

# DIRITTO EBRAICO E CONDANNA A MORTE DI GESÙ

di Corrado Marucci S.I.

## Premessa

Il fedele cristiano è giustamente abituato ad accostarsi ai racconti della condanna a morte e passione di Gesù in atteggiamento di profonda e commossa meditazione. Dato tuttavia che tutto ciò fa parte del vangelo rivolto a tutta l'umanità, è stato ed è inevitabile e legittimo che gli storici in generale e soprattutto gli storici del diritto esaminino dal loro punto di vista tali racconti, che traggono la loro forza ultimamente dalla pretesa di essere veritieri, pur non essendo tecnici, e avendo di mira, più che il convincimento dello scettico, l'illuminazione del credente (cf. ad esempio Lc 1,4). Quanto segue è una sintesi di ciò che gli studiosi, credenti e non, hanno appurato sulle coordinate giuridiche giudaiche dei racconti evangelici concernenti la condanna di Gesù<sup>1</sup>.

## 1. Il comportamento di Gesù

Già fin da Mc 3,6//Mt 12,14, dopo la guarigione dell'uomo dalla mano rinsecchita *in giorno di sabato*, apprendiamo che "i farisei e gli erodiani" decidono di eliminare Gesù. Più di un commentatore ritiene troppo presto: la Mišna tuttavia determina che "chiunque, dopo avvertimento, profana il sabato, è condannabile alla pena di morte, per lapidazione." (Sanh VII,6-8). Anche nelle interpretazioni più restrittive è naturalmente lecito di sabato curare chi è in pericolo di morte, ma non malattie croniche, come quella di cui qui si tratta (probabilmente una atrofia muscolare), che, a parere dei farisei, deve essere "guarita" o il giorno prima o quello dopo il sabato. Anche a motivo delle parole di Gesù che accompagnano il miracolo non ci sono dunque dubbi che la sua azione è una provocazione didattica<sup>2</sup>.

Altrove Gesù viene accusato di bestemmiare (cf. ad esempio Mc 2,7 par) e di nuovo di non rispettare il riposo sabbatico, perlomeno come lo interpretavano i farisei. L'ingresso trionfale in Gerusalemme suscita reazioni scandalizzate a motivo delle sottolineature profetiche e messianiche

---

<sup>1</sup> La bibliografia su questa materia è davvero ingente, ragion per cui è necessario ricordare solo gli studi a nostro parere più rilevanti. Lo studio a tutt'oggi più ampio e approfondito (e che noi qui ampiamente sfruttiamo) resta quello di J. BLINZLER, *Der Prozeß Jesu*, Regensburg 1969<sup>4</sup>; cf. anche P. BENOIT, "Jésus devant le Sanhédrin" in *Angelicum* 20 (1943) 143-165; A.N. SHERWIN-WHITE, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Grand Rapids 1978; A. STROBEL, *Die Stunde der Wahrheit*, Tübingen 1980; K. KERTELGE, Hg., *Der Prozeß gegen Jesus* [QD 112], Freiburg 1988; R. E. BROWN, *The Death of the Messiah: from Gethsemane to the Grave*, New York 1994; C. MARUCCI, "Romani e diritto romano nel Nuovo Testamento" in *Diritto e religione da Roma a Costantinopoli a Mosca*, a cura di M.P. Baccari, Roma 1994, 37-74; P. PAJARDI, *Il processo di Gesù*, Milano 1994; H.K. BOND; *Pontius Pilate in history and interpretation*, Cambridge 1998; G. JOSSA, *Il processo di Gesù*, Brescia 2002.

<sup>2</sup> Cf. ad esempio W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus*, Berlin 1977<sup>7</sup>, 96.

e la purificazione del Tempio con la conseguente disputa sull'autorità di Gesù<sup>3</sup> colmano, per così dire, la misura. Per quanto ne sappiamo non era proibito, neanche nell'area del Tempio, a "laici" insegnare o discutere questioni relative alla Torà. Tuttavia, pur non essendo del tutto sicuro che già prima del 70 i rabbì venissero "ordinati" in senso vero e proprio con imposizione delle mani (*s<sup>e</sup>mîkâ*), è praticamente certo che la continua prassi magisteriale di Gesù (che non fu un rabbì in senso tecnico) suscitò necessariamente stupore e sconcerto non solo nel popolo, ma soprattutto tra i dotti e i farisei. Ciò che invece fu di certo percepito dai responsabili del Tempio come scandaloso e come grave disturbo dell'ordine costituito fu la cosiddetta "purificazione" del Tempio da parte di Gesù riportata, con leggere variazioni, da tutti e quattro i vangeli<sup>4</sup>. Infatti la "tassa per il Tempio" (*šeqel haqqōdeš*), che, a differenza del tributo romano di cui si parla nella notissima disputa Mc 12,13-17e par, il giudeo devoto paga più che volentieri<sup>5</sup>, e le altre offerte dovevano essere versate non già mediante le innumerevoli monete che soprattutto i pellegrini portavano con sé dai vari paesi della diaspora (*denarii* e *assarîi* romani, dracme, stateri e *καλλοκ* greci, *šeqel* ebraici o delle altre città aventi diritto di battere moneta), ma solo sottoforma dello *šeqel* di Tiro, città che aveva fama di essere la migliore zecca del tempo (cf. i trattati mišnici Š<sup>e</sup>qalim I,7 e B<sup>e</sup>korot VIII,7)<sup>6</sup>. Da questa variopinta situazione deriva la pratica necessità dei cambiavalute (*kollubista*... secondo Mc 11,15par), una congrega approvata dal personale del Tempio (che avrebbe dovuto garantirne anche l'onestà nell'imporre il cambio), presente su tutto il territorio giudaico, ma soprattutto nell'areale del Tempio, e che aveva il diritto di esigere una soprattassa (cf. Š<sup>e</sup>qalim I,1)<sup>7</sup>. Anche i venditori di animali da offrire in sacrificio erano praticamente necessari per i semplici fedeli, a motivo delle numerose restrizioni culturali (solo alcuni animali, per di più senza difetti potevano essere offerti<sup>8</sup>), del fatto cioè che solo essi potevano garantire che gli animali acquistati non sarebbero poi stati rifiutati dai leviti del Tempio. D'altronde, in riferimento a JHWH l'AT stabilisce che "non è lecito apparire al mio cospetto a mani vuote" (Es 23,15; 34,20), principio che valeva anche per i poveri.

<sup>3</sup> Su questa importantissima pericope cf. C. MARUCCI, "Die implizite Christologie der sogenannten Vollmachtsfrage (Mk 11,27-33)" in *Zeitschrift für katholische Theologie* 108 (1986) 292-300.

<sup>4</sup> L'unica differenza rilevante è il fatto che Gv 2 la collochi all'inizio della vita pubblica di Gesù, mentre i tre sinottici nei giorni immediatamente prima della Passione.

<sup>5</sup> Anche per la tassa annuale del Tempio tuttavia si tenga presente la pericope solo matteana Mt 17,24-27.

<sup>6</sup> La base biblica di tutta questa prassi è Es 30,13ss (cf. anche Ne 33s); erano tenuti a pagare tutti gli israeliti maschi (liberi) che avessero compiuto i vent'anni; tutti dovevano pagare la stessa cifra (mezzo *šeqel*, al tempo di Gesù uguale ad una didracma o due denari). Lo scopo era il mantenimento del Tempio e di tutte le sue attività. Impossibile valutare con qualche precisione a quanto corrispondeva tale somma; Mt 20,2 pare presupporre che il compenso per una giornata di lavoro di un lavoratore a giornata fosse di un denaro; senza argomentazioni Billerbeck (I,761), che scrive nel 1922, dà come equivalente 1,30 Reichsmark.

<sup>7</sup> Per tutta questa materia vedi E. LAMBERT, "Les changeurs et la monnaie en Palestine du I<sup>er</sup> au III<sup>e</sup> siècle de l'ère vulgaire d'après les textes talmudiques" in *Revue des Études juives* 51 (1906) 217-244 e 52 (1907) 24-42.

<sup>8</sup> Cf. ad esempio Lev 5,15.18; Num 28,3.19; Ez 46,4.6.13 ecc.

Anche prescindendo per ora dal comportamento di Gesù nel futuro processo, è innegabile che il suo comportamento, nell'ambito delle coordinate giuridiche vigenti nella prima metà del I secolo d.C., offrì ampie motivazioni di accusa da parte delle autorità religiose.

## 2. Il Sinedrio

L'ordine esterno dell'areale del Tempio era garantito da personale a ciò deputato, al capo del quale stava una specie di "capitano" aiutato da altri funzionari e da un corpo di guardie. In ultima analisi comunque l'ultima responsabilità spettava al Gran Sinedrio (*bet-din-haggādōl*), che, secondo la maggior parte degli studiosi giudaici, fino al 70 circa si radunava in una sala del monte del Tempio chiamata nella Mišna *liškat haggāzīt*, cioè all'incirca "sala delle pietre squadrate". Così spiega il trattato mišnico Middot (V,4), che è tutto dedicato alla descrizione del Tempio, in accordo con Sanh XI,2; Pea II,6; Tamid II,5 ecc. Lo Schürer (II<sup>4</sup>, 263ss) e altri, seguendo Flavio Giuseppe (*BJ* V,4,2), traducono tale nome con "sala del sisto", intendendo cioè, sulla scia dei LXX in 1Cr 22,2 e Am 5,11, l'ebraico *gāzīt* come equivalente del greco *xustōj* (cioè porticato, camminatoio, colonnato o simili<sup>9</sup>) e quindi posizionandola *fuori* dell'area del Tempio<sup>10</sup>. Questa incertezza può essere sfruttata per spiegare le poche parole sul luogo del processo giudaico di Gesù, o meglio la loro assenza, specialmente in quello di Giovanni (vedi oltre).

Ancora in relazione al testo giovanneo sia lo Schürer che Strack-Billerbeck si dilungano sulla possibilità che si tenessero sedute del Gran Sinedrio nella casa del Sommo Sacerdote. La loro conclusione è che "in tutta la letteratura rabbinica non si parla mai di sessioni del sinedrio tenute nella casa del Sommo Sacerdote"<sup>11</sup>. La nota "tradizione", legata al nome di Rabbi Jose b. Ḥalafta (attivo intorno al 150 circa), e ripetuta in almeno quattro testi talmudici, secondo la quale 40 anni prima della distruzione del Tempio (cioè nel 30 d.C.) il Sinedrio avrebbe trasferito la propria sede dalla "sala dalle pietre squadrate" (situata nella parte meridionale dell'areale del Tempio) ad una *hanût* (= sala del mercato), viene dichiarata dallo Schürer (II<sup>4</sup>, 265) *ungesichtlich*. Dato per scontato che in ambito giudaico il numero 40 è simbolico ed è espressione di sciagure, è probabile che tale "tradizione" sia un'errata deduzione dall'altra notizia talmudica secondo la quale 40 anni prima della distruzione del Tempio al Sinedrio sarebbe stata tolta la capacità di trattare autonomamente i casi comportanti la pena capitale (cosa che con ogni probabilità avvenne subito

<sup>9</sup> Cf. la gamma di significati e le relative citazioni in LIDDEL/SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1976, a.v.,

<sup>10</sup> Tutta questa materia relativa alla collocazione, alla composizione e alla giurisdizione del Gran Sinedrio è complicata da diverse incertezze a volte ampliate da proposte e controproposte degli storici. Nel testo, oltre a semplificare, ridiamo i dati ammessi dalla maggior parte di essi. Tra la abbondante letteratura sull'argomento ricordiamo E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig II<sup>4</sup> (1907), 237-267; l'articolo di J. Nelis in *Bibel-Lexikon*, hg. von H. Haag, Einsiedeln 1968<sup>2</sup>, 751-753 e G. JOSSA, "Il sinedrio di Gerusalemme nei processi di Erode e di Giacomo" in ID., *Il processo di Gesù*, cit., 123-139.

<sup>11</sup> BILLERBECK, I, 1000s (traduzione nostra).

dopo la creazione della provincia romana di Giudea, cioè nel 6 d.C.). Va detto comunque che in nessuno dei quattro racconti evangelici si trova alcun accenno sicuro che i vari interrogatori di Gesù conseguenti al suo arresto avvengano all'interno del Tempio. Sia Mc 14,54 che Mt 26,58 parlano anzi di "cortile del Sommo Sacerdote" e, senza dar l'impressione di cambiar luogo, della presenza dell'"intero sinedrio" quale istanza inquirente. Secondo Lc 22,54 invece Gesù viene subito condotto alla "casa del Sommo Sacerdote", nell'ambito della quale si riferisce solo di dileggi e percosse, ma non di interrogatorio formale di Gesù. Al v. 66 poi si dice che all'alba questi viene "trascinato nel loro sinedrio" e viene interrogato, ma anche in questo caso non si danno indicazione sul luogo (cosa d'altronde non sorprendente essendo noto il disinteresse del terzo evangelista per le determinazioni geografiche<sup>12</sup>). Riassumendo, i racconti evangeli sembrerebbero essere gli unici testi di estrazione giudaica, nei quali si parla di riunioni del Gran Sinedrio nell'abitazione del Sommo Sacerdote, in un certo contrasto con il resto delle testimonianze extrabibliche sull'argomento. Essi sono invece del tutto del tutto congruenti con l'usanza di chiudere, durante la notte, le porte d'accesso al Tempio, anche se forse nei giorni di festa (come è nel caso della cattura di Gesù) esse venivano riaperte già a partire dalla mezzanotte.

L'aggettivo *Gran Sinedrio* si riferisce al fatto che ne esistevano altri minori di 23 persone, con minori ambiti di giurisdizione, sparsi nel paese, e nei villaggi o, per questioni minori, anche di tre soli membri.(cf. ad esempio Sanh I,1; IV,1 ecc). Il primo invece era composto di settanta membri appartenenti ai tre gruppi di maggiorenti (sacerdoti, scribi prevalentemente di estrazione farisaica e anziani) oltre al Sommo Sacerdote *pro tempore existens* che ne era anche il presidente<sup>13</sup> e, in conformità alle coordinate giuridiche dell'epoca, era al tempo stesso la massima autorità legislativa, giuridica ed esecutiva. Quanto alla competenza Sanh IV,1 dispone che casi comportanti la pena capitale, come è di certo quello di Gesù, debbano essere giudicati almeno di fronte a 23 giudici. Si dispone inoltre che per l'assoluzione è sufficiente la maggioranza di un voto, mentre per la condanna è necessaria la maggioranza di due voti. Stando al testo dei primi due sinottici alla domanda del Sommo Sacerdote ("Avete sentito la bestemmia: che ve ne pare?") "tutti sentenziarono che egli (*scl.* Gesù) era reo di morte" (Mc 14,63; Mt 26,66). Luca non ha una vera e propria formula di condanna, ma riteniamo veramente fuori luogo pensare, come fanno alcuni commentatori recenti, che la frase "Che bisogno abbiamo ancora di testimonianze? Noi stessi l'abbiamo sentito dalla bocca di lui" (Lc 22,71) lasci adito a dubbi.

<sup>12</sup> Cf. ad esempio A. WIKENHAUSER/J. SCHMID, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg 1973<sup>6</sup>, 267.

<sup>13</sup> Le fonti giudaiche parlano perciò di solito del "consesso dei 71". Il fatto che il Sinedrio fosse presieduto dal Sommo Sacerdote è stato contestato da alcuni studiosi, ma le testimonianze per l'epoca romana sono univoche (cf. ad esempio *AntJ* 20, 10 fin.).

Per ciò che concerne i racconti evangelici, mentre Mc 14,1, seguito da Lc 22,2, attribuisce la decisione di eliminare fisicamente Gesù ai “sommi sacerdoti e agli scribi”, Mt 26,3 aggiunge ai primi “gli anziani del popolo” e il testo koinè di questo vangelo anche “gli scribi”. Il solo Luca inserisce qui e in 22,52 anche gli *strathgo* (toà feroà), come anche, al singolare, in At 4,1; 5,24.26<sup>14</sup>. Secondo (Strack-)Bill.<sup>15</sup> non è del tutto chiaro quale o quali funzionari del Tempio descritti dalla Mišna intende indicare il terzo evangelista. Probabilmente si tratta del funzionario, pure appartenente alla classe sacerdotale, ivi chiamato *s<sup>e</sup>gan (hakkohānīm)*. Non c'è comunque dubbio trattarsi del Gran Sinedrio o perlomeno dei suoi gruppi fondamentali, in funzione esecutiva.

### 3. Legislazione giudaica

Più di una determinazione del trattato Sanhedrin<sup>16</sup> riguarda il comportamento di Gesù, come descritto dai vangeli. Le più rilevanti sono I,5: “una tribù (che pratici l'idolatria), i falsi profeti e un Sommo sacerdote possono essere giudicati solo dal consesso dei 71 (= il Gran Sinedrio); X,1<sup>17</sup>: “le seguenti classi di persone vanno giustiziate mediante strangolamento: chi percuote padre o madre;... il dotto che si ribella al [Gran] Sinedrio, il falso profeta, colui che profetizza a nome di un idolo ...” e X,5: “un falso profeta è colui che predice cose che non ha percepito né gli sono state comunicate: egli morirà per mano d'uomo<sup>18</sup> ...”. In proposito è importante ricordare che nella mentalità giudaica del tempo (ma anche in generale) il termine “profeta” non identifica solo chi predice il futuro, come nel linguaggio popolare odierno, bensì anche chi pretende di parlare o insegnare a nome di Dio. In questo senso Mosè e Giosuè sono eminentemente “profeti” come si dichiara solennemente ad esempio in Dt 18,15-22, passo nel quale si determina anche con chiarezza che “il profeta che avrà la presunzione di dire in mio nome una cosa che io non gli ho comandato di dire ...*quel profeta dovrà morire*” (V. 20). D'altronde gran parte degli esegeti contemporanei

<sup>14</sup> Nel cap. 16 degli Atti invece il termine si riferisce, come anche in diverse iscrizioni, ai *duumviri* della colonia romana di Filippi.

<sup>15</sup> Cf. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1922, II,628ss. Si veda anche SCHÜRER, II<sup>4</sup>, 320-322; *ThWNT* VII,701-713 e FLAVIO GIUSEPPE, *Bell.* 6,294 e *Ant.* 20,131.

<sup>16</sup> Il termine usato, in grafie leggermente diverse, sia nell'ebraico mišnico che nell'aramaico è un prestito dal greco *sunēdrion*; è presente 22 volte anche nel NT, solo in vangeli e Atti, quasi sempre nel significato di “collegio ordine, detto *N<sup>e</sup>ziqîn* = [leggi riguardanti] danni). giudicante” in Gerusalemme. È anche il titolo di un trattato della Mišna (precisamente il quarto del quarto *seder* o ordine, detto *N<sup>e</sup>ziqîn* = [leggi riguardanti] danni).

<sup>17</sup> Seguiamo qui la numerazione del Talmud babilonese; altre tradizioni invertono il decimo capitolo con l'undicesimo (cf. ad esempio H. DANBY, *The Mishnah*, Oxford 1933, 397-400).

<sup>18</sup> Cioè non direttamente da Dio, il che avviene ad esempio per colpe equivalenti ma nascoste.(cf. Dt 18,19).

concorda in proposito che una delle prime, se non la prima in assoluto qualificazione popolare di Gesù fu il suo essere profeta<sup>19</sup>.

Quanto alla pena di morte è noto che in molti casi l'AT prima e le norme rabbiniche poi non lasciano alcuna discrezionalità al giudice. Le fattispecie da noi elencate sopra impongono, una volta che l'imputato sia convinto di colpevolezza, la pena di morte. In proposito il diritto mišnico determina con esattezza quali sono le modalità di esecuzione giudaiche: "alla corte sono stati tramandati quattro tipi di esecuzione capitale: (in ordine decrescente di severità<sup>20</sup>) lapidazione, rogo, decapitazione e strangolamento" (Sanh VII,1). Il seguito di questa mišna descrive dettagliatamente come eseguire tali quattro modalità di pena capitale e i delitti che vanno puniti con questa o quella pena. Laddove l'AT non determini la modalità di esecuzione la norma rabbinica interpretativa è che si intenda la lapidazione. Dal momento che tutta la tradizione cristiana e non parla della *crocifissione* di Gesù, modalità di esecuzione questa non giudaica, ma prettamente romana, è giocoforza dedurre che nel processo di Gesù si sia inserita in modo decisivo l'autorità romana.

#### 4. Problemi di giurisdizione

Erode il Grande, che era *rex socius et amicus populi Romani*, dal 37 al 4 a.C. riunì nelle sue mani tutta la Palestina con una autorità almeno teoricamente completa sui suoi sudditi, avendo solo obblighi di difesa dei confini e di obbedienza alla politica del senato romano e dell'imperatore. Alla sua morte il suo regno (previo consenso dell'imperatore) fu diviso tra i suoi figli: ad Archelao toccò la parte migliore (Idumea, Giudea e Samaria) con il titolo di etnarca; a Erode Antipa la Galilea e la Perea con il titolo di tetrarca e altre parti più piccole o meno importanti ad altri figli. Nel 6 d.C. Archelao fu deposto e il suo territorio fu trasformato in provincia romana dipendente dall'imperatore e sottoposta ad un procuratore di rango equestre (che, stando all'iscrizione ritrovata nel 1961 nel teatro romano di Cesarea Marittima, portava il titolo di *praefectus*<sup>21</sup>). Al tempo dell'attività pubblica e della condanna di Gesù tale procuratore era notoriamente Ponzio Pilato, che rivestì tale funzione dal 26 al 36 d.C.<sup>22</sup>. Gesù, essendo di Nazaret di Galilea (cf. ad esempio Mt 2,23 e Gv 1,45), non era suddito di Ponzio Pilato. Non essendo ovviamente cittadino romano (come invece furono Paolo e Sila) né *provincialis*, egli, per il diritto romano, fu semplicemente uno

<sup>19</sup> Ad esempio, alla domanda "chi dice la gente che sia il Figlio dell'uomo?", i discepoli rispondono "alcuni Giovanni il Battista, altri Elia, altri Geremia o qualcuno dei profeti" (Mt 16,13ss e par) e in Lc 7,16 la folla esclama: "un grande profeta è sorto tra di noi"; ancor più chiaramente i cosiddetti discepoli di Emmaus affermano che "Gesù Nazareno fu profeta potente in opere e in parole" (24,19). Una buona sintesi di tutto questo materiale si trova nella terza parte di E. SCHILLEBEECKS, *Jezus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal 1974.

<sup>20</sup> Il criterio secondo il quale si opera tale classificazione (ai nostri occhi alquanto macabra) pare di matrice farisaica e precisamente proporzionale alla decrescente distruzione del corpo destinato a risorgere. Mentre cioè lapidazione e rogo distruggono quasi del tutto la forma corporea, lo strangolamento lo farebbe in modo minimo.

<sup>21</sup> Cf testo e commento in L. BOFFO, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Brescia 1994, 217-233.

<sup>22</sup> Nei vangeli è soprattutto il cosiddetto "sincronismo" lucano (3,1) che ne registra coscientemente la presenza. Stranamente nessun testo antico ce ne ha trasmesso il *praenomen*.

straniero (cioè un *peregrinus*) e, dandosi l'occasione, per l'autorità romana egli sarà oggetto dello *ius gentium*. Il *princeps* di Gesù fu Erode Antipa, tetrarca della Galilea dal 4 a.C. al 39 d.C., pittorescamente definito da Gesù una "volpe" (Lc 13,32): questa circostanza fu sfruttata da Pilato durante il processo romano, quando, secondo il solo Lc 23,6-12, egli cercò di liberarsi delle sue responsabilità inviandolo ad Antipa, ma, come sappiamo, senza ottenere lo scopo. La terminologia usata dal terzo vangelo è מֶלֶךְ תְּיָאֵן מְיוֹס...אֵי תוֹא הַרְפִּידוּ; va notata anche in questa scena la presenza in funzione accusatoria dei "gran sacerdoti e degli scribi" (V. 10). Che poi di fatto Pilato abbia accettato di giudicare Gesù, che fu galileo, dice che egli in termini giuridici agì secondo il principio del *forum delicti* e non di quello del *forum domicilii*, cui era di fatto ricorso per un momento<sup>23</sup>.

Quanto alla giurisdizione del Sinedrio, è ovvio che la sua concreta esecutività dipese in modo praticamente essenziale dalla costellazione politica che variò nel tempo. Ad esempio durante il regno di Erode il Grande (che, stando a Flavio Giuseppe, iniziò il suo governo "facendo giustiziare tutti i membri del sinedrio"<sup>24</sup>) essa fu quasi inesistente, mentre negli anni in cui ci fu in Giudea un procuratore romano il Gran Sinedrio fu di fatto la massima autorità amministrativa e giuridica giudaica, sempre tenendo presente tuttavia che il Sommo Sacerdote veniva nominato dal procuratore stesso. In quest'epoca cioè si può pensare che ogni causa giuridica di carattere religioso non coinvolgente cittadini romani fosse trattata davanti ai vari sinedri, le cause capitali perciò da un sinedrio di almeno 23 membri. L'autorità giudaica aveva naturalmente il diritto e la reale capacità di operare arresti in Giudea e quindi aveva una propria forza di polizia, come risulta da tutti racconti evangelici (Mc 14,43/Mt 26,47 e Gv 18,3<sup>25</sup>) così come da At 4,3; 5,17s. È ovvio che procedura e leggi di tali processi furono quelli prescritti dal diritto giudaico, che, anche prima della distruzione del Tempio, in generale saranno state quelle da noi sopra descritte.

L'*estensione spaziale* della giurisdizione del Gran Sinedrio, che è unico, per sé era limitata alle 11 toparchie della provincia romana di Giudea e dunque, finché Gesù agì in Galilea, esso eventualmente ebbe nei suoi confronti solo una funzione di deterrente morale. Egli infatti venne catturato, da un punto di vista puramente storico un po' casualmente, durante il suo soggiorno a Gerusalemme e dintorni in occasione della Pasqua. Le determinazioni e quindi anche l'autorità di tale organo tuttavia pretendevano di essere valide e operative nei confronti dei giudei di tutto il mondo e di fatto, a motivo del loro fondamento religioso, venivano riconosciute dalle comunità ortodosse anche fuori della Giudea, a meno di restrizioni caso per caso imposte dall'autorità

<sup>23</sup> Un interessante precedente è stato tuttavia visto nel caso descritto da Flavio Giuseppe in *BJ* 1,474, per cui Erode il Grande ebbe il privilegio di ottenere estradati e di poter giudicare propri sudditi che si fossero rifugiati in altre province dell'impero.

<sup>24</sup> *AntJ* 14,9,4.

<sup>25</sup> Alcuni studiosi pensano che Gv 18,3.12 implicino una partecipazione romana all'arresto di Gesù, dato che si parla di una *speira* (che da Polibio in poi traduce il latino *cohors*) e di un *cil..arcoj* (che potrebbe essere traduzione del latino *tribunus*) oltre che delle "guardie dei giudei".

romana. Gli Atti degli apostoli riflettono tale prassi ai nostri occhi alquanto strana quando riferiscono che Saulo, preso da sacro zelo, aveva ottenuto dal Sommo Sacerdote l'autorizzazione scritta per arrestare e tradurre da Damasco a Gerusalemme tutti e quanti, uomini e donne, che ivi aderissero alla religione cristiana (cf. At 9,2; 22,4s; 26,12). A questo proposito l'inserimento degli "erodiani" tra coloro che complottano assieme ai farisei contro Gesù in Mc 3,6//Mt 12,14, inserzione che stupisce assai, sia perché un partito o una setta con tale nome non risulta al di fuori dei vangeli sia perché in ogni caso si tratterebbe di persone del tutto avverse ai farisei, potrebbe indicare che questi ultimi ben sanno che fuori di Giudea l'appoggio del *princeps*, cioè di Erode Antipa, è necessario per catturare lo scomodo profeta e che quindi un'alleanza pratica con essi è inevitabile.

L'unico punto sul quale verte una *querelle* accademica praticamente senza fine è se il Gran Sinedrio, oltre ad emettere sentenze di morte, le potesse anche far eseguire<sup>26</sup>. In realtà questa difficoltà procedurale è già presente e risolta nel vangelo di Giovanni. Tutti e quattro i racconti evangelici, con leggere variazioni, concordano sul fatto che dopo la condanna giudaica Gesù viene condotto nel pretorio e qui sottoposto ad interrogatorio da parte di Ponzio Pilato. Immediatamente tali resoconti non danno la motivazione giuridica di tale trasferimento. Ma in seguito, nel solo quarto vangelo, quando il procuratore romano tenta di scaricare il problema sull'autorità giudaica, che vuole la morte di Gesù, con le parole "prendetelo voi e giudicateloo (cioè condannatelo) secondo la vostra legge!", si sente rispondere: "A noi non è consentito uccidere alcuno!" (Gv 18,30s). Secondo gran parte degli esegeti questa frase si riferisce alla circostanza nota anche da diversi altri testi non biblici e valida in tutte le province romane, per cui, anche nel caso in cui il Sinedrio o altra autorità locale avevano il potere di *emettere* condanne capitali, essi tuttavia non le potevano *eseguire* se non previo assenso del procuratore romano. Non ci sono d'altronde prove che dopo l'erezione della *provincia Iudaea* nel 6 d.C. sia stato tolto al Gran Sinedrio la capacità di giudicare cause implicanti la pena capitale. D'altronde Flavio Giuseppe, venendo a parlare del passaggio dall'etnarchia di Archelao alla erezione a provincia, afferma che il primo procuratore, Coponio, fu inviato in Giudea dall'imperatore "dotato della massima autorità" (*AntJ* 18,2) o altrove "con il potere di mettere a morte" (*BJ* 2,117: mšcri toà kte...nein). Né qui né altrove si accenna che tale estremo potere (detto di solito, con un termine fissato nei secoli seguenti, *ius gladii*) fosse condiviso da altre istanze e tale situazione è coerente con quello che si sa delle altre province<sup>27</sup> e con i capisaldi del diritto romano in materia di pena capitale. Ancora, non c'è alcun motivo per supporre che per il

<sup>26</sup> Bibliografia su questo punto fino al 1907 in SCHÜRER, *op. cit.*, II, 260, n. 77; per il resto BLINZLER, *op. cit.*, excursus X = pp. 229ss.

<sup>27</sup> Le uniche eccezioni note sono quelle che valsero per alcune città autonome resesi benemerite nei confronti dell'impero romano, il che di certo non valse per gli ebrei di Palestina.

quinto dei procuratori inviati da Roma in Giudea, cioè per Ponzio Pilato, valessero altre regole, pur essendo vero che i poteri dei vari legati e procuratori imperiali venivano esplicitamente specificati nei singoli documenti di nomina. Quanto al rapporto teorico tra l'importante *legatus Syriae* (che è di rango senatorio e di fatto deporrà Pilato nel 36) e il *praefectus Iudaeae*, che è di rango equestre, non esistono notizie sicure, anche se è probabile che il primo potesse esercitare una funzione di controllo sulla piccola e inquieta provincia di Giudea, che tra l'altro, fino a dopo la guerra giudaica, fu priva di legioni (*inermis*).

Nei confronti della soluzione suggerita dai vangeli e riassunta da Gv 18,31 sono stati adottati come “controesempi”: a) il diritto di mettere immediatamente a morte i non giudei (anche se cittadini romani!) che, oltrepassando il recinto ben segnalato<sup>28</sup>, entrarono nella parte del Tempio riservata ai circoncisi; b) la lapidazione di Stefano descritta in At 7,57ss; c) l'esecuzione di Giacomo di Zebedeo in At 12,2; d) l'uccisione mediante rogo di una figlia di sacerdote adultera (cf. Lev 21,9) in un racconto di R. Eleazar ben Zadok, trasmesso da almeno tre fonti rabbiniche e e) la lapidazione di Giacomo detto il fratello del Signore con altri cristiani ad opera del Sommo Sacerdote Annas II, riportata nelle *AntJ* 20,200-203. Si tratta di obiezioni senz'altro solubili: il diritto a vendicare le violazioni della sacralità del Tempio vien dato sempre come una eccezione assoluta (vedi ad esempio le parole di Tito agli assediati di Gerusalemme in *BJ* 6,2,4); la morte di Stefano viene chiaramente presentata come caso di linciaggio (i fatti possono sempre essere contro il diritto); l'esecuzione di Giacomo Maggiore e dell'adultera figlia di sacerdote cadono nel breve periodo tra il 41 e il 44 d.C. in cui i romani cercarono daccapo per la Giudea la soluzione del regno associato mettendovi sul trono Erode Agrippa I, periodo dunque nel quale i giudei riebbero la loro piena sovranità, di cui fece parte anche la capacità di eseguire sentenze capitali; nel caso di Giacomo “fratello del Signore” il Sommo Sacerdote sfruttò il vuoto di potere tra la morte del procuratore Festo e l'arrivo del suo successore Albino per far condannare dal Sinedrio e giustiziare Giacomo, fatto per cui fu rimproverato da Albino e poi deposto dal re (della Calcide, della Iturea, Traconitide e Abilene) Agrippa II, che era stato fatto custode del Tempio e nominava il Sommo Sacerdote<sup>29</sup>.

Accettata questa soluzione per il necessario ricorso dei sinedristi a Pilato, ci si può chiedere perché questi, invece di semplicemente approvare o negare l'esecuzione di Gesù, in tutti e quattro i resoconti evangelici esegua un vero e proprio interrogatorio del condannato, nel racconto evangelico anche più dettagliato di quello giudaico. In realtà ciò è più che razionale: se la presa di posizione del procuratore non deve essere ridotta a puro arbitrio, egli deve potersi fare un'idea del merito giuridico della sentenza, anche se poi naturalmente gli evangelisti, soprattutto Giovanni,

<sup>28</sup> Esempio dell'epigrafe e discussione in BOFFO, *op.cit.*, 283-290.

<sup>29</sup> La nostra fonte è ancora una volta Flavio Giuseppe in *AntJ* 20,200-203. Per una analisi dettagliata dei cinque casi cf. D.R. CATCHPOLE, *The Trial of Jesus*, Diss. Cambridge 1968.

privilegiano proprie sottolineature. Non consta che in quest'epoca il procuratore fosse vincolato a regole nel caso di dover approvare o meno condanne a morte emesse dal Sinedrio. È chiaro che una volta che egli agisse come giudice, egli poteva farlo solo in conformità al diritto romano, anche solo per il fatto che questo era l'unico nel quale egli avesse una competenza. Il processo che ne segue, essendo Gesù un *peregrinus*, viene detto dal diritto romano *extra ordinem*. Alla fine di questo procedimento può stupire che Pilato approvi la condanna, ma non la pena giudaica (probabilmente la lapidazione) e faccia crocifiggere Gesù, cioè infligga una pena tradizionalmente riservata dai romani principalmente, anche se non solo, a stranieri ribelli, sediziosi, plebei e schiavi, cosicché Tacito, in *Hist.* II,72, lo definisce *supplicium in servilem modum*. Anche i due Talmudim riferiscono la crocifissione di Gesù e sostengono che il suo vero motivo fu quello religioso in senso ampio, cioè un rifiuto della sua predicazione da parte di un settore del giudaismo ufficiale del tempo (cf. bSanh 107b; bSota 47b; pHag II,2 ecc).

## 5. Difficoltà generiche

Su tutta questa materia relativa al diritto rabbinico vigente in Giudea intorno al 30 d.C. è in corso da decenni una accesa discussione tra gli studiosi che riguarda *in primo luogo* l'estensibilità o meno delle determinazioni mišniche agli anni precedenti la (prima) guerra giudaica (66-70). Dopo una fase dell'esegesi neotestamentaria indubbiamente caratterizzata da un uso generalizzato del Talmud per commentare o spiegare i vangeli, soprattutto mediante i classici del Billerbeck e del Bonsirven, molti si dichiarano oggi contrari o perlomeno scettici nei confronti di tale tecnica, soprattutto a motivo del fatto che i testi (ebraici) della Mišna, nella stesura che costituisce la parte giuridica del Talmud, risalgono al 200 d.C. circa, mentre, secondo l'apologetica giudaica, il commento aramaico (*g<sup>e</sup>mara*), che costituisce il Talmud vero e proprio, è stato "chiuso" nel 386 (versione palestinese) e addirittura nel 476 (versione babilonese). Strettamente parlando dunque è evidente che, più si scende nel dettaglio, meno c'è totale certezza che le disposizioni della Mišna, che normalmente riflettono le concezioni, di solito più liberali, dei farisei posteriori alla distruzione del Tempio (70 d.C.), fossero già valide al tempo di Gesù. Si ritiene comunemente che prima di tale drammatico evento fosse normativo un codice penale di impostazione sadducea, che non ci è pervenuto, detto comunemente *sēfer g<sup>e</sup>zērātā*, di solito più severo di quello stratificato nella Mišna, soprattutto nel settore della purità culturale e in quello delle pene<sup>30</sup>. Il tutto è affetto da una certa dose di incertezza sia quanto ai contenuti che quanto alle date. Per ciò che concerne tuttavia il processo di Gesù ciò non pare molto importante, dato che diritto e prassi furono eventualmente più severi di quelli

<sup>30</sup> Nello scritto M<sup>c</sup>gTa'anit 331 l'abolizione di questo codice viene interpretata come vittoria dei farisei e festeggiata per il futuro il 14 tammuz. La composizione di tale "rotolo dei digiuni" ha avuto una lunga storia che inizia probabilmente già prima del 70 e continua per diversi secoli.

riportati nel trattato Sanhedrin della Mišna. Va anche ricordato che, per motivi derivanti dall'impostazione teocratica di tutta la società giudaica e comuni a tutte le sette, Mišna e relativa *g<sup>e</sup>mara* si presentano non come fonti del tutto indipendenti di diritto e di morale, ma come ripetizione, precisazione, integrazione ed interpretazione delle norme del Pentateuco, la cui validità resta assolutamente inalterata. Dunque, dato che la sostanza delle accuse portate a Gesù secondo i vangeli (falsa profezia, blasfemia, violazione del riposo sabbatico, disturbo dell'ordine del Tempio) si rifà a delitti chiaramente condannati nella Torà, le differenze tra le varie sette e l'eventuale probabile diversità nel dettaglio processuale prima e dopo il 70 d.C., passano nettamente in secondo piano.

È opportuno ricordare qui una *seconda difficoltà* che praticamente tutti gli studiosi del processo di Gesù considerano, anche se con differenti sottolineature. Mentre infatti i tre sinottici, con leggere sfumature, sono concordi nel riportare un vero e proprio procedimento del Gran Sinedrio contro Gesù, il vangelo di Giovanni contiene solo una scena in cui Gesù viene trascinato di fronte al ex-Sommo Sacerdote Anna (Ananos), secondo Gv 18,13 suocero di Caifa<sup>31</sup>, che fu Sommo Sacerdote circa dal 18 al 37 d.C. Non ci sono motivi cogenti per mettere in dubbio questo incontro, data la grande autorità del primo personaggio, nominato Sommo Sacerdote da Quirinio per il periodo dal 6-15 e i cui cinque figli dopo di lui ebbero pure tale carica (cf. *Ant.J.* XX, 9,1). Pur essendo alquanto strano che anche su questo punto il quarto vangelo differisca dai sinottici, sono stati proposti diversi tentativi di soluzione al quesito come mai Gv non riporti alcuna riunione del Sinedrio, ma si limiti a dire che “Anna lo mandò legato a Caifa” (18,24) e, in seguito, che “Gesù fu condotto dalla casa di Caifa al pretorio” (18,28)<sup>32</sup>. Come nella stragrande maggioranza delle difficoltà che l'esegesi autodefinentesi “critica” ha formulato nei confronti dell'affidabilità storica dei racconti evangelici, si tratta non già di una contraddizione, bensì di una differenza seppur importante tra i vari racconti. Su questo concreto soggetto un gruppo di esegeti spiega l'assenza di un processo giudaico nel vangelo di Giovanni facendo notare che tutta la narrazione precedente in tale vangelo sarebbe una forma di processo a Gesù da parte dei “giudei”. In proposito va detto che, anche se tale dimensione narrativa del vangelo di Giovanni può essere accettata, essa tuttavia difficilmente può spiegare adeguatamente l'assenza del benché minimo accenno di un procedimento formale contro Gesù. A meno che non se ne voglia vedere un'allusione nel fatto che “Anna lo (*scl.* Gesù) mandò legato da Caifa, Sommo Sacerdote” (Gv 18,24). Accettando la sostanziale affidabilità dei sinottici su questo punto, ci pare di dover concludere che non sappiamo perché il quarto vangelo tralasci il resoconto

<sup>31</sup> In realtà Giuseppe detto Caifa; nominato dal procuratore romano Valerio Grato (cf. *Ant.J.* 18, 2,2) e deposto dal legato imperiale di Siria Vitellio (ib. 4,3), dunque in carica tra il 18 e il 37 d.C. Ulteriori notizie su di lui in SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Leipzig 1907, 271.

<sup>32</sup> Nel testo praitèrion: si tratta di uno dei 27 latinismi presenti nel NT; su tutta questa materia cf. C. MARUCCI, “Influssi latini sul greco del Nuovo Testamento” in *Filologia Neotestamentaria* VI (1993) 3-30.

del processo giudaico di Gesù. Abbiamo già riferito sopra che un così profondo conoscitore della letteratura rabbinica come il Billerbeck non ha reperito in essa alcun riferimento a sessioni del Sinedrio nella casa del Sommo Sacerdote. È ugualmente pensabile che nel caso concreto di Gesù, data l'urgenza di procedere, a motivo del fatto che di notte l'areale del Tempio era chiuso e che, come riferiscono Mc 14,2, // Mt 26,5, i maggiorenti giudaici volevano a tutti i costi concludere la pratica prima del convergere della folla per la festa, si sia fatta un'eccezione in tal punto non essenziale? I Sinottici, d'altronde, non precisano dove si sia radunato il Gran Sinedrio; in Mc 14,53 // Mt 26,58 si parla anzi del "cortile del Sommo Sacerdote" (אֲחֵיכֶם תֹּאמְרוּ עִירְשֶׁתְּוֹ). A nostro parere è difficile poter escludere con assoluta certezza tale evenienza, anche se la difficoltà rimane<sup>33</sup>.

Del tutto congruente con questa difficoltà è una serie di obiezioni la cui scaturigine è in realtà extra-biblica, quella cioè detta anche della "teologia dopo Auschwitz". Si tratta di una corrente di pensiero non ben definita, il cui forse unico collante è la convinzione che il cosiddetto "antisemitismo" del NT abbia facilitato, pur assieme a molti altri fattori, l'olocausto. Da questa convinzione deriva un'ampia rilettura di tutta la teologia e soprattutto degli scritti neotestamentari, segnatamente dei vangeli e delle lettere paoline. Nel settore più limitato che qui ci interessa si ipotizza che Marco, il cui *Sitz im Leben* più ampio sembra esser stato la predicazione romana di Pietro, abbia aumentato in generale le coloriture antiggiudaiche ritenute intrinseche al messaggio gesuanico e parallelamente attenuato quelle che avrebbero potuto risultare spiacevoli ad orecchie romane. Concretamente, nel caso della condanna a morte di Gesù, il primo vangelo avrebbe dilatato al massimo la responsabilità dei circoli giudaici fino a farne un vero e proprio processo e presentando un procuratore romano convinto dell'innocenza di Gesù e che solo a malincuore, *pro bono pacis* diremmo noi, lascia fare i giudei. In realtà, si insinua, non ci sarebbe stato alcun processo giudaico di Gesù bensì (dopo una "audizione") solo uno romano, come riferito da Giovanni. I racconti paralleli a Marco di Matteo e di Luca si sarebbero adeguati poi alla loro fonte con qualche lieve cambiamento. Come si vede agisce in queste teorie la cosiddetta "logica del sospetto", alla quale è praticamente impossibile opporre motivazioni razionali o appoggi storiografici. Ci limitiamo qui a notare solo che l'evoluzione della tradizione evangelica, normalmente accettata dagli studiosi moderni, non corrobora affatto i dubbi sopra formulati contro l'affidabilità storica del racconto marciano. Infatti il vangelo a giudizio unanime più "antigiudaico", quello di Giovanni<sup>34</sup>, probabilmente anche il più lontano sia localmente che temporalmente dai fatti,

<sup>33</sup> Più che altro come curiosità ricordiamo la soluzione di D.A. Chwolson, il quale, cucendo insieme diverse frasi del Talmud, identifica la "sala del mercato", di cui abbiamo detto sopra, con i locali dedicati al mercato, appartenenti alla famiglia di Anna e posizionati sul monte degli ulivi. Secondo lui intorno al 30 d.C. il Sinedrio vi avrebbe trasferito la propria sede (cf. *Das letzte Passamahl Christi*, Leipzig 1908, 123).

<sup>34</sup> È in questo vangelo che Gesù, tra l'altro, dice ai giudei la famosa frase "voi avete per padre il diavolo e volete compiere i desideri del padre vostro... per questo non ascoltate le mie parole, perché non siete da Dio" (8,44.47)

in realtà è quello che omette ogni riferimento ad un processo da parte del Sinedrio e quello di Matteo, unanimemente giudicato come il più vicino all'ambiente palestinese, non attenua minimamente la parte dei giudei nella condanna di Gesù, anzi aggiunge alla fonte marciiana, il breve episodio Mt 28,11-15 (cf. anche 27,62-66 e 28,4), a riprova della malafede dei maggiori giudaici. A parte il fatto che anche ad orecchie romane non doveva fare buona impressione l'immagine di un pro-magistrato romano che lascia condannare a morte un innocente! Concludendo su questo punto, pare di dover negare che interessi di predicazione e *captatio benevolentiae* siano responsabili delle diversità secondarie dei sinottici, giudicati in generale affidabili su questo punto anche dagli esegeti più critici, così come resta oscuro il motivo dell'assenza del processo giudaico in Gv.

## 6. Difficoltà procedurali

Le uniche vere difficoltà giuridiche che a nostro parere si possono avanzare nei confronti del racconto sinottico concernente il processo giudaico di Gesù derivano dalle norme procedurali del trattato Sanhedrin relative all'ora, alla necessità di un congruo intervallo tra escussione dei testimoni e sentenza del tribunale e all'intervento diretto del Sommo Sacerdote.

Non stupisce infatti più di tanto la mancanza di un difensore di Gesù non previsto dal diritto rabbinico; nel racconto evangelico si parla di testimoni, a quanto pare tutti contro l'accusato, anche se non del tutto concordanti nei dettagli. La Mišna presuppone che il collegio giudicante abbia la necessaria abilità ed equanimità per dirigere il processo fino ad appurare la verità dei fatti. Ancora, il racconto presuppone ovviamente il principio fissato da Dt 19,15ss per cui "(per qualsiasi peccato...) il fatto sarà stabilito sulla parola di due o tre testimoni". In realtà Sanh IV,1 prevede anche l'escussione di testimoni che scagionino l'imputato, anzi essi devono essere ascoltati per primi. È ovvio però che tale circostanza, che pare assente nel processo di Gesù<sup>35</sup>, non può essere creata ad arte, dato che i testimoni sono obbligati a dire la verità. Va tuttavia notato che praticamente tutti e quattro gli evangelisti sottintendono che la condanna di Gesù è già decisa prima del processo e che quindi il problema dei testimoni è secondario. L'apologetica giudaica qualifica di solito tale modo di esporre i fatti come "tendenzioso" e i racconti evangelici relativi al processo giudaico come "troppo contraddittori"<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Giuseppe d'Arimatea, secondo Mc 15,43/Lc 23,50s ricco membro del Gran Sinedrio, sembra essere un'eccezione: il quarto vangelo lo definisce "discepolo di Gesù, ma in segreto per timore dei giudei" (Gv 19,38; cf. Mt 27,57) e Lc 23,51 ci svela che egli aveva dissentito dalla condanna di Gesù.

<sup>36</sup> Così fa ad esempio SCHALOM BEN-CHORIM, *Bruder Jesus – Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München 1977, 156. Questo famoso libretto è interessante solo per chi voglia conoscere il pensiero di un dotto ebreo contemporaneo, ma è viziato da palesi errori e precomprensioni. Infatti, oltre alla tendenza ad assumere dai vangeli come vero solo ciò che serve alle proprie tesi, egli ignora o stravolge altri dati innegabili: ad esempio [p. 163 e passim] che Gesù non abbia mai preteso di essere il Messia (cf. ad esempio Mt 16,16ss) o che davanti ai suoi giudici egli risponda sempre con la

Nettamente contrario al procedimento fissato in Sanh IV,1 (fine); Keth I,1; Jom Tob V,2 è il fatto che il Sinedrio tenga riunioni di notte, ma ancor di più che, essendo l'esito del processo a Gesù la condanna, non si aspetti il giorno dopo per la dichiarazione ufficiale di morte. Di conseguenza sembra disattesa in tutti e quattro i vangeli la norma di non tenere riunioni né di sabato o giorno di festa (*yôm tôb*) né nelle loro vigilie, come invece è nel nostro caso. Infatti i tre sinottici concordano chiaramente sul fatto che Gesù, dopo aver mangiato la Pasqua viene arrestato nella notte stessa e conseguentemente interrogato, condannato e messo a morte sempre nell'ambito del 15 di nisan, che per loro capita di venerdì (cf. Mc 14,12//Mt 26,17ss//Lc 22,7.15). Il quarto vangelo ha anche qui alcune differenze: è del tutto chiaro che qui la condanna di Gesù e la sua crocifissione avvengono la vigilia di Pasqua, cioè il 14 di nisan del computo giudaico (cf. Gv 18,28; 19,14: *paraskeu% toà pEsca*), ma c'è tuttavia accordo con i sinottici sul fatto che il giorno della settimana è il venerdì! Non è qui neanche lontanamente possibile accennare a tutti gli ingegnosi tentativi fatti nel corso della storia dell'esegesi per risolvere le differenze tra i sinottici e Giovanni<sup>37</sup>. Qui è sufficiente sottolineare che in entrambi i casi attività giudiziarie sarebbero contro le determinazioni mišniche. Da questo punto di vista il vangelo di Giovanni, che non ha un processo giudaico esplicito, è più conciliabile con il diritto formale. Si parla effettivamente in Mc 15,1//Mt 27,1-2, ma non in Luca, di una (seconda?) seduta "di primo mattino" per decidere, ma ciò nella maniera giudaica di calcolare la durata del giorno (che va dal tramonto del giorno precedente al successivo tramonto), non è sufficiente per poter dire di aver lasciato passare un giorno. In campo extrabiblico non c'è dubbio che la norma di non tenere sessioni del Sinedrio, anzi in generale ogni processo il giorno di sabato sia stata in generale osservata, come testimoniano gli editti di Augusto, che esentavano i giudei dal dovere di comparire in giudizio in tal giorno<sup>38</sup>.

Passando al merito del processo, nonostante la molteplicità dei possibili capi d'accusa contro Gesù, che abbiamo sopra esposto, è evidente che, secondo i sinottici, egli viene condannato per la sua dichiarazione provocata dalla domanda solenne del Sommo Sacerdote relativa alla sua messianità. Dato che la pretesa di essere il Messia non pare considerata tra i delitti previsti dal diritto giudaico e a motivo della reazione rituale dello stesso capo del Sinedrio, lo stracciarsi le vesti prevista in Sanh VII,5, è necessario concludere che la risposta di Gesù (assenso e applicazione a sé di Dan 7,13) fu

---

formula "Tu lo dici!", che Ben-Chorin giudica ambigua, mentre non lo è [p. 161] (cf. invece Mc 14,62, dove Gesù, alla domanda solenne e diretta concernente la propria messianità, risponde: "gè e,mi!) o ancora che l'unica decisione del Sinedrio sia stata quella di mandare Gesù da Pilato [p.163], mentre invece sia in Mc 14,64 che in Mt 26,66 viene pronunciata una chiara condanna a morte per blasfemia ecc. Abbiamo l'impressione che Ben-Chorin, nelle sue affermazioni, sia quasi del tutto dipendente dal noto libro "On the Trial of Jesus" (Berlin 1961) dello studioso giudaico P. Winter.

<sup>37</sup> Si vedano sintesi e bibliografia fondamentale ad esempio in R. BROWN, *The Gospel According to John*, Grden City, NY, 1970, 555ss.

<sup>38</sup> Cf. Flavio Giuseppe, *AntJ* 16,6, 2.4 e Filone Al., *de migratione Abr.*, § 16.

considerata dallo stesso e da tutto il consesso come bestemmia. Anche questo però pare contrastare con Sanh VII,5 che, precisando Es 22,27 e Lev 24,10ss, prescrive che “il bestemmiatore non è colpevole se non quando pronuncia il Nome stesso (*scl.* di Dio)” cioè il cosiddetto tetragramma, cosa che nel caso di Gesù materialmente non avviene. Inoltre ciò non avviene sulla base di testimonianze di terzi nel corso del processo, bensì sulla base di una dichiarazione dello stesso accusato, mentre il Sommo Sacerdote si trasforma da giudice in accusatore e praticamente dichiara l'intero sinedrio come testimone.

Date tutte queste infrazioni procedurali, per tacere delle oscurità, differenze e smagliature tra i quattro resoconti, alcuni si sono chiesti se il processo e la condanna giudaica di Gesù siano stati giuridicamente validi. Ben-Chorin, nel suo testo sopra citato, riferisce delle numerose richieste fatte (soprattutto da cristiani) al ricostituito stato di Israele per una revisione e annullamento di tale sentenza. Per molti ovvi motivi, che sui quali qui dobbiamo sorvolare, ciò non è stato possibile né sarà possibile in futuro. Qui ci limitiamo a ribadire solo due elementi del problema: in primo luogo la nostra relativa ignoranza in merito al regime giudiziario vigente prima della distruzione del Tempio (che ci deve rendere cauti nel dichiarare un evento come impossibile) e poi il fatto che spesso anche le migliori strutture vengono stravolte nel concreto da eventi straordinari, dalla fretta, dalle passioni e dagli interessi. Personalmente, chi scrive è propenso a credere che, anche se la condanna di Gesù da parte dei capi del suo popolo fosse stata nella sostanza giuridicamente corretta, non solo non ci sarebbe per il cristiano motivo di scandalo o di sorpresa, ma semmai, paolinamente, il contrario: la croce rivela “una sapienza che nessuno dei principi di questo mondo conobbe, dato che, se l'avessero conosciuta, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria”.