplico la tua pietà di non considerare arroganza l'ubbidienza ai principî divini. Non si dica di un principe romano, ti prego, che egli giudichi ingiuria la verità comunicata al suo intendimento. Due sono infatti (i poteri), o augusto imperatore, con cui questo mondo è principalmente retto: la autorità sacra (*auctoritas*) dei vescovi e la potestà (*potestas*) regale. Tra i due, l'importanza dei sacerdoti è tanto più grande, in quanto essi dovranno rendere ragione al Signore nel tribunale divino anche degli stessi re. Tu sai certo, o clementissimo figlio, che, pur essendo per la tua dignità al di sopra degli uomini, tuttavia pieghi devoto il capo dinanzi a coloro che sono preposti alle cose divine e da loro aspetti le condizioni della tua salvezza; e nel ricevere i celesti sacramenti e nell'amministrarli come compete, tu sai che ti devi sottoporre all'ordine della religione piuttosto che essere a capo. Sai pertanto che in queste questioni tu dipendi dal loro giudizio, non volere che essi siano ricondotti alla tua volontà. (GELASIO, *Lettera all'imperatore Anastasio VIIIa*).

Si noti la distinzione lessicale tra i due termini, l'*auctoritas* dei sacerdoti e la *potestas* dei sovrani temporali: la svolta agostiniana che aveva legittimato un'azione dell'autorità militare secolare nella repressione dell'eresia aveva indebolito il quadro dell'autonomia della Chiesa, che ora Gelasio intende rivendicare in questo e in un altro passo, meno noto ma speculare, sempre indirizzato ad Anastasio, l'XI capitolo del *Quarto trattato sul vincolo della scomunica*. Qui si mostra come solo in Cristo, su modello di Melchisedech, autorità secolare e spirituale fossero congiunte e come tale unione fosse stata male imitata dagli imperatori romani che su ispirazione diabolica si fregiavano del titolo di *pontifex maximus* (ecco il tema della moneta del tributo e della relativa iscrizione sul *denarius* di Tiberio). Cristo stesso in vista della salvezza degli uomini «separò i doveri di ciascuna delle due *potestates* (il termine è qui ora parificato) con compiti propri e dignità distinte», specificando che l'una non dovesse intromettersi nella sfera di competenza dell'altra. Tutto il trattato verte poi sulla rivendicazione di Gelasio della esclusiva disponibilità da parte dei vescovi del potere di legare e sciogliere giustificato da Mt 16, 18-20 (Rizzi, *op. cit.*, pp. 109-110).

Da questo momento tutto il medioevo assisterà ad una oscillazione tra l'utilizzo delle pericopi esaminate in alternanza con quelle del primato, ma l'orizzonte è lentamente cambiato, anche se il fondamento rimane lo stesso: con Gregorio VII prima e i papi teocrati poi, da Innocenzo III a Bonifacio VIII, la rivendicazione di una *potestas* sull'altra sarà costante nella dialettica con il potere imperiale prima e regale-signorile poi. L'equilibrio

che ancora nei primi secoli aveva tenuto ferma l'esegesi scritturale viene ora a sbilanciarsi, nell'uno o nell'altro senso, ad opera della decretalistica curialista. Si pensi solo alla metafora 'astrologica' di Innocenzo III ed Enrico da Susa, a cui risponderà Marsilio da Padova con il *Defensor Pacis* e Dante nella *Commedia* e nella *Monarchia* con la teoria dei *duo magna luminaria*. La confutazione della maggiore argomentazione dei canonisti e dei teologi ierocratici medievali, quella che fondava la subordinazione dell'Impero al Papato sulla similitudine biblica del sole e della luna (*Gen.* I, 16-18), apre la strada alla più suggestiva formulazione del modello politico dantesco: l'indipendenza del *regnum* dal *sacerdotium*, la quale però, nell'esposizione filosofico-razionale del trattato, così come nella trasposizione figurativo-allegorica della *Commedia* (*Purg.* XVI, 106-114), non cede mai al compiacimento di un 'iper-ghibellinismo' ma assume piuttosto i tratti originalissimi e temperati di un 'meta-guelfismo': l'orizzonte, anche del Dante politico, è e rimane sempre la conciliazione nell'umano tra ricerca di perfezione nella vita terrena e certezza dell'assoluto nella contemplazione dell'eterno.

#### 6. Modernità e 'paradigma' erasmiano

Nel XVI secolo, sulla soglia della Riforma luterana viene tracciata la linea d'avvio della fase moderna della secolarizzazione (e della conseguente 'laicizzazione'), con caratteri propri che non possono essere ripercorsi in questa sede: prime tra tutte la frantumazione della *summa potestas* secolare nelle varie potenze nazionali che stanno affermandosi e lo sfaldamento della *plenitudo potestatis* papale medievale. Solo con la risposta tridentina si potrà assistere, com'è noto, ad una ripresa dell'esegesi dei due luoghi neotestamentari, ma a favore netto di Rm 13 rispetto al più equilibrato Mt 22.

Un'unica voce si staglia ad argine e insieme a spartiacque tra modernità e tradizione ed è quella, profondamente ricca e profeticamente attuale, di Erasmo da Rotterdam, il quale nell'*Istituzione del principe cristiano* (1515, pubbl. 1516) composta per il futuro imperatore Carlo V, pur rifacendosi agli *specula principis* medievali, delinea una nuova figura di principe cristiano, educato tanto alle virtù classiche quanto alla pietà evangelica e orientato tanto all'ideale del *bonum commune*, di matrice evidentemente aristotelico-scolastica, quanto alla pace universale, in accezione assolutamente moderna. Sono gli anni dell'ideale utopico della *respublica christiana* spazzato via di lì a pochissimo dall'ondata dell'Riforma. Erasmo ri-



prende la linea esegetica origeniana e proponendo una ‘deteologizzazione’ della *potestas* terrena come ideale per il giovane principe:

Non ti sfugga che tutto quello che si dice nelle scritture evangeliche o apostoliche sul dovere di tollerare i padroni, di obbedire ai superiori, di onorare i re, di pagare il tributo, è sempre da riferirsi ai principi pagani, perché allora non esistevano principi cristiani. Paolo comanda di tollerare i magistrati empì perché l’ordine politico non sia sconvolto, purché essi adempiano al loro ufficio e non comandino di fare empietà. Il principe pagano esige onore; Paolo comanda che tale onore gli sia reso; vuole che gli si paghino imposte; Paolo comanda che gli si paghino. Esige un tributo, ed egli comanda di darglielo. Non per questo diventa peggiore un cristiano, e quei magistrati hanno un certo loro diritto, né è il caso di irritarli a vuoto. Ma a proposito dei cristiani, che cosa aggiunge lo stesso Paolo? «Voi, dice, non dovete rendere a nessuno fra voi altro tributo che non sia quello del reciproco amore». O forse Cristo doveva a Cesare un tributo, per il solo fatto che, come si legge, gli pagava un didracmo? Lo stesso Cristo, nel vangelo, alla domanda insidiosa se gente, come si riteneva, dedita alle cose di Dio, dovesse pagare il tributo a Cesare, comandò che gli fosse mostrata una moneta e chiese, come se non lo sapesse, di chi fossero l’immagine e l’iscrizione; e alla risposta: «Di Cesare», a coloro che lo tentavano con malizia rispose dunque ambigualmente: «Date dunque a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio», insieme eludendo la domanda insidiosa e cogliendo l’occasione di invitare alla pietà verso Dio, cui tutto dobbiamo. Era come se dicesse: «A Cesare, che non so chi sia, vedete voi quel che dovete. Guardate piuttosto che cosa dovete a Dio: io agisco in nome di questo e non di Cesare». (ERASMO, *L’istituzione del principe cristiano*, ed. *Opera omnia*, IV 1, Amsterdam 1974, p. 166).

La relativizzazione del potere politico e del suo fondamento teologico, che affonda le proprie radici nell’esperienza delle città autonome, rappresenta un diverso possibile modello per il potere politico sganciato da una teocrazia ormai al capolinea ma ancora aperto alla tradizionale, originaria, idea cristiana di ‘laicità’. Così grazie alla saldatura con la tradizione ermeneutica origeniano-ambrosiana assistiamo ad una proposta del modello platonico rinascimentale specificamente cristiana e in concorrenza con le più note coeve *Utopie* di Thomas More, di Campanella, di Bacon (New Atlantys).

L’esperienza della laicità nella modernità segue strade proprie e parimenti articolate, di fronte a cui questo breve nostro discorrere si deve arrestare. Per concludere ci pare utile imprestare la parola ancora ad un ultimo autore, interprete nervoso e inquieto del Novecento, Pierpaolo Pasolini, che nel 1975 pubblica una delle sue ultime opere (l’ultima?), gli *Scritti corsari*, una raccolta di articoli usciti sulle colonne di vari quotidiani (*Corriere*

della Sera, Tempo illustrato, Il Mondo, Nuova generazione e Paese Sera) tra il 1973 ed il 1975.

Siamo al 6 ottobre 1974, quindi in un contesto noto in cui l'Italia attraversa un momento drammatico della propria vita istituzionale tra corruzione, terrorismo, crisi partitica e in cui il rapporto tra Chiesa e politica è molto sentito. Pasolini scrive sul Corriere della Sera un articolo intitolato *Chiesa e potere*, in risposta ad una critica mossagli sulle pagine de L'Osservatore Romano. Le posizioni pasoliniane sono note e non intendiamo qui ripercorrerle se non per rendere evidenti le osservazioni critiche dello scrittore su questo tema in particolare le quali, nel recupero filologicamente corretto della radicalità dell'episodio del tributo a Cesare, saldano inclusivamente la nostra camminata lungo i secoli riportandoci, dall'Italia degli anni di piombo, al recinto del Tempio di Gerusalemme:

[...] È questa particolare cultura vaticana, come mancanza di reale cultura, che probabilmente ha impedito all'articolista dell' «Osservatore Romano» di capire ciò che io ho scritto sulla crisi della Chiesa. Che non era affatto un attacco: era invece quasi un atto di solidarietà – certo, estremamente anomala e prematura – dovuta al fatto che – finalmente – la Chiesa mi appariva come sconfitta: e quindi finalmente libera da se stessa, cioè dal potere. [...].

Nel pianto di Paolo VI (mi riferisco al suo storico discorso di fine estate a Castelgandolfo) io ho sentito la stessa cosa: un primo accento di dolore e delusione, «meritati», per il declino di un grandioso apparato di potere; e un più sotterraneo accento di dolore sincero e profondo, cioè religioso, carico di possibilità future. Quali sono queste possibilità future? Prima di tutto la distinzione radicale tra Chiesa e Stato. Mi ha sempre stupito, anzi, per la verità, profondamente indignato, l'interpretazione clericale della frase di Cristo: «Da' a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio»: interpretazione in cui si era concentrata tutta l'ipocrisia e l'aberrazione che hanno caratterizzato la Chiesa controriformistica. Si è fatta passare cioè – per quanto possa sembrare mostruoso – come moderata, cinica e realistica una frase di Cristo che era, evidentemente, radicale, estremistica, profondamente religiosa. Cristo infatti non poteva in alcun modo voler dire: «Accontenta questo e quello, non cercar grane politiche, concilia la praticità della vita sociale e l'assolutezza di quella religiosa, da' un colpo al cerchio e uno alla botte, ecc.». Al contrario Cristo – in assoluta coerenza con tutta la sua predicazione – non poteva che voler dire: «Distingui nettamente tra Cesare e Dio; non confonderli; non farli coesistere qualunque cosa con la scusa di poter servire meglio Dio; «non conciliarli»: ricorda bene che il mio «e» è disgiuntivo, crea due universi non comunicanti, o, se mai, contrastanti: insomma, lo ripeto, «inconciliabili». Cristo ponendo questa dicotomia estremistica, spinge e invita all'opposizione perenne a Cesare, anche se magari non violenta (a differenza di quella degli zeloti). (P.P. PASOLINI, *Scritti corsari*, pp...)

*Finito di stampare  
nel mese di dicembre 2014  
da Digital Team - Fano (PU)*