

## rassegne

### Dieci anni di studi sul processo di Gesù e su Gesù e gli zeloti

di Emanuele Samek Lodovici

Ci sembra che il decennio 1961-1971 possa essere considerato come un periodo particolarmente significativo e risolutore circa i problemi oggetto di questa rassegna. La nostra intenzione di resocontisti, che hanno cercato di mediare l'esigenza della completezza con il criterio della selettività, è stata di individuare una linea logica unificatrice degli studi.

Al di là delle sovrapposizioni e giustapposizioni di cui si è intessuto il discorso (molte voci riprendono i temi dal principio e li concludono senza molte speranze che i loro punti di vista vengano accolti), è possibile intravedere, grosso modo, tre fasi: la prima, consistente nel problema della storicità del processo davanti al Sinedrio, la seconda nel problema della partecipa-

zione di Gesù al movimento zelota, la terza, subentrato un certo scetticismo sulle affermazioni della *Formgeschichte*, nella rivalutazione del dato evangelico, in aperta coincidenza con la critica storica più esigente.

Per dare forma sistematica all'esposizione assumiamo queste tre fasi come principi ordinatori, tenendo presente, però, che la linea segnata dalla cronologia delle opere non coincide totalmente con la successione delle fasi. La tendenziale convergenza di alcuni autori, la discussione critica intrattenuta con questi dagli avversari, ci esimono dall'intervenire analiticamente ad ogni spostamento di accento; soltanto quando le circostanze lo richiederanno, ci soffermeremo, qua e là, a catalogare le eventuali discordanze.

prima fase:  
la storicità  
del processo giudaico  
e il motivo della  
condanna di Gesù

H. Lietzmann

È necessario registrare come prima voce che impugna la storicità del dibattimento davanti al Sinedrio quella di Hans Lietzmann che, pur avendo scritto nel lontano 1931 (1), rappresenta al completo i termini della questione e aiuta egregiamente a comprendere il fieri dell'atteggiamento critico verso i racconti della Passione. Lietzmann comincia con l'affermare che la

fonte primaria che ci informa sulla storia della passione è Marco; vi è una netta superiorità non solo su Giovanni ma anche

(1) H. LIETZMANN, *Der Prozess Jesu*, in SBA (1931), pp. 313-322; Idem, *Bemerkungen zum Prozess Jesu*, in ZNW 30 (1931), pp. 211-215; 31 (1932), pp. 78-84. Questi saggi sono raccolti in H. Lietzmann, *Kleine Schriften II*, (= TU 67), Berlino 1959, pp. 251-276, da cui traiamo le citazioni.

su Matteo, quanto a Luca il materiale nuovo è solo apparente. Una volta appurato che quello di Marco è il racconto originario, Lietzmann passa ad analizzarlo e sulla base della distribuzione del materiale narrativo [il racconto del processo davanti al Sinedrio (2) fa da cerniera alle due sezioni in cui si svolge il rinnegamento di Pietro (3)] ritiene che l'interrogatorio di fronte al Sommo Sacerdote sia stato inserito da Marco stesso come un corpo estraneo e conseguentemente sia sprovvisto di verosimiglianza storica.

Lietzmann elenca a sostegno della sua tesi una serie di ragioni che sembrano cospirare in tal senso; l'assenza di testimoni sicuri ed attendibili presenti al processo; il tenore dell'accusa dei falsi testimoni a Gesù « Distruggerò questo Tempio fatto con mano d'uomo », in sé anacronistica perché risente *ante rem* della polemica dei cristiani ellenisti contro i giudei; la domanda stessa del Sommo Sacerdote « Sei tu il Cristo, il Figlio del Benedetto? », semplicemente « non giudaica » anzi chiaramente un titolo messianico cristiano; la risposta affermativa di Gesù, dalla quale non si capisce come possa essere stata dedotta l'accusa di bestemmia, dal momento che in essa il nome di Dio è rigorosamente assente. La prova centrale però della non storicità di Mc. 14, 55-65, cioè del processo davanti al Sinedrio, ci viene offerta, secondo il Lietzmann dalla modalità della pena di morte subita da Gesù: se fosse stato condannato per il reato di bestemmia, secondo Lev. 24, 14 la pena sarebbe dovuta essere quella della lapidazione. Ora poiché la crocifissione è una tipica pena romana (e niente è più sicuro del fatto che Gesù è stato crocifisso) ne consegue necessariamente sia che il Sinedrio non poteva aver condannato Gesù, sia che a pronunciare il giu-

dizio decisivo era stato Pilato. A questo punto Lietzmann conferma la tesi dell'esclusiva responsabilità romana con l'affermazione che il Sinedrio, oltre tutto, poteva emettere condanne a morte. Rifacendosi allo studio di Jean Juster (4), Lietzmann declina le prove più significative di questa affermazione: la messa a morte di Giacomo il Giusto e di alcuni altri da parte del Sommo Sacerdote Anna II nel 62 d.C. (Giuseppe Flavio, *Ant.*, 20, 200-203); la morte di Stefano (*Atti*, 6, 12-17); il diritto di mettere a morte qualunque pagano che avesse oltrepassato il recinto del Tempio, anche se romano (5); un passo della *Mischna Sanhedrin*, dove si parla della condanna a morte della figlia di un sacerdote (6); una lettera del re Agrippa II a Caligola (in Filone, *Legatio ad Caium*, 307) dove si dice che anche un Sommo Sacerdote disattento può essere messo a morte; il potere delle stesse comunità esseniche di mettere a morte anche chi avesse bestemmiato il nome di Mosè (Giuseppe Flavio, *Bell.*, *Iud.* 2, 145).

Posto questo, Lietzmann accenna abbastanza laconicamente al motivo della crocifissione di Gesù da parte dell'autorità romana. Nei termini della sua soluzione risulta emergente il filo delle ricerche successive: Gesù è stato consegnato a Pilato dalle autorità farisaiche con l'accusa di turbare la quiete pubblica (7). Se le autorità ebraiche fu-

(2) Mc. 14, 55-65.

(3) Mc. 14, 54; Mc. 14, 66-72.

(4) J. JUSTER, *Les Juifs dans l'empire Romain*, 2 voll., Parigi 1914.

(5) Il testo si trova in Giuseppe Flavio, *Bell. Iud.* 6, 124-126.

(6) M. SANHEDRIN VII, 2 (J. BONSI- RIVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Roma 1955, pp. 510); « R. Eléizer b. Sadoq racconta di una figlia di un sacerdote che, avendo fornicato, fu avvolta da fascine di tralci e bruciata ».

(7) Cfr. H. LIETZMANN, *op. cit.*, p. 262: « ...egli, come pretendente mes-

rono timorose di intentare contro di lui un processo religioso, cosa che potevano fare ma che avrebbe spaccato in due il giudaismo, Pilato sulla base di quella accusa lo condannò. Da parte sua la comunità cristiana, in forza della convinzione che i giudei uccidono sempre i profeti inviati da Dio, diede il via, dopo la sua morte, a un racconto in cui Pilato era discolpato. « L'essenziale — conclude il Lietzmann — è che il procuratore romano ha condannato a morte Gesù come "Re dei giudei", mandandolo alla croce e questa era la pena di morte normale per i perturbatori sociali » (8).

P. Winter

Lo studio di Paul Winter (9) si pone nella scia aperta dal Lietzmann, con una novità tutt'altro che insignificante, la tendenza cioè a integrare Gesù nel giudaismo. Gesù, in sostanza, non avrebbe detto nulla che per gli ebrei fosse meritevole di punizione, dal momento che il suo insegnamento corrispondeva ai modelli farisei, anzi Gesù era un fariseo (10). I soli responsabili della sua morte sono i capi saducei, la cui azione tuttavia non fu particolarmente malvagia, perché costretti ad agire sotto la pressione del potere romano, che è veramente il grande responsabile.

L'argomentazione di Winter si sviluppa su due linee, la questione di diritto e la questione di fatto. Sul terreno del diritto, come il Lietzmann, egli ritiene che i giudei avessero conservato il diritto di condannare a morte. Di fatto però Gesù non è morto di pena giudaica, non sono stati i giudei a condannarlo (tutt'al più hanno contribuito coprendo l'istruttoria), ma i romani, che hanno emesso la sentenza e l'hanno eseguita per timore di una agitazione rivoluzionaria. I punti nuovi su cui verte la ricostruzione di Winter, che si appoggia

spessissimo alle conclusioni di Lietzmann, sono quattro. In primo luogo Winter attacca la storicità della sessione notturna di Mc. 14, 53-65: si parte dall'inconciliabilità tra Mc. 14, 53-65 (sessione notturna) e Mc. 15, 1a (ripresa della sessione al mattino) in quanto nella ultima non v'è alcun accenno alla precedente riunione; tra l'altro se la sessione notturna si fosse verificata, che bisogno c'era di ripetere al mattino *nominatim* la composizione del Sinedrio? Esiste dunque un accordo tra Mc. 15, 1a e Lc. 22, 66 contro la verosimiglianza di Mc. 14, 53-65. Inoltre mentre il *Levitico* e la *Mischna* condannano per il reato di bestemmia immediatamente alla lapidazione, la sessione del mattino procede come se nulla fosse avvenuto durante la notte. Winter pensa di poter individuare le due ragioni che hanno portato Marco ad inserire nel suo racconto la sessione notturna: la prima, quella di esaltare di fronte ai suoi lettori « la morale » deducibile dai due comportamenti opposti di Gesù e di Pietro (e quindi l'invito a

sianico alla corona regale, avrebbe disturbato con tumulti la quiete pubblica ».

(8) H. LIETZMANN, *op. cit.*, p. 261.

(9) P. WINTER, *On the Trial of Jesus*, Berlino 1961. L'autore pratica durante tutta l'opera una suddivisione del dato evangelico, improntata ai criteri della *Formgeschichte*, in tre strati: *primary tradition*, *secondary tradition*, *editorial accretion*. Il metodo è così delineato: « Da qui noi siamo spinti... a penetrare attraverso i racconti evangelici per raggiungere le tradizioni sottostanti; a vagliare queste tradizioni in vista di determinare le loro fonti e la loro antichità, separando quello che è aggiunta editoriale (*editorial accretion*) da una tradizione antica, per inferire dalla forma originaria della tradizione l'evento storico che la occasionò » (p. 2).

(10) Secondo il WINTER Gesù non si è mai dichiarato Messia: « Gesù fu una persona normale — fu la norma della normalità — e non s'è identificato né equiparato a chicchessia se non a Gesù di Nazareth » (p. 139).

seguire l'esempio del primo), la seconda (e questo motivo sarà denso di sviluppi nella discussione posteriore) quella di assicurare la comunità a cui scrive, comunità gentile esposta ad attacchi pagani, che Cristo non era un rivoluzionario messo a morte dai romani, rassicurando nello stesso tempo questi ultimi del lealismo dei cristiani (11). In secondo luogo Winter rileva l'assenza di una condanna formale di morte espressa dal Sinedrio nei confronti di Gesù. Il *pantes* (tutti) di Mc. 14, 64 fa parte dell'attività redazionale di Marco. L'espressione « reo di morte » (*énokon thanátu*) si può pensare che non sia la formulazione originaria, ma che Marco si rifaccia ad una tradizione precedente secondo la quale il Sinedrio durante la sessione mattutina decide di approvare un capo d'accusa stilato durante la notte, e di portare Gesù all'autorità competente nella prosecuzione dei reati politici. In tal modo si dimostrerebbe che il Sinedrio svolgeva al tempo di Gesù anche funzioni legislativo-amministrative per conto dei romani e che la sessione nominata da Mc. 15, 1a e da Lc. 22, 66 ebbe luogo per ottemperare ad una questione amministrativa « all'interno della competenza del Sinedrio e cioè la consegna al procuratore di una persona sospetta di sedizione » (12).

Winter insiste in terzo luogo nel rifiutare la storicità di Gv. 18, 28-32 dove in modo particolare agli ebrei è attribuita questa frase: « a noi non è lecito uccidere alcuno ». Per dimostrare invece che gli ebrei potevano condannare a morte, egli sceglie di esaminare il passo di *Atti* 21, 27; si tratta del processo di Paolo a Gerusalemme - Cesarea. In esso Winter scopre il conflitto tra due giurisdizioni, quella dei giudei e quella dei romani, che si contendono Paolo. Commentando la proposta di Festo a Paolo « Vuoi

salire a Gerusalemme, per essere colà giudicato, presso di me? » (*Atti* 25, 9b) l'autore osserva che se « presso di me » deve essere compreso nel senso che il processo a Gerusalemme sarebbe stato presieduto da Festo, questo sarebbe stato un processo romano e allora non ci sarebbe stata nessuna ragione perché venisse celebrato « colà ». In realtà « presso di me » indica « la volontà di Festo di assistere come osservatore al processo di Paolo a Gerusalemme tenuto dal Sinedrio » (13).

(11) *Id.*, *op. cit.*, p. 24. L'inserzione del passo di Mc. 14,53-64 « in un'antica tradizione ha il suo *Sitz im Leben* nella storia della Chiesa primitiva e non nella vita di Gesù ».

(12) *Id.*, *op. cit.*, p. 27. Allora per un processo di trasformazione l'originario e meno forte *énokos te krisei* (indiziato di reato) si sarebbe trasformato in quello attuale. Winter per escludere la presenza di una condanna formale si richiama a Luca che non riporta mai la notizia di una condanna formale di morte nella pericope 22, 67-71 e in *Atti* 13,28. Non meno significativo è il passo 18,32-33, perché, secondo il W., non contiene predizioni su una partecipazione del Sinedrio alla condanna. Senonché si può osservare con D.R. CATCHPOLE (*The problem of the historicity of the Sanhedrin trial*, in *The Trial of Jesus*, a cura di E. BÄMMEL, Londra 1970, pp. 56-57) primo, che Winter può dedurre quello che deduce da *Atti* 13,28, solo se evita di citare *Atti* 13,27; secondo, che l'omissione redazionale di Lc. 18,32-33, confrontata con gli altri passi dello stesso vangelo « non è così impressionante e non può essere usata per suggerire che Luca pensava che essi non avevano condannato Gesù ». Tra l'altro la risposta di Mt. 26,66 ed anche il *katékhrinan* di Mc. 14,64 si riferiscono più ad una dichiarazione di colpevolezza morale che ad un verdetto formale (così P. BENOIT, *Exégèses et Théologie II*, Parigi 1968, tr. it. Roma 1971, p. 379).

(13) *Id.*, *op. cit.*, p. 83. Il discorso tende evidentemente a concludere a *maior ad minus*, da Paolo a Gesù; se Paolo che era cittadino romano rischiava continuamente di essere rimesso nelle mani degli ebrei, tanto maggiore era dunque la probabilità che Gesù venisse processato dagli ebrei, perciò Gv. 18,31b deve essere considerato non-storico.

Il Winter, infine, trae un altro argomento dal fatto che la pena di morte mediante strangolamento è stata introdotta, secondo lui, nel diritto giudaico soltanto nel II sec. dopo C., perché più facile da eseguire in segreto, in un'epoca in cui (certamente dopo il 70) i giudei non avevano più il diritto di mettere a morte. Ciò significa allora che precedentemente a questo fatto le tre pene tradizionali, lapidazione, combustione, decapitazione (*Sanhedrin*, VII, 1) erano pubblicamente eseguite.

E. Lohse

Eduard Lohse è intervenuto in due successivi momenti sul problema della storicità del processo davanti al Sinedrio (14). Dopo aver affermato che gli argomenti del Lietzmann non sono tutti dello stesso peso, Lohse propende a credere, contro il Winter, che la situazione giuridica per il Sinedrio si fosse già deteriorata sin dal tempo di Erode il Grande (6 d.C.) e che il potere di mettere a morte fosse sin d'allora in mano al procuratore (15). Per quanto riguarda la morte di Stefano, Lohse, concordando con Blinzler, vede in essa un caso di linciaggio che non permette di pensare che i romani avessero dato agli ebrei lo *jus gladii* (16). Ma se è vero che non deve essere presa letteralmente la tradizione talmudica che dice « quarant'anni prima della distruzione del Tempio agli ebrei era permesso emettere sentenze di morte », tuttavia il processo di Gesù così come è raccontato infrange alcuni punti importanti della *Halakha* giudaica: 1) la sessione notturna contrasta con la disposizione che i processi capitali venissero celebrati solo di giorno; 2) al sabato e nei giorni di festa non doveva esserci alcun giudizio, mentre il processo di Gesù venne tenuto, secondo Lohse « la sera della festa di Pasqua e dunque turbando gravemente il sacro ripo-

so festivo »; 3) il passo di *Sanh.* IV, 1 è chiarissimo nell'evitare che un giudizio capitale avvenga il giorno dell'arresto: 4) *Sahn.* VII, 5 afferma che è solo passibile di morte l'esplicito preferimento del nome di Dio, e Gesù evitò accuratamente di pronunciarlo; 5) il processo avvenne nella « casa » del sommo sacerdote e non, come prescritto, nella sala riunioni del Sinedrio (17). Lohse ammette tuttavia che queste difficoltà possono sparire, una volta che si accetti che al tempo di Gesù era in vigore il diritto sadduceo più rigoroso del posteriore diritto farisaico-rabbinico, e dunque sfavorevole all'imputato, ma pensa altresì che contro il processo giudaico a Gesù (*Mc.* 14, 53-65) rimangano in piedi due obiezioni decisive. La prima riguarda l'incelebrabilità dei processi durante i giorni di festa (18). L'incompatibilità tra la *Mischna* e i racconti evangelici dice il Lohse, non può essere negata giocando sulla discordanza cronologica che passa tra i Sinottici e Giovanni (che fa morire Gesù il 14 nisan, cioè il giorno di Pasqua e lo fa arrestare, conformemente al diritto giudaico, il giorno prima, feriale) in quanto è proprio nel Vangelo di Giovanni che è assente l'interrogatorio davanti al Sinedrio (19).

(14) La prima volta con *Der Prozess Jesu Christi in Ecclesia und Respublica* (Festschrift K.D. Schmidt) Göttingen 1961, pp. 24-39; la seconda volta con il saggio *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi*, Gütersloh 1964 e con le voci *synhedron* e *sabbaton* pubblicate nel *TWNT* VII 1964.

(15) E. LOHSE, *Der Prozess*, cit., p. 30.

(16) *Id.*, *Die Geschichte*, cit., pp. 78-80.

(17) *Id.*, *TWNT* VII, p. 866; *Idem*, *Der Prozess*, cit., p. 32.

(18) *Id.*, *Der Prozess*, cit., p. 34.

(19) *Id.*, *Der Prozess*, cit., p. 34. Il LOHSE cita contro BLINZLER i passi di *Mischna Sanhedrin* XI, 4 e *Tosephta Sanhedrin* XI, 7, oltre alle parole di R. Aquiba secondo cui il Sinedrio non poteva celebrare processi capitali durante il giorno di festa (cfr. E. LOHSE, *TWNT* VII, pp. 8-15).

La seconda obiezione riguarda la pericope *Mc.* 14, 55-65 che a parere del Lohse risulta costituita dalla giustapposizione di alcuni pezzi: il *logion sul Tempio* (*Mc.* 14, 58) presente in troppi altri passi del N.T. per stare originariamente come accusa nella storia della Passione; solo nella tradizione della comunità, il *logion* ha trovato il suo posto all'inizio del processo (20); la *domanda del Sommo Sacerdote*, impensabile sulla sua bocca (vengono riprese le argomentazioni di Bultmann, Dibelius, Lietzmann) e dunque da attribuirsi alla comunità cristiana (21); la *risposta di Gesù*, che con il suo collegamento con *Salmi* 110, 1 e *Dan* 7, 13 unitamente all'intera pittura dell'episodio (il silenzio di Gesù e i maltrattamenti) denuncia l'elaborazione della comunità che non poteva raccontare in altro modo le sofferenze del Salvatore se non come avveramento delle Scritture.

J. Carmichael

Il « *plagiatorische Kondensat* » (22) di Joel Carmichael (23) non segna alcun passo avanti rispetto alle tesi qui sostenute. Il suo interesse però consiste nell'aver afferrato l'occasione di coniugare (anche se in modo irricognoscibile, deteriorandoli) il tema della non-storicità della sessione notturna del processo (Lietzmann, Winter, Lohse) con il tema politico (Eisler, Brandon). Sostanzialmente il Carmichael sostiene tutte le tesi di Winter sulla piena riducibilità di Gesù al giudaismo, sull'importanza decisiva della modalità della pena di morte, sul fatto che Gesù non pensò mai di essere il Messia. Dall'Eisler e dal Brandon accetta la tesi che Gesù era un semplice capo politico e che il motivo della rivolta anti-romana da lui capeggiata trovò esca nell'episodio della cacciata dei mercanti dal Tempio. Da quel momento le autorità ebrae, disturbate nei lo-

ro traffici, gli avrebbero giurato vendetta.

Si può discutere se il libro di A. N. Sherwin White (24) entri a tutto diritto nella nostra rassegna. Tuttavia esso mette specificatamente a tema il problema del processo (25) presentandone

(20) E. LOHSE, *Der Prozess*, cit., p. 35; Il Lohse ritiene comunque genuino questo *logion*; cfr. *TWNT* VII, p. 867.

(21) *Der Prozess*, cit., p. 37: « Dal momento che in questa domanda i due titoli [quello di Cristo e di Figlio del Benedetto] stanno l'uno accanto all'altro come interscambiabili, vuol dire che la formulazione di essa è indubbiamente influenzata dall'interpretazione cristiana del Messia ». In realtà questa affermazione non va senza contestazioni: K. SCHUBERT ha dimostrato che il termine « benedetto » *haqqadosch barukh hu* è tipicamente ebraico (cfr. K. SCHUBERT, *Das Verhör Jesu, in Bibel und Zeitgemässer Glaube*, Klosterneuburg 1967, p. 117) e sulla sua scia propendono per l'autenticità della domanda sia O. CULLMANN (*Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1957, tr. it., Bologna 1970 p. 192) che C. COLPE (*Der Begriff « Menschensohn » und die Methode der Erforschung messianischer Prototypen*, in « *Kairos* » XIII 1971, p. 13).

(22) Cfr. M. HENGEL, *Was Jesus Revolutionär?*, Calwer Hefte, Stuttgart 1970, p. 7.

(23) J. CARMICHAEL, *The Death of Jesus*, Londra 1962, tr. it. Roma 1971. Questo libro ha avuto recentemente un valzer di traduzioni e recensioni in francese e tedesco (cfr. P. TRUMMER, in « *Wort u. Wahrheit* » XXVI 1971 p. 517 e E. TROCMÉ in *RHPH*. 44, 1964, pp. 245-251) e sta alla base del recentissimo pamphlet antiromano di R. AUGSTEIN *Jesus der Menschensohn*, Hamburg 1972. In linea con questi *divertissements* parascientifici segnaliamo il libro di M. CRAVERI, *La vita di Gesù*, Milano 1966, pp. 383-401, e le pagine sullo stato di F. CORDERO, *L'epistola ai Romani. Antropologia del cristianesimo paolino*, Torino 1972, pp. 288-299 e la recentissima traduzione italiana di W. REICH, *The Murder of Christ*, tr. it. Milano 1972.

(24) A.N. SHERWIN WHITE, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford 1963.

(25) Cfr. in particolare il cap. I: *The Trial of Christ in the synoptic Gospel*, pp. 24-47.

A.N. Sherwin White

una soluzione, che rivela un primo spostamento critico in favore della storicità dei racconti evangelici.

E. Dabrowski

La più grave osservazione che si può muovere a Lietzmann è che il Sinedrio non aveva giurisdizione capitale, in quanto Gerusalemme non era una « città-libera » con giurisdizione autonoma. Il Lietzmann appoggia, dice Sherwin White, la propria tesi su Juster, il quale però presenta come prove solo l'esecuzione di Stefano negli *Atti*, quella di Giacomo nelle *Antiquitates* di Giuseppe Flavio e il divieto di oltrepassare il recinto del tempio per i pagani. Ma proprio il racconto di quei fatti dimostra quanto essi siano stati eccezionali, in partenza non autorizzati da Roma (26). Sherwin White concentra la propria attenzione su un altro episodio impugnato dalla critica posteriore: l'invio di Gesù a Erode. Secondo l'autore qui ci troviamo davanti allo stesso caso di Paolo inviato da Lisia al procuratore Felice (*Atti* 23, 25): il problema cioè se a quei tempi si considerasse competente il *forum delicti* o il *forum domicilii*. Secondo il Mommsen, si sarebbe osservato in un primo tempo il *forum domicilii*, più tardi il *forum delicti*. Ma una lettura dei testi citati dal Mommsen dimostra che « le affermazioni generali dei giuristi dei primi anni del terzo secolo sostengono in modo abbastanza chiaro il principio del *forum delicti* » (27). Sembra, allora, che Erode il Grande avesse il privilegio di ottenere l'estradizione dei malfattori sfuggiti dal suo regno verso altre regioni dell'impero, ed è forse un residuo di questo privilegio il fatto che Pilato mandi Gesù da Erode.

Prima di affrontare la critica radicale di Josef Blinzler alla tesi della non-storicità del processo davanti al Sinedrio sarà bene segnalare l'apporto, più di carattere metodologico che contenuti-

stico, di E. Dabrowski, che ha tastato il polso alla discussione verso la metà del decennio (28).

Il Dabrowski ha osservato come ogni discussione concernente il processo di Gesù finisce, in ultima analisi, per concentrarsi su due punti: 1) il fatto storico, 2) le sue fasi successive. Ora, affrontando il primo punto, è evidente la mutua interdipendenza degli evangelisti quanto al materiale della passione e, se si capiscono le differenze come contributi personali, dovrebbe risultare chiara la pericolosità di un metodo che sceglie uno dei vangeli come guida e ad esso aggiunge come dettagli gli altri. Oltre a ciò il Dabrowski osserva che a partire da Wellhausen, Dibelius, ecc. i racconti evangelici, seguendo il metodo della *Formgeschichte*, sono stati visti come il semplice riflesso della teologia e della vita culturale della Chiesa primitiva, senza però che si sia fatta, da parte dei medesimi cultori della *Formgeschichte*, l'operazione inversa e cioè quella di valutare l'influenza esercitata, sulle forme del culto della Chiesa, dall'insegnamento di Cristo e dagli eventi della sua vita. Sul secondo punto della sua analisi, le fasi del processo, il Dabrowski ricorda anche a questo proposito opportunamente che il problema critico vero e proprio, è l'accettazione, o corrispondentemente il rifiuto, della competenza del Sinedrio nelle esecuzio-

(26) Cfr. SHERWIN WHITE, *Roman Society*, cit., p. 41: « La soluzione più semplice è che il Sinedrio, durante il periodo procuratoriale, avesse una giurisdizione criminale limitata sia ad operazioni di polizia nell'area del Tempio che per il mantenimento della legge ebraica ».

(27) *Ibidem*, p. 30.

(28) E. DABROWSKI, *The Trial of Christ in Recent Research*, in *Studia Evangelica* (TU 102) pp. 21-27; è un saggio presentato al Congresso di Oxford del 1965.

ni capitali (29). Sarà da questa posizione che la soluzione più generale della storicità del processo davanti al Sinedrio si situerà là dove effettivamente deve essere cercata, cioè nel suo momento germinale.

Superfluo dire, aggiungeremmo noi, che questa è la strada giusta per la soluzione; il breve saggio del Dabrowski costituisce un indubbio progresso rispetto a quelle posizioni che non hanno avvertito questa esigenza di metodo, poiché esercita il sospetto sia sulle sistemazioni eccessivamente semplificatrici della *Formgeschichte*, sia sugli studi che si disperdono orizzontalmente nei particolari obliando di ricostruire la « verticale di sviluppo » del problema.

J. Blinzler

J. Blinzler (30) muove il suo attacco ai sostenitori della non-storicità del processo giudaico a Gesù su più piani. Innanzi tutto respinge le obiezioni di Lietzmann: 1) non è vero che non vi sia altro testimone del processo che Pietro; Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo erano senz'altro in grado di dare informazioni attendibili; 2) la soppressione del dibattito in *Mc.* 14, 55-65 è del tutto arbitraria, primo perché in essa è contenuto il *logion* sul Tempio che, se espunto, renderebbe incomprendibile il richiamo che di esso si fa in *Mc.* 15, 29 (31), secondo perché sopprimendo *Mc.* 14, 55-65 diventano incomprensibili i passi che si riferiscono a Pietro.

Contro Winter, Blinzler passa a valutare il tenore del dibattito davanti al Sommo Sacerdote; va osservato: primo, che il Sinedrio pronunciò una condanna formale di morte. Il termine usato da Marco (*katékrinan*), suona chiaramente come emissione di condanna e concorda con quanto dice *Mt.* 27, 3: « allorché si tradusse Gesù da Pilato, Giuda fu colto da rimorsi perché ne dedusse che il Maestro era condan-

nato (*katékrize*) »; secondo, la sentenza di morte si basava sul fatto criminoso della bestemmia anche se la pretesa bestemmia di Gesù fu vista probabilmente da Caifa nell'affermazione della dignità messianica, piuttosto che nella figliolanza divina (che come affermazione di figliolanza naturale difficilmente poteva essere concepibile per Caifa); terzo, il dibattimento dinanzi al Sinedrio costituì un procedimento giudiziario legato al diritto sadduceo, che a sua volta riprendeva le disposizioni dell'A.T.; le violazioni della *Mischna* rilevate dal Loshe avrebbero valore se la legge rabbinico-farisaica fosse stata in vigore anche al tempo di Gesù (in realtà il codice penale mischnaico è del II sec. d.C.); quarto, la sessione al mattino di *Mc.* 15, 1, non è un inutile doppione di quella notturna, ma si tratta della stessa protrattasi sino al mattino spezzata in Marco dall'inserimento del racconto di Pietro.

Sul tema decisivo della competenza del Sinedrio ad eseguire sentenze di morte (lo *ius gladii*) il Blinzler si esprime negativamente; esaminando criticamente la silloge di tesi a favore, giunge alla conclusione che gli ebrei potevano emettere sentenze capitali ma non eseguirle perché: 1) non v'è nessuna ragione di dubitare della notizia di *Sanh.* I, 1 (32);

(29) Cfr. E. DABROWSKI, *The Trial*, cit., p. 26: « Si può dire senza difficoltà che la ricostruzione storica degli atti di questo processo dipende dal chiarimento di questa questione ».

(30) J. BLINZLER, *Der Prozess Jesu*, Regensburg 1960 tr. it. Brescia 1966. La traduzione italiana di quest'opera è stata aggiornata dall'autore. La quarta edizione tedesca (Regensburg 1969) non apporta modifiche rilevanti per questa rassegna.

(31) IDEM, *Der Prozess*, tr. it., pp. 144-150. Si confronti questa affermazione con quella precedente di LOHSE a p. 112 di questo testo.

(32) M. SANHEDRIN I, 1 (ed. Bonsirven, cit., p. 503): « Viene insegnato: 40

2) l'esecuzione della figlia del sacerdote, ricordata in *Sanh.* VII, 2, avvenne perché si verificò negli anni 41-44 d.C. al tempo di Agrippa I che possedeva, in assenza del procuratore romano, una giurisdizione illimitata; 3) la iscrizione del Tempio rappresenta chiaramente una eccezione che conferma la regola; 4) per quanto riguarda la morte di Giacomo, si tratta di una trasgressione compiuta dal Sommo Sacerdote Anna II, dopo la morte di Festo, che approfittò della vacanza dell'ufficio per far giudicare e lapidare « il fratello del Signore », suscitando le ire del nuovo procuratore Albino che costrinse il re Agrippa II a deporlo; 5) il caso del profeta di malaugurio Jesus ben Ananias la cui storia ricalca perfettamente il processo di Gesù; 6) l'episodio di *Atti* 25, 9, dove Festo, pur volendo fare un piacere agli ebrei, non dispone la traduzione dell'accusato, ma lascia decidere a lui. Le parole « dinanzi a me » indicano che o si pensava ad un tribunale romano o che il Sinedrio, persino nell'istruttoria di un processo penale (per cui gli era riservato un privilegio del tutto eccezionale) non poteva procedere senza il giudice romano; 7) il passo di Meg. Taanit 6: « Al 17 del mese di Elul i romani lasciarono Gerusalemme... Al 22 del mese si ricominciò ad uccidere i malfattori » che è una formidabile obiezione all'opinione di Juster dei pieni poteri del Sinedrio; 8) la testimonianza di *Gv.* 18, 31b è valida perché l'obiezione dell'inverosimiglianza che siano gli ebrei a ricordare il diritto di Pilato non tiene conto che ci si trova di fronte ad un gioco di astuzia (33); 9) la morte di Stefano di *Atti* 7, 54-60, nonostante un procedimento giudiziario regolare fosse in corso, fu in realtà un linciaggio compiuto dagli ebrei presenti al processo, prima che la sentenza venisse pronunciata (34).

Le posizioni successive alla grande opera di Blinzler non sempre ne accolgono le conclusioni; scompare per lo più l'esegesi diretta dei testi. In questa prospettiva l'interesse preminente è dato dalla pertinenza e produttività, in ordine alla tesi presupposta, di questo o di quel passo dei racconti evangelici; i passi che non si conformano rimangono fatalmente preteribili. Tra gli

anni prima della rovina del Tempio furono tolti (agli ebrei) i giudizi alla pena capitale ». Contro WINTER che spiega questa dichiarazione dicendo che si tratta di un'invenzione apologetica degli ebrei in risposta al rimprovero mosso dai cristiani, il BLINZLER osserva che tali scrupoli sono del tutto assenti in altri testi, come la cosiddetta *Baraita* in M. SANH. 43 a, dove il supplizio di Gesù viene addirittura presentato come opera esclusiva degli ebrei (cfr. J. BLINZLER, *op. cit.*, p. 205).

(33) J. BLINZLER, *Der Prozess*, cit., pp. 246-247: « Il procuratore pensa (o finge di pensare) che non si tratti di delitto passibile di morte, ed incita gli ebrei quindi, a giudicare l'accusato secondo la loro propria legge... Così i sinedriti sono costretti a scoprire le carte: essi vogliono giustiziare Gesù... ».

(34) IDEM, *Der Prozess*, cit., p. 213. Accettano sostanzialmente le conclusioni di BLINZLER sia M. SORDI, *Il cristianesimo e Roma*, Bologna 1965, pp. 19 ss. (che rileva come il Vangelo di Giovanni, composto in un'epoca che ha già conosciuto le persecuzioni da parte dello stato romano, non rivela alcuna traccia di ostilità verso le autorità romane, quando invece atteggiamenti prudenziali non si giustificavano più) sia S.A. FUSCO, *Il dramma del Golgota nei suoi aspetti processuali*, in « Rassegna Pugliese », VII (1972) estr. che accetta l'ipotesi che il Sinedrio fece un vero e proprio processo e non fu semplicemente incaricato dell'istruttoria. Cfr. a p. 8: « Perché dunque l'insistenza sulla bestemmia che poi incontestabilmente vien meno di fronte a Pilato, se non perché quello è l'unico reato in forza del quale, secondo la legge, il Sinedrio è competente a giudicare? ». La Sordi ha successivamente difeso la giustezza di alcune sue osservazioni in un altro scritto: M. SORDI, *Aspetti romani dei processi di Gesù e Stefano*, in « Rivista di filologia e di istruzione classica », XCVIII, (1970) pp. 35 ss.

H.H. Cohn

A. Bajsic

autori che si muovono in senso critico nei confronti di Blinzler, va ricordato Alois Bajsic (35), la cui tesi di fondo viene ripresa da C. Soltero (36).

Per A. Bajsic non esiste una terza parte del processo, dopo l'interrogatorio e dopo la proposta dell'amnistia. Esistono dei buoni motivi per dubitare della storicità della condanna pronunciata da Pilato sul tribunale (*beta*); con il rilascio di Barabba la sorte di Gesù è già segnata, e la terza parte del processo (la contrapposizione popolo-Pilato) è tesa a scagionare i romani (37). In realtà, dice il Bajsic le cose andarono diversamente: Gesù è consegnato come reo di delitti politici, ma l'inchiesta lo dimostra innocente; poiché è galileo, Pilato, per non urtarne la suscettibilità, lo manda da Erode. Mentre Gesù è da Erode arriva una delegazione a chiedere la liberazione di Barabba. Pilato, allora, riunisce tutti in *negotium amnistiae* preferendo esporre un innocente al rischio della morte piuttosto che liberare Barabba e pone il popolo di fronte alla responsabilità di chiedere la morte di Gesù. Le prove di questo cinismo sono: *primo*, le notizie di varie fonti che ci descrivono Pilato come uomo durissimo e per nulla disposto a cedere; *secondo*, la presentazione di Gesù con il titolo di « re dei giudei », tesa a farne una figura patriottica e politica per invogliare la folla a chiederne la liberazione; *terzo*, le parole della moglie di Pilato, che sono appunto un invito a non immischiare un innocente in tutte queste macchinazioni; *quarto*, le parole stesse di Gesù in *Gv.* 19, 11 « non avresti potere... se non ti fosse dato dall'alto », che indicano come sono molte le forze che, impotenti singolarmente (sinedriti, Pilato, i partigiani di Barabba, la folla) messe insieme, conducono Gesù alla morte (38).

Con H. H. Cohn (39) il tema specifico del processo risente ormai l'influsso latente delle opere di Brandon. Per Cohn come documenti sul processo abbiamo solo i vangeli che furono scritti per essere diffusi nell'impero romano negli anni in cui il cristianesimo era perseguitato e che avevano il fine di tranquillizzare l'autorità. Gesù fu condannato da Pilato e la questione della competenza del Sinedrio è irrilevante; Cohn riassume acriticamente tutti gli elementi a carico degli ebrei e conclude « che gli ebrei non potevano aver preso una parte attiva nel processo davanti a Pilato ». L'interesse della posizione del Cohn però, è costituito dal totale rovesciamento della tesi tradizionale: la polizia giudaica del Sinedrio ha ottenuto dai romani di tenere prigioniero Gesù sino al processo, e per motivi politici (cancellare le accuse che il popolo lanciava contro di esso di atteggiamento pro-romano) si tenta di salvarlo. Il Sinedrio è convocato per tastare la consistenza delle prove che l'indomani potranno essere portate a Pilato. In questa prospettiva prendono altra luce alcuni noti episodi: il Sommo Sacerdote si strappa le vesti vista l'inutilità degli sforzi compiuti per salvare Gesù; lo schiaffo è

(35) A. BAJSIC, *Pilatus, Jesus und Barabbas*, in « Biblica » 48 (1967) pp. 7-29.

(36) C. SOLTERO, *Pilatus, Jesus und Barabbas*, in « Verbum Domini » 45 (1967) pp. 326-330.

(37) A. BAJSIC, *Pilatus*, cit., p. 14: « Crediamo perciò, riassumendo, di poter dire che a partire dal racconto evangelico non è mai esistita una vera e propria terza parte del processo di Gesù. Con il rilascio di Barabba fu, così sembra, ormai segnato anche il destino di Gesù ».

(38) IDEM, *Pilatus*, cit., pp. 20-29. Quest'ultimo giudizio ha trovato una eco favorevole presso J. DUNCAN M. DERRIET, *Law in the New Testament*, Londra 1970, p. 429.

(39) H.H. COHN; *Reflections on the Trial and Death of Jesus*, in « Israel Law Review », 2 (1967), pp. 332-379.

il culmine dell'aspirazione provocata da un uomo che non voleva recedere dalla sua decisione, e così via. L'autore scopre ingenuamente il proprio presupposto alla fine: « i fatti (o la maggior parte dei fatti) emergenti dai vangeli sono compatibili con l'innocenza degli ebrei non meno, anzi molto di più, che con la loro colpevolezza » (40).

K.H. Rengstorf

Per finire, sempre sulla linea della dichiarazione di innocenza degli ebrei, ricordiamo le quattro tesi di Karl Heinrich Rengstorf (41). In primo luogo: nessuno dei racconti evangelici contiene una indicazione secondo la quale l'interrogatorio davanti al Sinedrio è stato condotto scorrettamente. In secondo luogo: Gesù era stato ritenuto un tipo pericoloso (i motivi non interessano qui) e il Sinedrio, secondo il suo diritto, volle vederlo chiaro. In terzo luogo: Gesù non ritrattò dinanzi a Pilato la dichiarazione di messianità espressa davanti al Sinedrio, dichiarazione che Pilato interpretò in quel senso politico in cui era competente; quando invece di ben altra cosa si era trattato davanti al Sinedrio. In quarto luogo: poiché la coscienza della propria messianità accompagnò Gesù sin dai primi momenti della sua vita pubblica, al processo fu una circostanza aggravante il fatto che egli non avesse mai chiarito la sua concezione della messianità, termine che nel senso corrente aveva sempre avuto un significato essenzialmente politico. A soste-

gno di queste tesi Rengstorf esamina alcuni punti del Nuovo Testamento, di cui rifiuta la storicità e su cui sarà necessario ritornare alla fine di questa rassegna; sono il passo di Paolo in 1 Tess. 2, 15 (42) e il passo di Matteo, Mt. 27, 25 (43); tutti luoghi, questi, in cui i giudei sono presentati come i colpevoli *coscienti* della morte di Gesù.

(40) IDEM, *Reflections*, cit., p. 379. Secondo il COHN l'eco del tentativo ebraico di salvare Gesù si trova nella *Baraita*, precedentemente citata, della *Mischna Sanhedrin* 43 a (ed. Bonsirven, cit., p. 509): « Quaranta giorni prima l'araldo aveva gridato: costui va alla lapidazione perché ha praticato la magia e ha traviato Israele conducendolo all'apostasia; se qualcuno ha da dire qualcosa in suo favore venga e lo dica ». Ma va osservato che il testo prende il suo significato da quello che segue: « Ma dal momento che nessuno presentò qualcosa in suo favore, egli fu appeso alla vigilia di Pasqua ». Il COHN rifiuta questo ed altri passi della *Mischna* solo invocando un intervento censorio della Chiesa nel *Talmud* (!).

(41) K.H. RENGSTORF, *Das Neue Testament und die Nachapostolische Kirche*, in « Kirche und Synagoge », Stuttgart 1968, pp. 23-83.

(42) Cfr. K.H. RENGSTORF, *Das Neue Testament*, cit., p. 27: « Risulta indiscutibile il fatto che qui ci troviamo di fronte ad una espressione che sotto molti aspetti si richiama ad una polemica anti giuridica contemporanea [del tempo della comunità cioè] ». Per questo problema cfr. più avanti la nota 102.

(43) Secondo il RENGSTORF questi versetti furono usati dai teologi solo a partire dal IV sec. « per giustificare la repressione degli ebrei » e non rappresentano « una dichiarazione avente le sue origini in quell'istante [del processo] » (RENGSTORF, cit., p. 33); ma cfr. più avanti la nota n. 108.

sler, che, sulla base della versione paleoslava del *Bellum Ju-*

(44) S. REIMARUS, *Vom Zwecke Jesu und seine Junger*, Braunschweig 1778, edito da Lessing.

(45) K. KAUTSKY, *Der Ursprung des Christentums*, Stuttgart 1926.

*daicum* di Giuseppe Flavio, delle *Toledot* ebraiche su Gesù, più altri documenti abbastanza oscuri, arrivò al risultato di fare di Gesù un agitatore politico condannato a morte dai romani (46). Nella sua ricostruzione prendono spazio tutti gli argomenti che, a distanza di quarant'anni, hanno risvegliato la corrente di interesse alla base della « teologia della rivoluzione ».

Nonostante il durissimo giudizio sul suo libro di Martin Debelius, « *kombinatorische Magie* » (47), l'Eisler ha convinto il Brandon a proseguire nella direzione.

Le tesi del Brandon si sviluppano in tre fasi successive ad ognuna delle quali è dedicata un'opera: la caduta di Gerusalemme (48), il rapporto tra Gesù e il movimento zelota (49), il processo (50).

S.G.F. Brandon

Per Brandon la caduta di Gerusalemme è un fatto di importanza chiave (51). Si potrebbe formulare l'ipotesi, egli dice, che la comunità giudeo-cristiana che vi abitava sparì perché combatté con gli zeloti contro i romani. Nell'opera dedicata all'argomento il Brandon è partito osservando l'assenza di notizie, dopo il 70, che riguardino quella che in fondo era la Chiesa Madre della cristianità; l'unica che rimane si trova in Eusebio e viene ripresa da Epifanio, e cioè quella della fuga di questa comunità nella Transgiordania, a Pella (52).

Ora, osserva il Brandon, è difficile collocare la fuga a Pella prima della spedizione di Cestio Gallo avvenuta nel 66 d.C., perché o questi giudeo-cristiani si trovavano a Pella quando gli zeloti l'attaccano per contraccambiare il massacro compiuto dai pagani contro gli ebrei a Cesarea, e allora difficilmente sarebbero sfuggiti alla vendetta dei loro compatrioti, oppure vi si trovarono dopo e allora non si vede come sarebbero scampati alla reazione pagana che li avrebbe ac-

comunati agli altri ebrei; ancor più difficile collocare questa fuga prima della campagna di Vespasiano nella primavera del 67, dopo la disfatta di Cestio Gallo: come avrebbero potuto attraversare un paese in armi ed esaltato dalla vittoria su Cestio, oppure come si sarebbero salvati quando nel 68 Vespasiano soggiogò la Perea, dal momento che « non è probabile che i legionari o i loro alleati abbiano fatto distinzioni tra ebrei ortodossi ed ebrei cristiani »? Sulla base di questi fatti e sia dal confronto tra la « Piccola Apocalisse » (*Little Apocalypse*) di Marco e il corrispondente di Matteo, che dalla possibile interpretazione di alcuni passi dell'Apocalisse di Giovanni, il Brandon pensa di poter concludere che ragioni psicologiche spinsero i giudeo-cristiani a fare causa comune con i loro compatrioti. In seguito, la memoria di quei fatti venne consciamente oscurata ed il destino che essi subirono fu considerato la punizione divina della loro ostinazione.

Unitamente a questa tesi, il Brandon ha iniziato la svalutazione del vangelo di Marco, da lui interpretato come esponente della reazione cristiano-gentile alla lotta ingaggiata contro Paolo dalla comunità giudeo-cristiana. Marco, secondo Brandon, tratteggia, in ragione di questo proposito, il giudaismo in modo del tutto negativo. Da qui la cecità dei capi ebraici che culmina in Mc. 12, 35-37 (il rifiuto della dottrina

(46) R. EISLER, *Jesus basileus ou basileusas*, Heidelberg, vol. I 1929; vol. II, 1930.

(47) Cit. in M. HENGEL, *Was Jesus revolutionär?* cit., p. 7.

(48) S.G.F. BRANDON, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, Londra 1951.

(49) IDEM, *Jesus and the Zealots*, Manchester 1967.

(50) IDEM, *The Trial of Jesus of Nazareth*, Londra 1968.

(51) IDEM, *Jesus*, cit., p. 15.

(52) IDEM, *The Fall*, cit., pp. 168-169.

seconda fase: la partecipazione di Gesù al movimento zelota

Bisogna innanzitutto ricordare che la tesi che fa di Gesù un rivoluzionario non è nuova: già Reimarus (44) nel XVIII sec. e Kautsky (45) nel XIX sec. avevano fatto di Gesù un ribelle politico. L'opera comunque che dette il via fu quella di R. Ei-

della discendenza davidica del Messia) e in *Mc.* 12, 13-17 (l'episodio del tributo, che implica la condanna del nazionalismo giudaico) (53); tutti gli altri passi contro il giudaismo prendono luce da questi due: le trame contro Gesù, il processo di fronte a Pilato, la parabola del seminatore ecc.

Questa reazione cristiano-gentile è interpretata da Brandon come conseguente allo sforzo compiuto dalla Chiesa di Gerusalemme di ristabilire la propria autorità dopo l'arresto di Paolo nel 55. Da ultimo il Brandon sostiene che Luca scrive dopo Marco, e rappresenta perciò un processo di riabilitazione di Paolo, in senso anti giudeo-cristiano, molto avanzato (54). Fin qui il plesso di tesi proprie al tema della caduta di Gerusalemme. In nuce però vi sono già presenti tutti gli elementi per la ripresa della tesi dell'Eisler del Gesù agitatore politico: la pena di morte della crocefissione, la resistenza armata nel Getsemani, a cui il Brandon aggiunge l'entrata trionfale in Gerusalemme, la cacciata dei mercanti dal Tempio, la sommossa di Barabba e la sua cattura (55).

Sarà opportuno, prima di riprendere l'esame del secondo studio di Brandon, intervallare il resoconto con una discussione preliminare sulla identità degli zeloti. Una buona piattaforma può essere rappresentata dai saggi di Blinzler, Hengel, Daniel e Baumbach. Chi sono gli zeloti? Che rapporti hanno con le altre sette e gruppi politici dell'età di Gesù?

#### J. Blinzler

Blinzler (56) critica la tesi di Kirsopp Lake (57) secondo la quale Giuseppe Flavio comincia a parlare degli zeloti nel suo *Bellum Judaicum* solo a partire dall'anno 66. Nel suo carattere fondamentale la rivolta zelota corrisponde a quella iniziata da Giuda il Galileo, nel 6 d.C., insieme al fariseo Saddok contro

i romani, dopo la deposizione di Archelao (58).

(53) IDEM, *The Fall*, cit., p. 191. L'autore distingue a proposito di *Mc.* 12, 13-17 quella che fu l'intenzione di Marco nell'inserire quei versetti, da quella di Gesù nel dire « Rendete a Cesare... », frase che il Brandon ritiene autentica. L'intenzione di Marco fu quella che ci si aspetterebbe da un autore che « si sforzava di venire incontro alla situazione che era emersa in molte comunità cristiane fuori dalla Palestina in conseguenza della guerra giudaica contro Roma », e che perciò fa condannare da Gesù ogni tentativo zelota. L'intenzione di Gesù, invece, secondo il Brandon che qui segue il Bultmann, è da intendersi proprio nella linea zelota: come ebreo devoto Gesù non doveva avere dubbi su quelle che erano le cose di Dio e reciprocamente su quelle che non erano le cose di Cesare, tra quest'ultime in modo eminente doveva esserci la terra di Israele. Ragion per cui il « rendete a Dio... » doveva comportare nel pensiero di Gesù l'affermazione, tipicamente zelota di « non tollerare padroni mortali avendo Dio come signore » (cfr. BRANDON, *Jesus*, cit., pp. 346-347) la frase è attribuita a Giuda il Galileo da Giuseppe Flavio in *Bell. Jud.* II, 118).

(54) Cfr. S.G.F. BRANDON, *The Fall*, cit., p. 212: « A Luca l'evento di quel momento, in se stesso, [la distruzione di Gerusalemme] appare come un *fait accompli* che può essere considerato accademicamente come prova della giustizia divina... Quando egli scriveva... l'atmosfera era favorevole alla audace rappresentazione di Paolo come l'apostolo della cristianità, *par excellence* ».

(55) Cfr. S.G.F. BRANDON, *The Fall*, cit., pp. 103-105. L'importanza della fine di Gerusalemme per la storia del Nuovo Testamento, in appoggio alla tesi di Brandon, è stata sostenuta anche da L. GASTON, *No stone on another. Studies in the significance of the fall of Jerusalem in the synoptic Gospels*, Leiden 1970. Riferimenti polemici si trovano in DERRET (*Law in the New Testament*, cit., p. 391) e J.E. ALLEN (*Why Pilate? in The Trial of Jesus*, cit., p. 83) dove la fuga a Pella non viene destituita di storicità e si accusa il Brandon di portare l'*argumentum ex silentio* agli estremi.

(56) J. BLINZLER, *Simon der Apostel, Simon der Herrenbruder und Bischof Symeon von Jerusalem*, in « Passauer Studien » 1955, pp. 25-55.

(57) K. LAKE in « *HarThR* » 10 (1917), cfr. più avanti p. 128.

(58) J. BLINZLER, *Simon der Apostel*, cit., p. 32.

#### C. Daniel

Secondo il Blinzler l'uso del nome solo in quel momento dell'opera di Giuseppe è determinato dal fatto che solo in quel momento ne parla esplicitamente. Il nome di *zelotés* attribuito a Simone, uno dei dodici apostoli, sta ad indicare « colui che è stato zelota » e serve inoltre con ciò a distinguere la persona che lo porta dal principe degli apostoli. Blinzler rifiuta anche l'interpretazione dell'Eisler del soprannome di Barjona come « zelota radicale » ma riconosce che alcune fasi del processo di Gesù diventano comprensibili solo se si tiene conto della forte caratterizzazione zelota del movimento popolare: per esempio il tradimento di Giuda, la rivendicazione del titolo messianico considerata come bestemmia, la trasformazione del processo da religioso a politico; la scelta che il popolo fa di Barabba, ecc. Un'altra presa di posizione sulla presenza del problema zelota negli scritti del N.T. è rappresentata dal saggio di Daniel (59) che vuole dimostrare come sia gli zeloti che i sicari e gli esseni siano menzionati in essi per paronimia (usando cioè parole che assomigliano esternamente alle denominazioni delle tre sette) (60). Sui motivi di questa menzione per paronimia il Daniel avanza due ipotesi: *primo*, che è comprensibile che testi giudaico-cristiani evitino di ricordare sette a loro odiose con nomi di per sé laudativi [*essaioi* = *pii*; *zelotai* = *zelanti* verso Dio]; e come usavano fare i profeti, abbiamo usato giochi di parole che avevano i tratti di nomi di persona per attirare l'attenzione sui loro misfatti o crimini; *secondo*, che intendessero mantenere il segreto su sette che segrete volevano restare (61).

#### M. Hengel

Martin Hengel (62) nella sua poderosa opera sugli zeloti ha tracciato una mappa delle possibili obiezioni al pan-zelotismo di Brandon. L'opera, per ragioni

cronologiche, non può tenere conto dei successivi interventi di Brandon, pur tuttavia nel capitolo che lo studioso dedica al problema del rapporto tra Gesù e gli zeloti sono presenti molti dei temi successivi.

Hengel rileva prima di tutto, al pari di Blinzler e Daniel, la presenza nei vangeli di alcune tracce dell'attività della quarta setta fondata da Giuda il Galileo (gli zeloti); ma dalla presenza tra gli apostoli di un « Simone il zelota » non si può dedurre nulla di più del fatto che gli zeloti erano attivi anche in Galilea, né da *Lc.* 13, 1, là dove si parla del « sangue di alcuni galilei che Pilato aveva mischiato con i loro sacrifici », si può assolutamente dedurre che questi galilei erano zeloti.

Anche il *logion* ultradiscusso di *Mt.* 11, 12 (= *Lc.* 16, 6) sui violenti che rapiscono il regno dei cieli non può essere riferito agli zeloti. Hengel accetta l'interpretazione demonologica di Betz (63) i violenti (*biastai*) di *Mt.* 11, 12 sono tanto le potenze spirituali nemiche quanto i potenti terreni, dietro entrambi i quali sta Belial. I versetti di *Gv.* 10, 1-8 in cui più volte si fa riferimento ai ladri (*lestai*) non con-

(59) C. DANIEL, *Esséniens, zélotes et sicaires et leur mention par paronymie dans le N.T.*, in « Numen » 13 (1966) pp. 88-115.

(60) IDEM, *Esséniens*, cit., per gli zeloti la menzione si troverebbe in *Mt.* 10,4; *Mc.* 2,19; *Lc.* 6,15; *Atti* 1,13 (*Simon o Kananaïos*); (*Simona ton Zelotén*); la radice ebraica *qan*=zelo si troverebbe anche in *Mt.* 11,7c; per i sicari la menzione si troverebbe in *Gv.* 1,5-51 « ti ho visto sotto il fico (*sikén*) »; per gli esseni il riferimento si troverebbe nel testo aramaico (!) di *Mt.* 7, 16 e di *Mt.* 12,20.

(61) Le tesi di Daniel sono in parte appoggiate da BRANDON (Cfr. *Jesus*, cit., p. 384).

(62) M. HENGEL, *Die Zeloten. Untersuchung zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Erodes I bis 70 n. Chr.*, Leiden 1961.

(63) O. BETZ, « *Jesu Heiliger Krieg* », in « Nov. Test. » 2 (1958) p. 125 ss.

sentono l'ipotesi che Gesù parli degli zeloti, in quanto, secondo Hengel, egli non prende mai apertamente posizione verso di loro, così pure come verso gli esseni (64). Infine il riferimento di Mc. 14, 48 (*hós epí lestén*) « come per un brigante » potrebbe anche significare « come uno zelota » (65), ma è appunto perciò chiaramente polemico: al contrario dei movimenti sotterranei di rivolta Gesù non aveva mai rifiutato di parlare e di predicare la sua dottrina in pubblico. Lo Hengel, infine, conclude richiamando espressamente con un secco giudizio negativo la tesi del Gesù rivoluzionario: « la tesi che Gesù e i suoi discepoli siano vicini allo zelotismo, tesi ripresa sempre di nuovo a partire da S. Reimarus e di recente da R. Eister e da S.G.F. Brandon, non è sostenibile » (66). Varrà la pena di segnalare, a questo punto, due cose: in primo luogo che l'opera dello Hengel non tratta *ex professo* l'interpretazione di Brandon (questo verrà fatto in uno studio successivo); in secondo luogo che Hengel ritiene comunque scontato che, per quanto avesse poco a che spartire con Gesù, gli zeloti fossero attivi durante gli anni della sua vita pubblica. È proprio esaminando criticamente questo presupposto (che a livello storico si configura nel rifiuto della distinzione tra zeloti e sicari) che G. Baumbach e, in prosieguo di tempo e con la massima radicalità, M. Smith affronteranno il problema cruciale della data di nascita del movimento.

G. Baumbach

G. Baumbach (67) è stato il primo a stendere un completo identikit degli zeloti distinti dai sicarii (da *sica* = coltello). Partendo dalle fonti in nostro possesso (68) il Baumbach passa ad esaminare un passo di Giuseppe Flavio (*Bell. Jud. II*, 409) dove si racconta che « nello stesso tempo [siamo nel 66] il capo del-

la guardia del Tempio, Eleazaro, figlio del Sommo Sacerdote Ananus, arringò i sacerdoti a non accettare più doni o offerte dai non-ebrei »; a questo punto Giuseppe aggiunge una frase significativa « questo fu l'inizio della guerra contro i romani ». Questo vuol dire, secondo il Baumbach, che alla causa remota della guerra, l'inimicizia tra i giu-

(64) A proposito del silenzio di Gesù, lo HENGEL osserva: « Forse ci troviamo di fronte ad una regola del gioco nella polemica, spesso riscontrabile nel giudaismo, che vieta di fare apertamente il nome dell'avversario » (p. 346). Il BRANDON interpreta in un modo diverso questo silenzio cfr. più avanti a p. 125 di questa rassegna.

(65) Cfr. M. HENGEL, *Die Zeloten*, cit., p. 346. Che nell'uso linguistico di Giuseppe e del Nuovo Testamento *lestés* piuttosto che non *zelotés* indicasse il ribelle all'autorità romana, avanzano sia K.H. RENGSTORF *lestés*, (in *TWNT IV* 1942, p. 267; tr. it. Brescia 1970, pp. 711-712) che K. SCHUBERT (recensione a *The Trial of Jesus of Nazareth* di Brandon in « *Kairos* », 14 (1972), p. 73.).

(66) Cfr. M. HENGEL, *Die Zeloten*, cit., p. 345 (in nota). Del tutto negativa alla « *Zelotenfrage* » è anche la risposta di J.B. BAUER, *Die Zeit Jesu. Herrscher Sekten und Parteien*, Stuttgart 1969, p. 29 ss.

(67) G. BAUMBACH, *Zeloten und Sikarier*, in « *ThLZ* », 90 (1965) pp. 727-740. BAUMBACH ha fatto confluire questo e altri suoi studi nel recentissimo: *Jesu von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung*, Berlino 1971.

(68) Sono tre le fonti che ci parlano espressamente degli zeloti. La prima è il *Bell. Jud. II*, 118 che li distingue nettamente dagli altri movimenti ebraici e ritiene la setta fondata da Giuda il Galileo: una *hairesis* a parte « in nulla simile alle altre ». La seconda è *Antiquitates XVIII*, 4,9-23 che dice che la setta fu fondata da Giuda il Galileo una *hairesis* a parte dok, e dunque dipendente dai farisei. La terza è di Ippolito che fa degli zeloti un movimento proveniente dagli esseni. Il Baumbach osserva che secondo le stesse fonti v'è discordanza: secondo la prima il movimento si era diviso in zeloti e sicari; la seconda parla solo di sicari e rifiuta il termine di zeloti. La terza parla di una equiparazione espressa da alcuni tra zeloti e sicari (cfr. IPPOLITO, *Refutatio*, IX, 23 ss.).

dei e gli elleni, qui si è aggiunta un'altra causa che è in rapporto con l'insorgere di un gruppo distinto dai sicari della Galilea che si battevano esclusivamente per un programma politico. Questo nuovo partito aveva carattere religioso e si batteva per la purezza del culto del Tempio di Gerusalemme, richiamandosi all'esempio dei Maccabei. Se questo partito è, come crede il Baumbach, quello specifico degli zeloti un altro passo di Giuseppe Flavio è meritevole di attenzione: *Bell. Jud. II*, 443-444. Contro Hengel, questo passo, che parla di Eleazaro e dei suoi che aggrediscono in Gerusalemme Menahem « e la sua banda armata » (69), comporta una volta di più che sino all'anno 66, e dunque per tutto il tempo della vita di Gesù, non si può parlare di zeloti e cioè del partito sacerdotale (a cui il Brandon collegherà Gesù), ma solo dei sicari (70). Saranno loro poi, aggiunge il Baumbach, che dopo la morte di Menahem raggiungeranno Masada e vi continueranno la resistenza sino al 73. Un ultimo punto di particolare interesse per la collocazione storica degli zeloti, viene segnalato dal Baumbach nel rapporto sul piano storico e dottrinale che questi avevano con gli esseni, in modo particolare con quella quarta fase della comunità essena che coincide con la lotta antiromana (71).

S.G.F. Brandon

La risposta di Brandon ai problemi sopra dibattuti è stranamente parziale, per quanto abizza assunto il tono della trattazione sistematica. Né in *Jesus and the Zealots*, né nella successiva comunicazione a Oxford, dallo stesso titolo, né in *The Trial of Jesus of Nazareth* egli tiene conto delle osservazioni di Baumbach (che neppure viene citato). Suo interlocutore sembra essere soltanto lo Hengel.

Il *pivot* della argomentazione è

dato ancora dal problema dell'assenza di notizie che riguardano la Chiesa di Gerusalemme dopo il 70 (72). Questa assenza di documentazione induce il Brandon ad assumere un atteggiamento radicalmente critico verso i racconti evangelici. Solo nei confronti di Marco, Brandon mostra una particolare attenzione. Da una parte egli è convinto della priorità di Marco sugli altri vangeli, dall'altra lo assume come vangelo scritto « ai romani » (73). Qua-

(69) *Kai tus zelotás énoplus* vuole significare per Baumbach solo i *supporters*, o i *bewaffnete Anhänger* (così anche il Thackeray: « *armed fanatics* ») contro Hengel dove il termine « *speziel als Parteiname gebraucht wird* » (cfr. Baumbach, cit., p. 733).

(70) Contro l'Hengel, Baumbach osserva anche che: (1) Menahem è detto figlio o nipote di Giuda il fondatore dei sicari; (2) non si può, come fa Hengel, costruire una conclusione da un solo passo, cioè questo; (3) Menahem era stato poco prima a Masada, la Gerusalemme dei sicari; (4) Hengel stesso attribuisce a Menahem l'ingresso in Gerusalemme come « *Eingreifen der Kampfgeübten Sikarier* ».

(71) Cfr. G. BAUMBACH, *Zeloten*, cit., p. 738: « L'accentuazione unilaterale dell'escatologia immanente (escatologia orientata in senso intramondano e sadokidico) da parte del partito sacerdotale condusse ad un incontro di zeloti ed esseni e ad una medesima comprensione escatologica della guerra contro i romani ». Da qui necessariamente il Baumbach accetta il valore della testimonianza di Ippolito (cfr. per l'intera questione: BAUMBACH, cit., p. 738; L. MORALDI, *Introduzione a I manoscritti di Qumran*, Torino 1971, pp. 66-67; W.H.C. FRENCH, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford 1965, p. 375; E. SAMEK LODOVICI rec. a L. Morandi, in « *Studi Cattolici* », 16 (1972) pp. 138-140; *sed contra*: M. HENGEL, *Die Zeloten*, cit., pp. 73-74; IDEM, *War Jesus*, cit. pp. 31-32).

(72) S.G.F. BRANDON, *Jesus and the Zealots*, cit., pp. 14, 15, 148-149, 208-217, 219-220, 307-308.

(73) Cfr. il cap. V del libro, dal significativo titolo: *The markan Gospel, an apologia ad Christianos Romanos*, pp. 221-282. Secondo il Brandon i motivi che fondano il fatto che il vangelo di Marco sia associato a Roma sono: 1) un'antica tradizione; 2) i latinismi; 3) « a queste importanti

le rapporto ha Marco con la tragedia del 70? La risposta di Brandon a questo punto è molto importante: da essa dipende buona parte della sua ricostruzione. Marco è scritto *dopo* il 70, dice il Brandon (74); se non vi sono accenni espliciti alla caduta di Gerusalemme questo dipende da un nostro pregiudizio al riguardo. Se Marco è stato scritto dopo il 70, se ne comprende perfettamente il carattere di *apologia ad Romanos*, avente funzione giustificativa, agli occhi dell'autorità romana, della morte in croce di Gesù e rassicurativa, agli occhi della comunità cristiana di Roma, circa ciò che era avvenuto a Gerusalemme. Ad entrambe le parti Marco descrive gli ebrei come i soli colpevoli della morte di Gesù. Questo perché, nonostante che la verità storica sia stata diversa, bisognava, dopo la terribile guerra romano-giudaica, assicurare il potere di Roma che Gesù non era stato condannato come ribelle politico. D'altra parte, tranquillizzati i romani circa la lealtà di coloro che si richiamavano a Cristo, bisognava assicurare i cristiani di Roma che quella terribile punizione, che era caduta su Gerusalemme, non era altro che il giudizio divino per il peccato di Israele di aver ucciso il Messia (75).

ragioni... può essere aggiunta la considerazione che ciascun vangelo ebbe origine in un importante centro dell'antica cristianità e Marco è l'unico vangelo che abbia un collegamento con Roma». (BRANDON, *cit.*, pp. 221-222). A queste considerazioni va opposto, seguendo E. SCHWEITZER (*Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1967, tr. it. Brescia 1971, p. 27) che 1) l'antica tradizione in realtà risale a Clemente Alessandrino, 200 d.C., 2) i latinismi erano in uso ovunque i romani avevano esteso la loro influenza, 3) « possiamo dire solo con certezza che il vangelo fu scritto in una qualche località dell'Impero per lettori di origine pagana ».

<sup>(74)</sup> Cfr. invece E. SCHWEITZER, *Das Evangelium*, *cit.*, p. 27: « Come data la più probabile è quella degli anni 60:

infatti la distruzione di Gerusalemme dell'anno 70 non ha lasciato nessuna traccia in *Mc* ». Le prove che *Mc* sia stato scritto dopo il 70 sono per Brandon le seguenti: 1) la questione del tributo, *Mc*. 12, 13-17 (p. 224); come potevano i cristiani romani essere interessati ad una questione come il tributo? È difficile prima del 66, ma con il trionfo a Roma del 71 e con l'esposizione a Roma degli arredi del Tempio, le cose cambiano; 2) l'episodio dell'infrangersi del velo del Tempio, *Mc*. 15, 38 (pp. 227-229): Marco non sente il bisogno di spiegare, perché i cristiani romani hanno visto il velo; 3) il discorso sull'abominio della desolazione, *Mc*. 13, 14 (pp. 230-233); se l'insieme dell'espressione è preso da una apocalisse zelota o giudeo-cristiana (la famosa *Little Apocalypse*, relativa al tentativo dell'imperatore Gaio di porre la sua immagine nel Tempio nel 39-40 d.C.), a Roma poteva essere intesa solo in relazione a fatti recenti e cioè alla distruzione del Tempio e all'adorazione di Tito da parte delle coorti; si consuma nel 70 ciò che Gaio aveva tentato nel 39-40; 4) la contraddizione tra *Mc*. 13, 1-3 (non rimarrà pietra su pietra) e *Mc*. 14, 56-59 (la « falsa accusa » di predire la distruzione del Tempio); i cristiani hanno visto passare i resti del Tempio e a Marco fa comodo far pronunciare a Cristo la predizione catastrofica (pp. 235-236); 5) *Mc*. 13, 4, raccontaci quando « tutte queste cose » avverranno; i discepoli, usando il plurale non domandano più sulla fine del Tempio, considerata ormai *fait accompli*, ma su altri fatti contemporanei aventi significato escatologico e collegati alla fine del Tempio, probabilmente la situazione della Chiesa di Roma (p. 239). A queste considerazioni si può obiettare: 2) l'infrangersi del velo del Tempio deriva da una tradizione giudeo-cristiana ed è cifra della sostituzione, con la morte di Gesù, della funzione purificatrice dei peccati del Tempio (cfr. *Abot di Rabbi Natan* 4; K. SCHUBERT, *cit.*, p. 74); 3) l'esistenza della *Little Apocalypse* è più che ipotetica e *Mc*. 13, 1-37 ha una struttura unitaria (cfr. J. LAMBRECHT, *La structure de Mc. XIII*, in *De Jesus aux Evangiles, Tradition et Rédaction dans les Evangiles synoptiques*, Gembloux 1967, pp. 141-164); 5) *Mc*. 13, 30 (che concerne Gerusalemme) e *Mc*. 13, 32 (che concerne la parusia), « poiché sembra che il capitolo XIII è sostanzialmente di Marco... non è più giustificato considerarlo... come *Wanderworte* e spiegarli al di fuori del contesto del discorso » (cfr. J. LAMBRECHT, *cit.*, p. 164). Per i punti 1) e 4) vedi più avanti alle pp. 125 e 131 di questo testo.

<sup>(75)</sup> S.G.F. BRANDON, *Jesus*, *cit.*, p. 282.

In un secondo momento il Brandon osserva che nonostante il progetto di Marco di armonizzare con questo suo duplice intento il materiale di cui era in possesso, è possibile ancora rilevare, da una parte l'attività editoriale impiegata dall'evangelista per nascondere il legame di Gesù con il movimento zelota, dall'altra le connessioni esplicite, lasciate « inavvertitamente », con lo zelotismo. Sul primo punto Brandon fa osservare che: 1) *Mc*. 3, 19 maschera con « Simone il Cananeo », ciò che *Lc*. 6, 15 rende con « Simone lo Zelota »; 2) *Lc*. 22, 35-38, a differenza del corrispondente passo di Marco, ricorda la precauzione di Gesù di vedere se i suoi discepoli sono armati prima di entrare nel Getsemani (76); 3) Marco non dà alcun corrispondente di *Gv*. 6, 15 (77); 4) Marco assume sistematicamente Gesù come nemico dei giudei, mostrando chiaramente il proprio intento di scinderlo dagli zeloti.

Sul secondo punto Brandon rileva che: 1) il processo si conclude con il *titulus* della crocifissione; 2) l'entrata trionfale in Gerusalemme è descritta come l'entrata del Re messianico; 3) la cacciata dei mercanti dal Tempio costituisce un attacco alla aristocrazia sacerdotale. Secondo Brandon oltre a questo plesso di prove, vi sono dei motivi ragionevoli che ci inducono a credere che Gesù simpatizzasse per gli zeloti: 1) mentre ha condannato farisei, sadducei ed erodiani, non v'è traccia di una condanna nei loro confronti; 2) come ebreo doveva essersi familiarizzato sin dalla fanciullezza con l'ideale zelota; 3) la scelta stessa di uno zelota tra i suoi discepoli.

A questo genere di spiegazioni Brandon collega il diverso atteggiamento tenuto da Gesù verso l'autorità ebraica, da una parte, e verso l'autorità romana, dall'altra. Per quanto riguarda l'au-

torità ebraica, l'istruttoria, compiuta da essa, è probabilmente storica; il motivo del loro odio è quella cacciata dei mercanti dal Tempio che comportava gravissimi danni economici. Nei confronti dell'autorità romana invece, Gesù era meno ostile; per quanto, secondo il Brandon, le parole di Gesù sul tributo siano da intendersi nello stesso senso che ad esse poteva dare Giuda il Galileo, cioè in un senso zelota (78). Se nell'afferma-

<sup>(76)</sup> IDEM, *Jesus*, *cit.*, p. 316, 340. *Sed contra* cfr.: HENGEL, *War Jesus*, *cit.*, p. 17 e DERRÈT, *Law*, *cit.*, p. 435 (il richiamo alle spade è fatto per la difesa personale; cfr. Giuseppe Flavio, *Bell. Jud.*, II, 8, 4: anche gli esseni durante i viaggi vanno « armati a causa dei briganti »).

<sup>(77)</sup> IDEM, *Jesus*, *cit.*, p. 16. *Sed contra* cfr.: D.R. CATCHPOLE, *The Problem of the Historicity*, *cit.*, p. 52, dove l'evidenza del sottrarsi di Gesù all'entusiasmo politico (*Gv*. 6, 15c) è confermata da *Mc*. 8, 11 (cfr. E. SCHWEITZER, *Das Evangelium*, tr. it. *cit.*, p. 168; O. BETZ., *Jesu heiliger Krieg*, *cit.*, pp. 116-137; assurdo il tentativo di H. MONTEFIORE, *Revolt in the Desert?* in « NTS » 8, [1961-1962], pp. 135-141 di individuare nella storia della moltiplicazione e nel precedente contesto, elementi che fanno pensare ad un tentativo di rivolta nel deserto; cfr. A. HEISING, *Die Botschaft der Brotvermehrung*, Stuttgart 1966, tr. it. Brescia 1970, pp. 72-75).

<sup>(78)</sup> IDEM, *Jesus*, *cit.*, pp. 343-350. Il difficile problema del significato dei versetti di *Mc*. 12, 13-17 è stato oggetto delle più svariate interpretazioni; oltre quella di Brandon (cfr. la nota 53) tra le più recenti segnaliamo: O. CULLMANN, *Der Staat im N.T.*, Tübingen 1962 tr. it., Milano 1957 (date il denaro allo stato, voi stessi a Dio); L. GOPPELT, *Die Freiheit zur Kaisersteuer*, in *Ecclesia und Respublica*, Göttingen 1961 (invito a vivere escatologicamente, ma in modo tale che tuttavia si possa tornare con una nuova consapevolezza alla normale realtà dello stato); M. DIBELIUS, *Jesus*, London 1963; IDEM, *Rom und die Christen*, in *Sitz. Heid. Akad. Wiss.* 1941-1942, in *Botschaft und Geschichte* Berlino 1952 (Gesù rifiuta ironicamente di pagare le tasse); H. CONZELMANN, *Jesus*, in « RGG » III, 1959 (Gesù non paragona i due doveri; quello verso Dio è assoluto); R.

zione sul tributo e nei versetti di Mc. 8, 34 sono da intendersi espressioni di origine zelota, tuttavia, conclude Brandon, Gesù non era completamente tale; ciò che lo distingueva in ultima analisi dai rivoluzionari era la convinzione che con l'imminenza del regno di Dio l'immediata prosecuzione della lotta contro i romani avrebbe giovato meno dell'attacco immediato alla corrotta aristocrazia sacerdotale (79).

### E. Trocmé

Il contrattacco alle tesi di Brandon è avvenuto per l'opera centrata di Trocmé, Baumbach, Hengel e Cullmann. Trocmé (80) prende solo in esame l'episodio dell'espulsione dei mercanti dal Tempio. Secondo l'autore il gesto di Gesù può essere inteso anche come un gesto "zelota", dal momento che lo « zelo per la Legge » non può essere considerato, né lo fu mai, come monopolio di un gruppo particolare (in questo caso gli zeloti propriamente detti). Si può pensare, osserva il Trocmé, che Gesù di fronte ad una tradizione che richiamandosi a Finea, eroe della Legge (81), giustificava persino degli assassini, abbia voluto rivendicare con quel gesto una nuova concezione dello « zelo per la Legge »; mostrando che esso non doveva passare necessariamente attraverso la violenza sanguinaria e il peccato. In ogni caso l'assenza di qualsiasi allusione all'espulsione dei mercanti, all'interno dei racconti della passione, suggerisce sia che quell'episodio si verificò un bel po' prima del processo, sia che al momento dell'interrogatorio non vi comparì come capo d'accusa (82).

### G. Baumbach

G. Baumbach (83) ha passato in rassegna alcuni dettagli di notevole importanza. Il *titulus* sulla croce è un'accusa giudaica pensata per provocare la morte di Gesù una volta consegnatolo al

procuratore (con argomenti religiosi non si sarebbe potuto ottenere alcunché). Per quanto il Baumbach personalmente ritenga l'entrata in Gerusalemme di Mc. 11, 1-7 un racconto espresso nella forma di una "leggenda messianica" e la escluda come avvenuta nella forma assunta presentemente dai versetti di Mc. 11, 8-10, tuttavia né nella forma attuale, né nel nocciolo storico presumibile dietro di essa vengono offerti punti d'appoggio

SCHNAKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1970, tr. it. Alba 1971 (lo stato ha i suoi diritti nella sua sfera; ma nei suoi confronti si formula una riserva che non può essere fatta nei confronti di Dio); G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1962, tr. it., Torino 1968 (non si indicano due regni, né esiste uno stato ideale, solo il regno di Dio deve trionfare); H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1962, tr. it., Bologna 1965 (Dio manda questa autorità, datele, accettandola, quel che la spetta); E. STAUFFER, *Christ and the Caesars*, Londra 1955 (l'imposta in *denarii* all'imperatore, quella in dracme al Tempio). Personalmente riteniamo più fondato e soprattutto in linea con l'interpretazione di Paolo (Rom. 13, 1-7) e di Pietro (1 Pt. 2, 13-17) il saggio di J. DUNCAN M. DERRETT, *Rendit to Caesar*, in *Law in the New Testament*, cit., pp. 313-338, dove l'autore colloca la affermazione di Gesù alla luce di *Eccl. VIII, 2* e delle tecniche midraschiche di interpretazione del passo, ed evidenzia il suo probabile significato: obbedisci ai comandi del re (sia pagano che ebraico) e osserverai perciò stesso i comandamenti di Dio.

(79) IDEM, *Jesus*, cit., pp. 355-358. Il Brandon ha poi riassunto le sue tesi in *Jesus and the Zealots*, in *Studia Evangelica* (= TU 102) Berlino 1968, pp. 8-20.

(80) E. TROCMÉ, *L'expulsion des marchands du Temple*, in « NTS » 68 (1968), pp. 1 ss.

(81) L'episodio che lo pose ad emblema dello zelo verso Dio è raccontato in *Num. 25, 7-18*.

(82) IDEM, *L'expulsion*, cit., p. 20. Si cfr. questa affermazione con la posizione di E. BAMMEL a p. 129.

(83) G. BAUMBACH, *Die Zeloten, ihre geschichtliche und religionpolitische Bedeutung*, in « Bibel und Liturgie » 41 (1968), pp. 2-25.

per la tesi zelota. Anche l'altro episodio tenuto a perno probatorio dal Brandon, la cacciata dei mercanti dal Tempio, si distingue come tale da una vera operazione zelota, la quale si sarebbe esercitata (in senso legittimistico e non interioristico) per l'insediamento del vero Sommo Sacerdote e per l'inveramento delle profezie sul Tempio di *Isaia 40-48*. Per « Simone lo Zelota » Baumbach fa semplicemente osservare che in *Mt. 10, 3* si parla ugualmente di « Matteo il pubblicano » e dunque della professione passata. Anche l'episodio delle due spade di *Lc. 22, 36-38* (su cui il Brandon appoggia la sua tesi della resistenza armata nel Getsemani) che pure non è stato minimizzato da Luca che scrive più tardi di Marco, è insignificante per la tesi zelota: « quelli intorno a lui » di *Lc. 22, 49* (a cui si collega *Lc. 22, 36-38*) è il corrispondente de « i presenti » di *Mt. 14, 69* e indica semplicemente appunto i presenti, gli spettatori.

### M. Hengel

Il nuovo apporto di Hengel (84) alla discussione si perimetra questa volta in una critica diretta alle tesi di Brandon. Concediamo, dice Hengel, che al tempo di Gesù la componente sociale fosse rilevante e che trovasse la sua espressione nel movimento zelota; con questo non si dimostra ancora che nel *titulus* della condanna sia leggibile una pretesa politica diretta da parte di Gesù. Con ogni probabilità i suoi avversari avevano letto nel suo comportamento la pretesa di essere l'invitato onnipotente di Dio e avevano cercato di formulare questa pretesa in modo intellegibile per Pilato. Del resto non si è ancora dimostrato che egli si sentisse un pretendente messianico dello stesso tipo di un Giuda il Galileo, di un Menahem o di un Simon Bar Giora. Esaminando i dettagli della co-

struzione di Brandon Hengel parte dalla cacciata dei mercanti dal Tempio che egli ritiene essere [date le dimensioni dell'edificio (450 m. lungo e 300 m. largo) e la guarnigione di 600 uomini, aumentabile durante le feste] più una dimostrazione profetica, una specie di provocazione-condanna contro il commercio sacro e l'aristocrazia del Tempio, che non una manifestazione zelota. Anche l'episodio della spada del Getsemani non dimostra che vi sia stato qualche segno di resistenza armata, tanto è vero che i discepoli fuggono e non vengono perseguitati. Ma, dice Hengel, ancor più importante è ciò che si evince dall'attività di Gesù. La sua concreta azione carismatica, tesa a lenire « qui ed ora » le sofferenze, le necessità, le malattie, e motivata dalla vicinanza del regno che si realizza con il suo agire, si differenzia da quella degli zeloti che si sforzavano di imporre la signoria di Dio con le armi. L'assenza di componenti di radicalismo sociale nel suo insegnamento che è teocentrico e non attivistico. Il comportamento con i pubblicani e i peccatori, l'esperienza negativa e scettica del potere politico, il rifiuto esplicito della violenza e della vendetta. E infine l'esempio dato in quel delicato problema che è la questione del tributo: chi usa qualcosa che, secondo l'immagine e la scritta appartiene a Cesare, allora deve renderla nella forma del tributo. Ora l'intero complesso delle cose che appartengono a Cesare è inessenziale nella vicinanza del regno di Dio (poiché « a Dio ciò che è di Dio » va tradotto avversativamente « ma a Dio ciò che è di Dio ») e dunque, come tale, indifferente. Il potere mondano non è né giustificato né condannato, « esso è depotenziato ».

(84) M. HENGEL, *War Jesus revolutionär?*, Calwer Hefte, Stuttgart 1970.

to con quel "ma" che fa riferimento a Dio ».

O. Cullmann

Cullmann (85) con l'abituale chiarezza ha ricalcato la posizione di Hengel. Diamo notizia perciò di soli tre punti che meritano di essere notati. Prima di tutto una considerazione generale sull'abuso della *Formgeschichte*: si afferma che le parole favorevoli alla propria tesi sono state effettivamente pronunciate da Gesù, le altre invece, che non si inquadrano nei presupposti, sono state prestate a Gesù dalla primitiva comunità. In secondo luogo Cullmann osserva che in un certo senso la tentazione di Gesù (tentazione a cui egli resistette) fu proprio quella zelota di una concezione politica del messia. Infine l'assoluta preminenza nel messaggio di Gesù data alla conversione dei cuori piuttosto che non alle riforme delle strutture della società (86). Se i saggi di Gnilka (87), Guillet (88), Grässer (89) non apportano nulla di nuovo quanto al nostro problema, una tesi radicalmente contraria a quella di Brandon, e correttiva in parte delle ricerche di Baumbach e di Hengel sull'identità degli zeloti, si dimostra nel saggio di Morton Smith sulle origini e sulle relazioni tra zeloti e sicari (90).

M. Smith

Smith osserva che il problema fu a suo tempo esattamente impostato da Kirsopp Lake: Giuseppe Flavio non usa il termine di zeloti sino alla guerra giudaica e dunque non vi è alcuna giustificazione per identificarli con la "quarta filosofia" di Giuda il Galileo. Rimarrebbe scoperta l'area che va dal 6 d.C. sino al 66. Ora mentre il Brandon osserva che Giuseppe associa chiaramente Giuda il Galileo con il fanatismo che portò gli ebrei alla guerra del 66, Smith ricorda che Giuseppe indica Giuda solo come esempio di uno che fu il primo a resi-

stere e a dare prova di fanatismo (quel fanatismo che più tardi portò gli ebrei al disastro) né mai indica che egli abbia fondato e organizzato il partito zelota. Il termine "zelota" attribuito a un discepolo di Gesù è solo significativo della popolarità di esso, ed è del tutto ingiustificato prendere per evidenza una referenza isolata. Smith di fronte all'obiezione di Brandon e di Hengel che l'azione di Giuda il Galileo dovette comportare una rivolta, perché sia Giuseppe, che Luca negli *Atti*, ricordano il suo gesto come un evento memorabile, risponde che nessun fatto tra il 6 e il 54 è riportato in connessione con lui. Hengel è troppo precipitoso nel prendere le referenze isolate a "zeloti" o "sicari" nella letteratura rabbinica e nei Vangeli come referenze ai membri del "partito zelota" o del "partito dei sicari". Hengel, che pensa ad una divisione del movimento in zeloti e sicari solo a partire dal 66, è comunque convinto che la "quarta filosofia" di Giuda controllasse tutte le rivolte sino al 66; ora, risponde Smith, tutto de-

(85) O. CULLMANN, *Jésus et les révolutionnaires de son temps. Culte. Société. Politique*, Neuchâtel 1970, tr. it. Brescia 1971; Cullmann afferma che benché Gesù non lo fosse, egli fu tuttavia condannato come zelota dai romani (si cfr. *Foratio ficta* che mette in bocca a Gesù a proposito di Lc. 23, 28 ss.; pp. 60-61).

(86) IDEM, *Jésus*, cit., pp. 66-67. Sulla questione del tributo la posizione di Cullmann è: date allo stato ciò di cui esso ha bisogno per esistere, ma non dategli di più: cfr. *Jésus*, tr. cit., pp. 56-57.

(87) J. GNILKA, *Neue Jesus-Literatur*, in « *Theologische Revue* », 67 (1971), pp. 250-258.

(88) J. GUILLET, *Jésus et la politique*, in « *RSR* », 59 (1971), pp. 531-544.

(89) E. GRÄSSER, *Der politisch gekreuzigte Christus. Kritische Anmerkungen zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums*, in « *ZNW* », 62 (1971), pp. 266-294.

(90) M. SMITH, *Zealots and Sicarii. Their Origin and Relation*, in « *HarThR* », 64 (1971), pp. 1-19.

pone a pensare che questo movimento rivoluzionario organizzato, cioè i sicari, prima del 66, non sia esistito: non solo perché, come detto precedentemente, nessun fatto tra il 6 e il 54 è messo in relazione con Giuda, ma perché le rivolte furono isolate e sporadiche; perché i sicarii sarebbero dovuti essere parecchie migliaia e allora sarebbero stati notati; perché i torbidi furono provocati da profeti individuali e non da rappresentanti di organizzazioni; perché se i sicarii avessero avuto seguito tra il popolo, non si sarebbero ritirati nella Masada. Insomma tutta la tesi di Hengel, su cui si è appoggiato anche il Brandon, dello sviluppo storico del partito zelota « è essenzialmente un'opera di fantasia ».

Allora come sono andate le cose? Gli zeloti come movimento organizzato sono da riferirsi solo al pieno inverno del 67-68. Baumbach erra quando suppone che con *Bellum Judaicum* II, 444 (Eleazar che aggredisce in Gerusalemme Menahem e i suoi sostenitori) si parli del partito sacerdotale zelota che si oppone ai sicarii. Quel passo però indica

soltanto che nel 66 i sicarii si sono alleati ad una parte della classe sacerdotale di Gerusalemme e che hanno preso il controllo della città e che poi la parte contraria riprende il sopravvento e uccide Menahem e i suoi aiutata dal popolo.

La soluzione di Smith è dunque questa: 1) zelota è un aggettivo ripreso dal comportamento di Finea ed Elia; 2) il disintegrazione della setta di Giuda, dopo la sua morte, continua nell'attività individuale di terroristi, i sicarii, che così eliminavano i loro avversari politici; 3) nel 66 questi sicarii vengono espulsi da Gerusalemme e vanno alla Masada; 4) nell'inverno del 67-68, più di un anno dopo la morte di Menahem, arrivano gli zeloti, gruppi rurali della Giudea, che si rifugiano a Gerusalemme nel momento in cui i romani si muovono dalla Galilea (91).

(91) IDEM, *Zealots*, cit., p. 19: « Noi possiamo perciò, con plausibilità, vedere nel partito zelota i rappresentanti dei palestinesi, principalmente del sentimento religioso del contadino della Giudea, ostile tanto ai ricchi della città, all'alto clero del Tempio, che naturalmente ai dominatori stranieri ».

terza fase:  
ritorno  
al dato evangelico

Restituito il problema del movimento zelota ai suoi termini, i cui punti di riferimento obbligati sembrano più quelli di Giuseppe Flavio che non i Vangeli, la discussione critica è partita questa volta secondo prospettive diverse da quelle intraprese dalla *Formgeschichte*.

Il movimento di ricerca che è emerso, però, è ancora lontano dall'univocità dei risultati; le convergenze si rompono e si frantumano quando si passa ai dettagli. Tuttavia, prima di archiviare la ricerca, mette conto di segnalare le posizioni più rappresentative di questi ultimi anni sul processo di Gesù. Innanzitutto due voci che hanno situato il

processo non tanto alla luce dei documenti della *Mischna* (su cui si era giocata la discussione tra Winter e Blinzler) quanto alla luce dei racconti ebraici dello svolgimento del processo di Gesù. L'importanza di questo ramo della tradizione risulterà evidente qualora si delinea da parte giudaica una tendenziale convergenza nel riconoscere la responsabilità ebraica nella condanna di Gesù.

E. Bammel (92) e W. Horbury

E. Bammel  
W. Horbury

(92) E. BAMMEL, *Ex illa itaque die consilium fecerunt...*, in *The Trial of Jesus*, cit., pp. 11-40.

(93) hanno seguito questa strada. Bammel parte dall'esame dei passi di Gv. 11, 47-50 e 53-57, passi ai quali egli restringe la storicità della riunione presieduta da Caifa e conclusasi con la decisione di perseguire sino alla morte Gesù. Bammel pensa di togliere questi versetti dal loro isolamento collegandoli con un episodio avvenuto immediatamente prima: la cacciata dei mercanti dal Tempio (Gv. 2, 13-22) (94). Una serie di testimonianze (l'episodio di Nicodemo, la successione dei versetti data da Taziano, l'accusa di un giudeo a Gesù riferita da Celso in Origene, la versione dei fatti riportata dal papiro Egerton) presupporrebbero lo spostamento della cacciata dei mercanti subito prima della riunione del Sinedrio di Gv. 11, 47-50. In modo particolare il papiro Egerton, il passo di Origene, le parole attribuite a Mosè Nachmanide alla disputa di Barcellona, sottolineano questo schema narrativo soggiacente: un'azione di Gesù, l'interrogatorio, la condanna a morte, la fuga di Gesù e infine la sua cattura in occasione della Pasqua a Gerusalemme e la messa a morte.

Le *Toledoth* ebraiche, nelle loro varie versioni, aggiungono infine altri due particolari: che il primo arresto di Gesù è associato alla lapidazione di alcuni discepoli e che questo avviene alla festa dei Tabernacoli. I termini caratteristici di Gv. 11, 53-56: « pubblicamente, ricercare, mandato, denunciare » indicano che ci troviamo di fronte ad una fraseologia legale e che queste parole nel loro insieme possono facilmente riassumere le fasi differenti di una *prografé* o messa al bando ufficiale (95). Se le cose stanno così, osserva il Bammel, diventano congruenti, con lo schema proposto, alcuni passi di Giovanni e cioè: l'assenza di un processo formale da Anna (la condanna era infatti già avvenuta); lo stesso processo da-

vanti a Pilato che più che un processo fu un episodio in cui gli ebrei domandarono a Pilato il solo permesso per l'esecuzione. Sulla base dei racconti ebraici, Gv. 11, 47 ss. suppone i seguenti passaggi: una condanna formale di Gesù avvenuta diverso tempo prima della crocifissione; il fatto che i processi legali vengono portati a compimento dai soli ebrei; la parte giocata da Caifa e gli argomenti portati avanti da lui; la *fuga in persecutione* di Gesù.

Per quanto la corrispondenza tra Giovanni e le tradizioni ebraiche sia notevole, ciò che non quadra nella ricostruzione del Bammel, a partire da Giovanni, sono tre punti: il primo l'assenza nei vangeli del ricordo dell'episodio della cacciata dei mercanti come capo d'accusa (che pure è il perno della ricostruzione della riunione presieduta da Caifa, secondo il Bammel); la necessità di escludere la storia di Lazzaro (Gv. 11, 1-44) per collegare la festa dei Tabernacoli (Gv. 7, 31; dove Taziano colloca Gv. 2, 14-22) con la riunione di Caifa (Gv. 11, 47-57); il passo di Giovanni 18, 31b « a noi non è lecito uccidere alcuno » che il Bammel neppure affronta e che depone negativamente circa la possibilità che gli ebrei portassero a termine, sotto ogni aspetto da soli, il processo.

(93) W. HORBURY, *The Trial of Jesus in Jewish Tradition*, in *The Trial of Jesus*, cit., pp. 103-121.

(94) E. BAMMEL, *Ex illa*, cit., p. 16 ss.

(95) IDEM, *Ex illa*, cit., p. 33. Secondo il Bammel ciò che viene descritto a partire dai versetti di Gv. 11, 47 ss. non è una riunione informale, ma l'azione decisiva dal punto di vista legale: « *Consilium fecerunt* piuttosto che *consideraverunt* è la traduzione esatta per *ebuleúsanto* » (p. 30), dove *ebuleúsanto* equivarrebbe a « *they passed a resolution en that day* ».

W. Horbury

Maggiore prudenza mostra invece l'Horbury nell'accogliere le versioni ebraiche del processo a Gesù che rimettono nelle loro mani tutta la responsabilità. In realtà, osserva l'Horbury, all'accusa cristiana di aver crocifisso Gesù, la letteratura ebraica ha risposto in due modi differenti: nel primo modo, particolarmente nel secondo secolo si risponde che la morte di Gesù ha avuto luogo di necessità, sicché nessuno possa essere considerato responsabile di essa; nel secondo modo quasi contemporaneo e particolare delle più tarde *Toledoth*, si risponde (in senso polemico anticristiano) che la morte di Gesù fu una esecuzione giusta per i suoi crimini. Questa dualità di risposte continuerà per tutto il Medio Evo (96).

In ogni caso (e su questo è possibile concordare sia con il Bammel che con l'Horbury) uno dei risultati maggiori di questo confronto è la riconosciuta importanza di una ricognizione sui racconti giudaici del processo dal momento che essi sembrano individuare uno schema soggiacente e comune alle tradizioni cristiane: quello di un concorso preciso di colpa degli ebrei. Questa conclusione, secondo lo Horbury implica da una parte una presa ulteriore di coscienza sulla precarietà di ogni *Tendenzkritik* (che parta con dati presupposti e si rifiuti di considerare la totalità dei testi), dall'altra la convinzione « che la fede cristiana sta o cade con i sobri fatti storici ».

S.G.F. Brandon

Prima di chiudere questa rassegna e riassumere alcune evidenze sarà necessario affrontare le due ultime opere di Brandon e di Derrett. Secondo il Brandon (97), Marco basa il suo racconto del processo davanti al Sinedrio su una versione giudeo-cristiana in cui Gesù veniva sollevato dall'accusa di aver minacciato di distruggere il Tempio.

La diffamazione dei testimoni come falsi testimoni appartiene allo strato premarciano del processo, che voleva evitare di mettere sulla bocca di Gesù una affermazione in contrasto con l'idea giudeo-cristiana del Messia; Gesù, quindi, avrebbe tenuto in realtà una posizione ostile al Tempio, che culmina sia in Mc. 13, 2 (98) che in Mc. 11, 15-19 (l'attacco alla aristocrazia sacerdotale collaborazionista). Secondo Brandon, Marco, poiché non ne parla, non deve invece aver trovato nella apologia giudeo-cristiana una difesa dall'accusa di sedizione contro Roma; toccherà quindi a lui, come redattore del materiale giudeo-cristiano, scagionarlo da essa. Al silenzio di Marco sull'attività politica di Gesù corrisponde quello di Luca negli *Atti* sulla

(96) W. HORBURY, *The Trial*, cit., p. 113. Lo schema più completo di *Toledoth aramaica* è quello del frammento cantabrigense proveniente dalla *geniza* del Cairo. Il testo si apre con una descrizione del processo e della esecuzione di cinque discepoli di Gesù (cfr. *Baraita Sanh.* 43a) da parte di R. Joshua. Segue una discussione tra R. Joshua e Pilato circa l'esecuzione di Gesù e del suo maestro Giovanni il Battista. La scena si sposta davanti a Tiberio Cesare a Tiberiade, dove l'imperatore prescrive un *test-miracle* per mettere alla prova Gesù e Giovanni. Il miracolo fallisce per la preghiera di Israele e i due vengono consegnati agli ebrei per l'esecuzione. Giovanni è crocifisso e Gesù, dopo aver tentato la fuga, raggiunto e a sua volta giustiziato. Sotto la supervisione di R. Joshua Gesù viene sepolto, secondo le prescrizioni di *Deut.* 21, 23, nel giardino di R. Judah. I discepoli gridano che Gesù è risorto. Pilato allora ordina l'esumazione del suo corpo e il risepellimento a Tiberiade in presenza dei discepoli (cfr. W. HORBURY, cit., pp. 104-105).

(97) S.G.F. BRANDON, *The Trial of Jesus of Nazareth*, Londra 1968.

(98) IDEM, *The Trial of Jesus*, cit., p. 175 (in nota) dove viene osservato che Mc. 13, 2 « non resterà pietra su pietra che non venga distrutta » è un modo indiretto di Marco per veicolare l'affermazione di Gesù di distruggere il Tempio.

reazione della comunità di Gerusalemme al tentativo di Gaio di imporre la sua statua nel Tempio. Anche qui, secondo il Brandon, il motivo del silenzio è originato dall'intento apologetico secondo il quale l'inimicizia contro il cristianesimo doveva provenire dagli ebrei e non dai romani. Questo *argumentum ex silentio* ha il suo peso se si pensa che è proprio negli *Atti* che si mostra una stretta colleganza tra la comunità cristiana di Gerusalemme e i circoli giudaici della città: 1) in *Atti* 6, 7 e 15, 5 si uniscono alla comunità cristiana addirittura dei sacerdoti e dei farisei; 2) sono gli *Atti* che rivelano la posizione primaziale di Giacomo, come « fratello del Signore », sulla comunità di Gerusalemme. In questa importanza di Giacomo il Brandon vede « a significant parallel » con lo zelotismo in cui la *leadership* era dinastica. Lo zelotismo di Giacomo si esprimerà poi in quell'attesa della parusia di Gesù unita alla liberazione della Palestina dai romani. Prima di trarre lo spunto finale, Brandon riassume alcune sue altre tesi, già precedentemente espresse: i versetti sul tributo mostrano Gesù sulla linea dello zelotismo, la domanda del Sommo Sacerdote appartiene alla redazione marciara del processo e non a quella giudeo-cristiana, la liberazione di Barabba non è storica, perché tende a scaricare dalle responsabilità Pilato, così come il suo invio da Erode. In conclusione, secondo il Brandon, è solo con Marco, e non prima di lui, che si parla della colpevolezza giudaica per quanto riguarda la crocifissione di Gesù. A queste affermazioni si può obiettare (99): primo, che la predizione sulla distruzione del Tempio non comporta di per sé un atteggiamento zelota (ed un esempio lampante di ciò è il caso di Jochanan ben Zakkai che durante la rivolta del 66-70 coo-

però con i romani); secondo, che Luca, come risulta dal confronto con gli altri vangeli (100), non aveva nessun motivo per lasciarsi scappare l'occasione di un pericolo corso dal Tempio a causa di Gaio per interpretarvi il prossimo giudizio su Gerusalemme; terzo, che se in *Mc.* 13, 14-23 si esprimesse « la reazione dei cristiani di Gerusalemme al tentativo dell'imperatore Gaio di profanare il Tempio » (101), come vuole il Brandon, in esso verrebbe consigliata la battaglia e non, come invece lo è, la fuga; quarto, che l'attacco al Tempio, a parte il fatto che si trattò di una dimostrazione messianica e non zelota, non ha analogie con quanto accadde nel 66, quando, secondo Giuseppe Flavio, la rivolta antiromana prese inizio col favore dei circoli sacerdotali e venne esportata fuori dal Tempio e non importata in questo dall'esterno; quinto, che l'ipotesi presupposta di un collegamento tra la comunità guidata da Giacomo, che aspettava il Messia, e lo zelotismo, che attendeva la liberazione della Palestina, identifica semplicemente due atteggiamenti (l'apocalittica e lo zelotismo) che sono profondamente differenti: lo zelotismo è una conseguenza dell'apocalittica, ma non ogni atteggiamento apocalittico conduce allo zelotismo militante (ecco perché il concetto di « regno di Dio » che avevano gli esseni non provocò, sino alla guerra, l'interesse dei procuratori e di Erode); sesto, la colonna della ricostruzione di Brandon crolla quando si tenga conto che Marco non è il primo documento dell'« antisemitismo »

(99) Seguiamo qui le brevi e pertinenti osservazioni di K. SCHUBERT (rec. cit., in *Kairos*, XIV, 1972, pp. 71-76).

(100) Per esempio dal confronto del discorso sulla rovina del Tempio e la fine di Gerusalemme di *Lc.* 21, 20-24 da una parte, e di *Mc.* 13, 14-19 e *Mt.* 24, 15-22, dall'altra.

(101) S.G.F. BRANDON, *The Trial of Jesus*, cit., p. 71.

#### J. Duncan M. Derrett

cristiano: la prima lettera ai Tessalonicesi è del 51 d.C. e in essa ai versetti 2, 15a e 2, 15b, si dice che i giudei « uccisero il Signore Gesù e i profeti, hanno perseguitato anche noi e non piacciono a Dio e sono ostili a tutti gli uomini » (102).

L'opera di J. Duncan Derrett risulta tra le più notevoli della critica neotestamentaria (103). Altamente qualificato e specializzato nella comprensione dei diritti orientali, l'autore non segue la *Formgeschichte* e non ne pratica il metodo. Egli parte dal presupposto che i testi evangelici ci riferiscano una storia congruente con la cultura circostante; sicché usando dell'Antico Testamento, della *Mischna* e di ogni altra possibile fonte del costume ebraico dell'epoca di Cristo, il processo davanti al Sinedrio viene storicamente situato. Il Gesù ripensato all'interno della sua cultura originaria è un Gesù fondamentalmente omogeneo con quanto ci dicono il Nuovo Testamento e la comunità apostolica. Nella ricostruzione di ciò che accadde il Derrett tiene per plausibile « solo un'ipotesi che tenga conto di tutto il materiale » (104).

La chiave della comprensione del processo davanti al Sinedrio sta, dice il Derrett nella nozione paolina di redenzione. Paolo usa delle metafore giuridiche per esprimere l'opera salvifica di Gesù: redenzione da un debito originato da un peccato, riscatto da un potere ostile, garanzia del compimento di un impegno, presenza della figura del *vindex* o del *patronus*, punizione vicaria, espiazione, malleavoria di un nuovo patto. Tutta questa terminologia si trova già presente in *Isaia* 53, 1-12.

Ora, dice il Derrett, l'uso di questo linguaggio suppone una precisa concezione della morte di Gesù; l'autore ritiene che essa abbia lasciato traccia nei van-

geli come espressione non solo della coscienza di Gesù, ma di quella che alla fine si impose a tutti i partecipanti del processo. La possibilità cioè che Gesù fosse il Messia venne presa in considerazione sin dalla riunione notturna che lo incriminò: le percosse che nella riunione notturna vengono inferte a Gesù velato, con l'invito a rivelare chi l'aveva colpito, si fondavano su un *midrasch* relativo ad *Isaia* 11, 3, secondo cui il Messia poteva profetizzare senza vedere; e nel momento in cui Gesù viene deriso come Messia, gli evangelisti notano che non a caso si sta realizzando la profezia sul rinnegamento di Pietro. Il Derrett raccoglie altri riferimenti sacrali presenti nel racconto del processo: i trenta denari come *pretium sanguinis* sottolineano che Gesù è stato comprato come vittima sacrificale con una somma tratta dal tesoro del Tempio; « Matteo vedrebbe nella sentenza un riconoscimento, forse in parte consapevole, del fatto che

(102) BRANDON in *The Fall of Jerusalem*, cit., p. 92 s., contesta l'autenticità di questi versetti; « un metodo esplicitamente primitivo per ridurre al silenzio espressioni scomode delle fonti » (così lo Hengel in *War Jesus?* cit., p. 35). Contro la tesi di K. SCHUBERT che 1 Tess. 2, 15b sia opera di un glossatore pagano-cristiano (cfr. K. SCHUBERT, recensione a *Kirche und Synagoge*, in « *Kairos* », XI (1969), pp. 58-64) si pongono E. BÄMMEL (*Judenverfolgung und Naherwartung*, in « *ZThK* », 56 (1959), pp. 294-315: Paolo assume formule della propaganda antisemitica) e O. MICHEL (*Fragen zu 1 Tess 2, 14-16: antijudische Polemik bei Paulus*, in *Antijudaismus im Neuen Testament?*, a cura di W. ECKERT, München 1967, pp. 50-59: si tratta di un giudizio teologico sull'azione concreta di Israele a partire da quel contesto; quando qualcuno agisce, come Israele agisce, allora non può piacere a Dio).

(103) J. DUNCAN M. DERRETT, *Law in the New Testament*, Londra 1970. Riassumiamo la dorsale del libro con le parole stesse di D. PETRI (cfr. l'eccellente recensione al Derrett in « *Renovatio* » VI (1971), pp. 573-576).

(104) IDEM, *Law*, cit., p. 392.

Gesù moriva come sacrificio d'espiazione per l'intero popolo, un sacrificio anche agli occhi dei suoi nemici» (105).

Vi è anche una certa somiglianza tra ciò che accade a Gesù durante la notte dell'interrogatorio e la preparazione che la notte prima del Giorno dell'Espiazione veniva fatta dal Sommo Sacerdote (implorazioni, svestimenti, rivestimenti); poiché il Sommo Sacerdote era una figura associata all'idea redentiva (alla sua morte venivano rimessi i delitti commessi involontariamente) si può pensare che la narrazione tendesse a stabilire «che Gesù era il vero Sommo Sacerdote e stava appunto compiendo il vero (ed eterno) sacrificio d'espiazione» (106). Il Derrett ritiene infine che il tema della giovenca rossa, la giovenca espiatoria di Numeri XIX, sia associato alla passione di Gesù in alcuni dettagli della crocifissione: l'issopo è presente nei due casi, la giovenca non deve portare il giogo (Simone porta la croce di Gesù), deve essere uccisa in presenza dei sacerdoti.

Ma è soprattutto nelle parole di Gesù che il Derrett vede l'annuncio della redenzione e l'attesa del fatto che la sua morte avvenga mediante crocifissione. Secondo il Derrett Gesù fu ucciso il 14 nisan e la cena avvenne la sera del 13. L'ultima cena non fu dunque la celebrazione della Pasqua ebraica, bensì l'esclusiva anticipazione della Pasqua cristiana. Ora Gesù viene ucciso la sera della Pasqua ebraica mentre nel Tempio venivano ammazzati al canto dello Hallel gli agnelli pasquali; un *midrasch* su Geremia XII, 7 dimostra, secondo il Derrett, che il lamento di Gesù su Gerusalemme contiene l'idea che Gesù potrà nuovamente riunire Israele sotto le sue ali (le braccia della croce) al canto dell'Hallel (che ha alla fine le parole citate nel

vangelo da Gesù: « benedetto colui che viene nel nome del Signore »). Un altro riferimento alla croce è visto in Gv. 1, 51, quando Gesù annuncia a Nicodemo che vedrà gli angeli scendere e salire sul Figlio dell'Uomo. Tale riferimento alla visione della scala di Giacobbe si comprende in relazione al fatto che in oriente dove scarseggia il legno, un tronco incrociato dai pioli offre una somiglianza con la croce.

Anche l'affermazione di Caifa sulla morte di un uomo per tutto un popolo ha un precedente biblico e potrebbe, secondo il Derrett, essere considerata una citazione fatta dal Sommo Sacerdote in buona fede.

Il precedente è quello della donna di Abel che raccomanda ai suoi cittadini di buttare la testa del ribelle Sheba a Joab. Con ciò il carattere sacrificale della morte di Cristo sarebbe implicito nelle parole stesse di Caifa il quale aveva preso in considerazione la possibilità che Gesù fosse il Messia. Se egli era il Messia la sua morte innocente avrebbe rispettato le norme della Torah e i suoi discepoli non avrebbero avuto nulla da lamentarsi. Non solo, ma il demandare il processo ad un pagano avrebbe scagionato il popolo da ogni responsabilità, poiché comunque non vi aveva partecipato direttamente. Se Gesù invece fosse stato un falso maestro « Pilato avrebbe sbarazzato il paese di un furfante pericoloso e gli ebrei avrebbero fatto quello che do-

(105) IDEM, *Law*, cit., p. 409. Una posizione analoga è espressa nell'opera di C. FR. D. MOULE, *The Birth of the New Testament*, Londra 1962, tr. it. Brescia 1971, pp. 139-140: «...le allusioni all'Antico Testamento lasciano intendere che l'intera storia è considerata l'adempimento del disegno salvifico di Dio per il suo popolo: e questo è talmente vero che anche gli oppositori inconsciamente contribuiscono alla sua attuazione ».

(106) IDEM, *Law*, cit., p. 411.

potutto fecero costantemente, cioè si sarebbero serviti del governatore pagano per emettere sentenze ebraiche» (107). Seguendo Matteo, ci si rende conto allora che il popolo di Israele accetta deliberatamente la responsabilità per la morte di Gesù nella frase detta sul sangue di Gesù che dovrà ricadere su di sé e sui figli (108). Quella frase ha il significato dell'accettazione del nuovo patto istituito dalla morte liberatoria del giusto. Il popolo crede che Gesù è il Messia e pensa che la morte del giusto annulla i peccati e rende possibile la liberazione politica; la chiave di questa concezione è offerta dalla figura di Isacco che nella tradizione giudaica rappresenta il modello del sacrificio redentivo: « si credeva che egli avesse versato del sangue e avesse perciò acquistato il diritto all'immortalità » (109). Ed è in questo contesto che Pilato, al corrente delle mosse degli ebrei, abdica al suo ruolo di giudice [*functus officio iudicis*] (che sino ad allora l'aveva portato a credere nell'innocenza di Gesù) per assumere la figura del governatore che ordina la crocifissione; e questo per significare, contro le attese giudaiche, che la crocifissione del giusto non pone in forse il potere di Roma. Ma allora chi ha ucciso Gesù? I sacerdoti hanno agito in riferimento alle scritture, il popolo nella speranza della redenzione, Pilato secondo la logica del suo officio. La risposta di Derrett è la risposta paolina: Gesù è stato ucciso dalla Torah. La Torah, che è perfetta, non permette la manifestazione del Messia, poiché stabilisce una norma che non consente al Messia di rivelare la sua origine divina senza essere passibile della condanna per bestemmia: « così la Sacra Torah sbaglia in questo unico caso » (110).

D.R. Catchpole

Abbiamo dato questo spazio all'opera del Derrett non perché

le sue tesi siano indiscutibili (111), ma perché esse rendono leggibili con un metodo diverso ma con un senso non lontano da quello tradizionale, molte pagine del processo. Su questo versante, e qui mette conto di chiudere la nostra rassegna, esse concordano con quanto riasumeva il Catchpole in un saggio recente (112). Saggio, i cui punti fondamentali possono ormai dirsi acquisiti e andare senza contestazioni. Pensiamo sia utile richiamarne i tratti essenziali unitamente ad alcune osservazioni finali.

*Primo*, in opposizione a Winter, è necessario negare il punto di vista che Gesù fosse un fariseo, non solo perché, come ha mostrato Jeremias, le controversie con i farisei stanno dietro la maggior parte delle parabole, né solo perché, come ha visto il Lohse, la controversia sul sabato deve essere fatta risalire sino a Gesù, ma anche perché, come notava il Benoit, una quantità di altri passi neotestamentari diventano incomprensibili qualora si prescindano dall'atteggiamento anti-farisaico di Gesù (113).

*Secondo*, in opposizione a Bran-

(107) IDEM, *Law*, cit., pp. 419-423.

(108) IDEM, *Law*, cit., pp. 430-431. In questo senso si ricupererebbe la storicità e l'autenticità di quel « tutto il popolo » di Mt. 27, 25, impugnato da Rengstorf.

(109) IDEM, *Law*, cit., p. 431.

(110) IDEM, *Law*, cit., p. 437.

(111) Nell'interpretazione del Derrett, per esempio, Giuda era obbligato a peccare, poiché uno dei dodici doveva tradire Gesù affinché egli fosse crocifisso (cfr. DERRETT, *op. cit.*, p. 427, in nota).

(112) D.R. CATCHPOLE, *The problem of the historicity of the Sanhedrin Trial, in The Trial of Jesus*, Londra 1970, pp. 47-65.

(113) Cfr. J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1962 tr. it., Brescia 1967; E. LOHSE, *Jesu Worte über den Sabbat, in Judentum, Urchristentum, Kirche*, Berlino 1960, pp. 78-79; P. BENOIT, *Exégèse et théologie*, tr. cit., pp. 381-384; D.R. CATCHPOLE, *The problem*, cit., p. 48.

don, bisogna affermare che il valore evidente di molti passaggi dei vangeli è del tutto trascurato dalla tesi para-zelota. In modo particolare la presentazione di Marco come arco portante della costruzione, evade il problema della presenza della fonte Q, a cui va attribuita un'antioriorità rispetto a Marco, e che sta alla base della maggior parte dei passi di Matteo che parlano di un *pacifist Christ* (114). L'intera costruzione di Brandon ha un andamento circolare dove gli *argumenta ex silentio* si sprecano: si parte deducendo l'orientamento filozelota della comunità di Gerusalemme dall'assenza di notizie dopo il 70, per finire, con un altro *argumentum ex silentio*, dicendo che la comunità giudeocristiana doveva accettare l'accusa di ribellione politica a Gesù, se no ne avrebbe parlato contro.

Terzo, in opposizione al Lohse, bisogna ricordare che se *Ant. Iud.*, XVI, 163 include la vigilia del sabato nei giorni festivi, quella definizione appartiene più precisamente al tempo di Giuseppe Flavio e in ogni caso il divieto venne esteso a tutto il periodo festivo solo con il passo, di data posteriore, di *Mischna Sahnedrin* IV, 1; il Derrett che vede la cena pasquale compiersi per i sinottici la sera del 13 nisan (il primo giorno degli azimi) ha dimostrato come fosse possibile anche la presenza di pane non lievitato prima della festa ufficiale dei farisei (115). Questa concordanza tra i Sinottici e Giovanni risolve di per sé anche la questione dell'assenza dell'interrogatorio davanti al Sinedrio in quest'ultimo: Giovanni non ne parla e aggiunge l'episodio di Anna, proprio perché li sapeva rispettivamente presenti e assenti nei Sinottici.

Quarto, sul piano della *Traditionsgeschichte*, un confronto tra *Mc.* 14, 53, 55-64 e *Lc.* 22, 66-71 mostra chiaramente che Lu-

ca si basa su un proprio materiale più antico di quello di Marco, per quanto proveniente dalla stessa area semitica (116). Ora il fatto che il racconto di Luca sia più breve, d'impronta semitica, e meno sviluppato della versione marciiana, comporta, in opposizione al Lietzmann e a coloro che hanno esasperato la priorità di Marco per distruggere la storicità del processo davanti al Sinedrio, che la tradizione Luca-Giovanni è in possesso di un materiale di alto valore storico; ragion per cui, con le parole di Moule, citate da Catchpole, risulta necessario confessare « la difficoltà di trascurare ciò che è circostanziato sino a tal punto, come se fosse mera invenzione » (117).

Non rimane altro, a questo punto, considerata la sottigliezza di tante analisi e di tante distinzioni, vagliate le istanze di scetticismo avanzate da più parti, messe in salvo le convergenze che sembravano degne di nota, che chiedersi il *cui prodest?* di questo lavoro. Al termine di esso può essersi insinuato il sospetto che la discussione critica (tanto problematica, tortuosa, lacunosa al suo avvio) sia finita per ritornare al punto di partenza, riconoscendo *grosso modo* lo stato delle cose nei termini del dato evangelico. Forse allora si è rivelata una volta di più la verità di una memorabile affermazione di Lucien Cerfaux: « Non siamo affatto persuasi che il modo più semplice di leggere il Vangelo non sia anche il più scientifico » (118).

(114) D.R. CATCHPOLE, *The problem*, cit., pp. 51-52.

(115) Cfr. J. DUNCAN M. DERRETT, *Law*, cit., pp. 412 (in nota).

(116) D.R. CATCHPOLE, *The problem*, cit., pp. 64-65.

(117) C. FR. D. MOULE, *The Birth of the New Testament*, cit., p. 96.

(118) Cfr. L. CERFAUX, *Jésus aux origines de la tradition*, Lovanio 1968, tr. it. Roma 1970, p. 15.