

# LA GUIDA POLITICA EBRAICA DAL 6 D.C. ALLO SCOPPIO DELLA GRANDE RIVOLTA E IL SUO RUOLO NELLA VICENDA DI GESÙ

ARIEL S. LEWIN

Il carattere della classe dirigente ebraica nell'epoca compresa fra l'organizzazione a provincia romana della Giudea seguente all'esilio dell'etnarca Archelao e lo scoppio della Grande rivolta rappresenta un argomento assai discusso. Sono stati studiati, infatti, vari aspetti del ruolo che detengono i gran sacerdoti, sia nei rapporti che ebbero con le autorità romane e con i sovrani della casata erodiana sia nel contesto stesso del popolo di Israele. Inoltre, la necessaria attenzione è stata data alla comprensione della lotta politica fra varie fazioni nobiliari, che com'è noto permeò le vicende degli anni immediatamente precedenti l'inizio della rivolta<sup>1</sup>.

Un'indagine accurata di questa tematica è naturalmente importante anche per comprendere i motivi dell'ascesa al potere dopo il 70 di una nuova tipologia di leadership politico-religiosa, quella dei cosiddetti patriarchi<sup>2</sup>.

Un avvenimento del tutto particolare, che avvenne in quei decenni tormentati che precedettero il primo grande conflitto tra Romani ed Ebrei, fu quello che riguardò l'esecuzione di Gesù. È sicuro che in questa vicenda le autorità ebraiche giocarono un ruolo centrale, ma i termini del loro intervento e la dialettica stessa dei rapporti di potere fra le varie componenti della classe dirigente ebraica, pur esaminati in molti studi, potrebbero in realtà necessitare di essere messi ulteriormente a fuoco. Troppi punti fondamentali sono rimasti ancora oscuri, e di conseguenza è apparso difficile delineare una narrazione coerente dei fatti.

In sostanza, sono in discussione proprio i punti chiave, quali: 1) le diverse testimonianze dateci dai sinottici rispetto a Giovanni riguardo la cronologia degli eventi e la modalità della comparizione di Gesù davanti alle autorità ebraiche dopo la sua cattura; 2) il ruolo del sinedrio e la problematica relativa

\* Ringrazio Paolo Carrara, Mariapina Mascolo, Joseph Sievers e Lucio Troiani per il loro aiuto nella preparazione di questo articolo.

<sup>1</sup> SMALLWOOD 1962, 14-34; GOODMAN 1987; McLAREN 1991; BOND 2004; VANDERKAM 2004.

<sup>2</sup> Il carattere del regime di Gamaliele II e dei suoi discendenti è controverso. Per uno studio dettagliato vedi GOODBLATT 1994, 131-276, in cui è accettata l'idea che Gamaliele II assunse una posizione ufficiale qualche tempo dopo il 70, attribuitagli dai Romani. Per un'interpretazione diversa vedi SCHWARTZ 2001, 110-113. Per una discussione aggiornata del dibattito vedi HERR 2009; LEVINE 2009; NEWMAN 2009.

alla competenza di questo organo in processi che potevano prevedere una condanna capitale; 3) il ruolo esercitato dai farisei nella decisione di eliminare Gesù, che non emerge nei sinottici, mentre è esplicitato in Giovanni; 4) i motivi stessi che spinsero le autorità ebraiche a volere la fine di Gesù.

Si tratta dunque di quesiti che hanno una portata enorme e appare invero temerario cercare di mettere ordine a tutta una serie di problemi che hanno suscitato dibattiti senza fine. Dobbiamo anche notare che non sono apparsi nuovi documenti che hanno potuto portare chiarezza in merito. Di conseguenza, il progresso della ricerca è venuto solo dallo sforzo degli studiosi, che affinando i mezzi a loro disposizione per quanto riguarda lo studio dei testi, hanno percorso nuovi sentieri interpretativi più o meno convincenti.

Come indicato dal titolo stesso, l'obiettivo dello studio che intendo proporre in questa sede rimane in realtà più circoscritto, dal momento che si prefigge lo scopo di comprendere meglio la tipologia dei vertici della società ebraica in quel periodo di oltre mezzo secolo in cui si svolse il drammatico evento della condanna di Gesù.

Tuttavia, anche il solo esame di questo punto necessiterebbe di un'intera monografia e pertanto intendo qui selezionare solo un elemento del problema: la valutazione del ruolo rispettivo che ebbero le sette dei farisei e dei sadducei nella storia dell'epoca. Si tratta di un tema che ha suscitato dibattiti accesi e posizioni abbastanza inconciliabili fra loro, su cui torneremo in dettaglio.

Nella mia indagine prenderò le mosse proprio dall'episodio relativo a Gesù, proponendo una ricostruzione dell'evento stesso della sua cattura e della condanna, per poi arrivare a formulare un'ipotesi di lavoro sul problema specifico riguardante il ruolo che ebbero i farisei in questa vicenda.

Le testimonianze che ci offrono i Vangeli e gli Atti degli apostoli sulla classe dirigente ebraica, ed i farisei in particolare, devono essere valutate studiando parallelamente l'opera di Flavio Giuseppe. Anche in questo caso, però, le difficoltà davanti a cui si trovano gli studiosi sono imponenti, dal momento che l'esposizione dei fatti da parte di questo autore – così come anche l'articolazione stessa del suo pensiero – appare talvolta contraddittoria, o comunque, di interpretazione tutt'altro che agevole.

\* \* \*

Iniziamo da un tema centrale di ogni discussione, e cioè dal fatto che in due punti chiave della narrazione riguardante gli ultimi giorni di Gesù notiamo una contrapposizione difficilmente risolvibile fra il racconto dei sinottici e quella di Giovanni. In primo luogo, secondo i sinottici l'ultima cena è la cena di Pasqua, mentre per Giovanni è una cena avvenuta nella sera precedente. Bisogna poi notare che anche la modalità della comparizione di Gesù davanti

alle autorità ebraiche differisce notevolmente: per Marco e gli altri sinottici Gesù si sarebbe trovato davanti al sinedrio, apparentemente inteso come un organo rappresentativo di Israele, radunatosi *ad hoc* di notte con la presenza anche di persone che avrebbero testimoniato su azioni e detti di Gesù. Per Giovanni Gesù sarebbe stato interrogato solo da Anano il vecchio, gran sacerdote anziano, e poi consegnato al gran sacerdote in carica Caiaphas, genero di Anano.

In definitiva, Giovanni non parla assolutamente di una riunione del sinedrio e nemmeno di un vero e proprio processo.

Sulla scia di alcuni lavori pionieri, Fergus Millar ha rivalutato in generale l'importanza storica di Giovanni, notando correttamente che da questo Vangelo trapela una conoscenza del mondo della Giudea e delle sue istituzioni prima del 70 che è migliore di quella dei sinottici. Giovanni, infatti, ci offre una più fedele descrizione della vita religiosa ebraica dell'epoca, scandita da una serie di pellegrinaggi a Gerusalemme in occasione delle principali festività ebraiche. Giovanni narra che la predicazione di Gesù si svolse per almeno tre Pasque. Sembra invece difficile affidarci a Marco – e quindi agli altri sinottici – secondo cui tutta la vicenda della predicazione di Gesù avvenne nell'arco di un solo anno.

Seguendo Giovanni, Millar arriva a concludere che nella notte precedente alla crocifissione Gesù non sarebbe mai stato processato dal gran sacerdote e dal sinedrio, ma sarebbe stato solo sottoposto a un interrogatorio da parte di Anano per essere poi consegnato a Caiaphas. Sia i sinottici che Giovanni sono concordi nel narrare che la mattina seguente Gesù fu condotto davanti al prefetto *Pontius Pilatus*, tuttavia per i primi parteciparono all'evento tutti i maggiorenti del sinedrio, mentre Giovanni indica solo la presenza del gran sacerdote che lo aveva interrogato durante la notte e dei suoi servitori.

Un punto fondamentale di tutta la discussione è rappresentato dal celebre dibattito che intercorre nel Vangelo di Giovanni fra i maggiorenti ebrei e Pilato.

Allora i maggiorenti condussero Gesù dalla casa di Caiaphas nel pretorio. Era l'alba ed essi non vollero entrare nel pretorio per non contaminarsi e poter mangiare la Pasqua. Uscì dunque Pilato verso di loro e domandò: "Che accusa portate contro quest'uomo?". Gli risposero: "Se non fosse un malfattore, non te l'avremmo consegnato". Allora Pilato disse loro: "Prendetelo voi e giudicatelo secondo la Legge!". Gli risposero i Giudei: "A noi non è consentito mettere a morte nessuno". Così si adempivano le parole che Gesù aveva detto indicando di quale morte doveva morire.

(Gv. 18,28-32)

A meno di non dover ritenere Pilato del tutto incompetente rispetto a quali fossero le prerogative di cui godevano gli Ebrei in materia giurisdizionale

dovremmo pensare che in condizioni normali al gran sacerdote fosse possibile istruire processi che potevano comportare la pena capitale, ma che proprio nel caso specifico fosse presente un elemento ostativo particolare. Si trattava del giorno precedente alla Pasqua in cui, con ogni probabilità, dovevano essere osservate regole speciali di purezza. In tal senso è fondamentale notare che in precedenza Giovanni aveva narrato che i maggiorenti non erano entrati nel Pretorio per non contaminarsi e poter così mangiare la Pasqua. È ipotizzabile dunque che il giorno della vigilia della Pasqua – un giorno in cui fra l'altro venivano rimossi i prodotti lievitati dalle case e venivano ritualmente sacrificati gli agnelli – gli Ebrei non potessero eseguire una sentenza capitale<sup>3</sup>.

Occorre notare che rimane al di là delle mie intenzioni discutere qui l'enorme problema relativo alle competenze ebraiche in materia di giurisdizione capitale. Tutta una lunga tradizione di studi ha interpretato in modo diverso da Millar l'affermazione degli Ebrei davanti a Pilato e necessariamente bisognerà dedicare uno spazio dettagliato alle varie argomentazioni sul tema in altra sede<sup>4</sup>.

Preme invece sottolineare ora che un punto centrale della problematica discussa da Millar verte sul carattere stesso dell'ultima cena. Seguendo la testimonianza di Giovanni dobbiamo concludere che questa non fu una cena di Pasqua. Di conseguenza, Gesù sarebbe stato crocifisso alla vigilia della festa, il 14 di Nisan, proprio nelle stesse ore in cui venivano scannati gli agnelli che sarebbero stati poi mangiati all'inizio della Pasqua, nella sera di quel medesimo giorno. Il sospetto che Giovanni abbia costruito teologicamente la cronologia della crocifissione ponendola proprio in quelle ore ha da sempre aleggiato intorno alla narrazione dell'evangelista. È tuttavia Millar finisce con accettare proprio la testimonianza di Giovanni come la più verosimile, anche perché a suo avviso la descrizione dei Sinottici appare confusa, contraddittoria.

\* \* \*

Non sarei tornato a discutere di tutte queste problematiche se proprio pochissimi mesi fa non fosse uscito un libro importante che sicuramente susciterà ampio dibattito, *The Mystery of the Last Supper*, il cui autore è uno scienziato, Sir Colin J. Humphreys, Professor and Director of Research at

<sup>3</sup> MILLAR 1990, 355-381 = 2006, 139-163. Per una rivalutazione del Vangelo di Giovanni come fonte storica vedi DODD 1953; ROBINSON 1985; HENGEL 1993; BAUCKHAM 2006, 358-471. Per uno studio estremamente rigoroso di questa opera vedi BROWN 2007a.

<sup>4</sup> Si noti però GIOVANNINI - GRZYBEK 2008, in cui sono addotti argomenti importanti a sostegno dell'ipotesi che agli Ebrei fossero state lasciate competenze in materia di giurisdizione capitale. Rimane comunque curioso il fatto che gli autori non mostrino di conoscere il lavoro di Millar, che non è citato nemmeno nella bibliografia.

the Department of Materials Science and Metallurgy at the University of Cambridge<sup>5</sup>.

Grazie alla collaborazione con un astrofisico di Oxford, Graeme Waddington, l'autore è giunto a stabilire in modo che appare inattaccabile come nell'arco degli anni della prefettura di Pilato – considerando come giorni possibili per la crocifissione il 14 di Nisan (vigilia di Pesach) seguendo la testimonianza di Giovanni o il 15 (primo giorno di Pesach dopo la cena pasquale) secondo la narrazione dei sinottici – l'astronomia provi oltre ogni ragionevole dubbio che l'unico caso in cui il 14 o il 15 di Nisan cadde di venerdì sia un 14 di Nisan corrispondente al 3 aprile del 33<sup>6</sup>. Di conseguenza, la data comunemente accettata del 30, difesa in modo dettagliato da Rainer Riesner (e che andava però già incontro a obiezioni difficilmente sormontabili) o quella supposta da Nikos Kokkinos del 36 sono da escludere<sup>7</sup>.

Questa datazione conferma in modo evidente la correttezza della testimonianza di Giovanni: Gesù fu crocifisso prima della cena pasquale che gli Ebrei avrebbero mangiato al sorgere delle prime stelle e con la luna piena, cioè quando secondo il calendario ebraico iniziava il 15 di Nisan. La crocifissione avvenne proprio quando venivano sacrificati gli agnelli che sarebbero stati mangiati per la cena di Pasqua e Gesù morì alle tre (questo lo dice Marco apparentemente senza intendimenti teologici) proprio alla fine dell'orario stabilito per il rito.

Possiamo dunque scartare l'idea che Giovanni si sia inventato per intenti teologici l'idea che la crocifissione era avvenuta al momento in cui venivano scannati gli agnelli per equiparare Gesù a una nuova Pasqua. Le cose andarono realmente così e ciò diede vita al concetto che Gesù fosse l'agnello innocente di Dio. D'altronde una testimonianza in tal senso è offerta anche da Paolo che in *1 Cor. 5,7* esprime il concetto che «Cristo nostra Pasqua è stato immolato». Gesù dunque anche per Paolo è l'agnello sacrificale.

Una volta stabilito che la crocifissione avvenne di venerdì prima dell'entrata della Pasqua, ne consegue, come abbiamo detto, che Giovanni nel suo Vangelo offre una descrizione dei fatti che è veritiera riguardo questo fatto specifico. Se è così, dovremmo di conseguenza ammettere che i Vangeli sinottici si sbagliano a porre l'ultima cena come una cena pasquale. Quando la festa ebbe inizio Gesù, infatti, era già morto da qualche ora.

Mc. 14,12 dice che «il primo giorno degli Azzimi quando si immolava la Pasqua, i suoi discepoli gli dissero: “Dove vuoi che andiamo a preparare

<sup>5</sup> HUMPHREYS 2011.

<sup>6</sup> HUMPHREYS 2011, 14-79. Come è noto, per gli Ebrei i giorni sono computati da tramonto a tramonto. Quindi la Pasqua, prevista per il 15 di Nisan, iniziava la sera di quello che era stato il giorno 14.

<sup>7</sup> RIESNER 1998, 35-58; KOKKINOS 1989, 133-163.

perché tu possa mangiare la Pasqua?»». Questa affermazione ha da sempre suscitato sconcerto dal momento che presenta anche una contraddizione interna: Humphreys ha sottolineato come solo seguendo un calendario che va da un'alba all'altra, e non seguendone uno com'era quello ebraico dell'epoca in cui i giorni iniziavano di sera, il primo giorno degli Azzimi potrebbe essere il medesimo in cui si immolavano gli agnelli. Secondo il calendario ufficiale ebraico dell'epoca gli agnelli erano uccisi il pomeriggio del 14 di Nisan mentre invece il primo giorno degli Azzimi iniziava la sera di quel giorno solare che era per gli Ebrei il 15 di Nisan.

È fondamentale notare come è tutto il racconto dei sinottici che presenta delle difficoltà e delle incongruenze interne che sembrano davvero difficilmente risolvibili. In Mc. 14,1 è detto che «mancavano intanto due giorni alla Pasqua e agli Azzimi e i sommi sacerdoti e gli scribi cercavano il modo di impadronirsi di lui con inganno, per ucciderlo. Dicevano infatti: “Non durante la festa, perché non succeda un tumulto di popolo”». Non si comprende allora in base a quale logica Gesù sarebbe stato arrestato dopo che la Pasqua era iniziata.

L'altro elemento che sembrerebbe presentare caratteri di grande implausibilità è che il gran sacerdote abbia ordinato la cattura di Gesù nella notte di Pasqua e che abbia fatto radunare il sinedrio, convocando anche testimoni dell'operato di Gesù, nelle ore immediatamente successive.

Inoltre la pratica della liberazione stessa di un prigioniero per la Pasqua, che nel nostro caso si concretizzò con la scelta fra Barabba e Gesù, a colpo sicuro doveva avvenire alla vigilia della festa, perché il prigioniero potesse la sera cenare con i suoi familiari.

Infine, il racconto dell'imposizione del trasporto della croce a Simone di Cirene che rientrava allora dal lavoro nei campi va incontro alla difficoltà insormontabile relativa al divieto di ogni attività nel giorno di festa<sup>8</sup>.

Per ovviare alle difficoltà presentate dalla testimonianza dei sinottici gli studiosi hanno intrapreso varie strade. L'ipotesi che ha avuto maggior successo è quella secondo cui Gesù avrebbe seguito un calendario diverso da quello ufficiale del Tempio avendo adottato il calendario essenico, che era solare, di 364 giorni, e la cui esistenza e caratteristiche ci sono note dai rotoli del Mar Morto<sup>9</sup>. Egli avrebbe così festeggiato la Pasqua la sera del giovedì, secondo quello che facevano anche gli esseni. In tal modo potremmo allora trovare la chiave per conciliare la testimonianza di Giovanni con quella dei sinottici.

Sfortunatamente i nuovi calcoli effettuati da Humphreys con l'aiuto di Waddington dimostrano che in quell'anno, il 33, la Pasqua degli esseni cadde

<sup>8</sup> Mc. 15,21.

<sup>9</sup> JAUBERT 1957.

dopo la Pasqua ufficiale e non prima. L'ipotesi, quindi, parrebbe non reggere ad un rigoroso vaglio scientifico<sup>10</sup>.

Tuttavia, Humphreys avanza un'altra idea, sicuramente suggestiva e degna di attenzione: Gesù avrebbe in effetti seguito un calendario diverso da quello ufficiale del Tempio, ma non quello esseno, bensì l'antico calendario preesilico di Israele che era stato prescritto da Mosè, usato dagli Ebrei precedentemente alla distruzione del primo Tempio. Seguendo le caratteristiche del calendario egiziano, in questo antico calendario di Israele il nuovo mese iniziava con la prima invisibilità della vecchia luna. I giorni però erano computati in base al sole, da alba ad alba. Ancora una volta servendosi dell'aiuto di Waddington, Humphreys ha potuto stabilire che nel 33 d.C. la Pasqua calcolata secondo tale antico calendario cadde il mercoledì prima della Pasqua ufficiale.

Un nesso importante per poter affermare che le caratteristiche di questo antico calendario preesilico siano realmente quelle ipotizzate è rappresentato dal fatto che il calendario samaritano, in vigore ancora oggi, prevede l'entrata del nuovo mese con la prima invisibilità della vecchia luna e al tempo stesso un computo dei giorni da alba ad alba. Ne conseguirebbe che questo calendario samaritano era identico a quello preesilico di Israele. Inoltre, va osservato che a Qumran è attestato sì l'uso di un calendario solare, ma negli scritti degli appartenenti alla comunità emerge che i settari conobbero e verosimilmente adottarono anche un altro calendario, che era identico a quello samaritano. Da un passo di Giuseppe, infine, si potrebbe dedurre che questo calendario lunare era stato adottato anche dagli zeloti. Rimarrebbe così il sospetto che anche gli abitanti della Galilea potrebbero averlo usato.

In definitiva, la conclusione offerta da Humphreys è che Gesù avrebbe seguito questo calendario dell'antico Israele ponendosi nel secondo patto come nuovo Mosè<sup>11</sup>.

Se le cose stessero davvero così Gesù avrebbe mangiato la sua Pasqua con i seguaci di mercoledì e sarebbe stato arrestato nelle ore notturne che seguirono la cena. Per Humphreys possiamo allora rileggere in modo diverso la serie degli eventi che secondo l'interpretazione consueta sarebbero occorsi in una sola notte fino all'alba. In effetti, *Mishna sanhedrin* 4,1 prevede che il sinedrio possa riunirsi solo di giorno e che nei casi in cui venga istruito un processo che possa comportare una pena capitale la prima seduta deve essere seguita da una pausa notturna di riflessione prima che nel giorno successivo la giuria possa emettere il verdetto di condanna a morte.

Presumendo che tale obbligo fosse già stato in vigore all'epoca di Gesù, lo studioso inglese ritiene di poter affermare che i fatti seguenti all'arresto

<sup>10</sup> HUMPHREYS 2011, 95-109.

<sup>11</sup> HUMPHREYS 2011, 110-150.



si snodarono in due giornate diverse e che fu così rispettata la procedura richiesta. Gesù dapprima – secondo quello che dice Giovanni – fu condotto di notte davanti ad Anano e in seguito da Caiaphas. Una prima riunione del sinedrio avvenne a casa di quest'ultimo all'alba del giovedì mentre una seconda riunione in cui fu pronunciato il verdetto fu tenuta di venerdì mattina. I sinottici avrebbero sintetizzato gli eventi, ma ad una migliore lettura si potrebbe trovare un indizio dell'esistenza di due sedute separate che avvennero in giorni diversi. Nella ricostruzione proposta esiste un punto forte ed è quello del celebre passo che abbiamo già menzionato, Mc. 14,12, in cui è detto che «il primo giorno degli Azzimi quando si immolava la Pasqua, i suoi discepoli gli dissero: “Dove vuoi che andiamo a preparare perché tu possa mangiare la Pasqua?”». Considerato che per gli Ebrei i giorni andavano da tramonto a tramonto, ciò costituirebbe per Humphreys una palmare contraddizione a meno di non ipotizzare che si accenni qui a un calendario solare<sup>12</sup>.

Questa seconda parte dello studio di Humphreys va, però, incontro ad alcune serie difficoltà. In primo luogo, rimane pura congettura il fatto che Gesù abbia usato l'antico calendario preesilico di Israele per computare la Pasqua. Nella narrazione dei Vangeli, infatti, non c'è alcun cenno all'uso di un calendario alternativo a quello ufficiale del Tempio<sup>13</sup>.

Tuttavia, alcuni testi potrebbero in qualche modo rafforzare la teoria di Humphreys. Nella *Didakhé*, un'opera sicuramente appartenente al cristianesimo primitivo, si fa menzione di come le comunità solevano praticare un digiuno due giorni alla settimana, oltre che di venerdì anche di mercoledì. Nella *Didascalía apostolorum*, scritta invece intorno al 200 d.C., è affermato poi che Gesù venne arrestato di mercoledì<sup>14</sup>. Il peso che si possa dare a queste testimonianze non è però del tutto chiaro. Nella *Didakhé* i cristiani scelgono due giorni per digiunare che sono diversi da quelli in cui digiunano gli Ebrei. La scelta dei giorni avviene, dunque, per differenziarsi. Per quanto riguarda la *Didascalía apostolorum* va osservato che si tratta di un testo tardo e non può

<sup>12</sup> HUMPHREYS 2011.

<sup>13</sup> Si notino le critiche sferzanti rivolte allo studio della Jaubert da MATSON 2009, 296 che potrebbero essere riproposte anche contro la teoria di Humphreys: «Her view requires that all four of the Gospels have been edited to conform to the dominant Jewish calendar. Although John and the Synoptics each do this in different ways, whereupon in this process any reference to a calendrical dispute is removed. Moreover, when we add the lack of clear evidence in the Gospels to any such dispute, her proposal seems to fail the simple test of reasonableness». Ricordiamo che decisamente contrario all'ipotesi della Jaubert era già anche BLINZLER 1966, 95-96. Occorre notare che per HUMPHREYS 2011 154-155, Mc. 14,12 (seguito da Mt. 26,17 e Lc. 22,7-8) sarebbe stato sufficiente ai lettori dell'epoca a far comprendere che Gesù aveva usato l'antico calendario preesilico.

<sup>14</sup> *Didakhé* 8,1; *Didascalía Apostol.* 21,14-18; 17,7-8; 19,2. Per la discussione di questi testi nell'ambito di uno studio estremamente complesso, volto a storicizzare l'istituzione eucaristica e a comprendere il processo e le modalità della cristianizzazione della Pasqua vedi NODET 2011, 362-407.



certo essere escluso che il suo autore abbia fatto delle deduzioni arbitrarie.

In realtà, rimane la più verosimile un'ipotesi respinta troppo precipitosamente da Humphreys, quella secondo cui anche il giorno stesso della preparazione potesse essere in senso lato considerato il primo giorno degli Azzimi. Era allora, infatti, che ogni prodotto lievitato veniva rimosso dalle case. Inoltre, in quel medesimo giorno si svolgeva il rito dell'uccisione degli agnelli e vi era obbligo a non toccare cibo dalla metà del giorno fino alla cena pasquale. La Mishna ricorda che secondo la tradizione che veniva osservata in Galilea tutto il giorno era considerato di festa, mentre in Giudea l'uso era di considerare di festa solo mezza giornata<sup>15</sup>.

È fondamentale in tal senso notare ora come Flavio Giuseppe in *Bell.* V 99, diversamente da quanto egli faccia in altri passi delle sue opere, afferma che la festa degli Azzimi incominciava il 14 di Nisan. Humphreys ha cercato di superare questa difficoltà supponendo che lo scrittore parli qui del calendario che osservavano gli zeloti che in quel momento della narrazione di Giuseppe detenevano il potere su Gerusalemme.

Tuttavia, nel passo in questione è detto che:

Arrivata, infatti, la festa degli Azzimi il giorno quattordici del mese di Xanthico, quando secondo i Giudei essi si liberarono per la prima volta dagli Egiziani, gli uomini di Eleazar spalancarono le porte e ammisero nel Tempio chiunque del popolo volesse andare a pregare.

Ad un'attenta lettura pare dunque evidente come lo scrittore affermi qui in realtà che il giorno 14 era la data riconosciuta da tutti i Giudei per la festa degli Azzimi, e non solo dagli zeloti come sostiene Humphreys.

Se è così, cadrebbe anche l'ipotesi che in Mc. 14,12 sia necessariamente presupposto l'uso di un calendario solare, da alba ad alba. È invece probabile che questa diversa datazione data da Giuseppe nel passo che abbiamo esaminato sia una spia del fatto che anche il 14 di Nisan era un giorno particolare, in qualche modo considerato anch'esso festivo.

Occorre infine notare che proprio lo stesso punto di forza del ragionamento di Humphreys pare inaccettabile. Studi estremamente approfonditi rivelano che fra i documenti di Qumran non vi è nessuna traccia del fatto che i membri della setta osservassero o conoscessero quel tipo di calendario ipotizzato da questo studioso<sup>16</sup>. Lo stesso testo che Humphreys ritiene indicativo dell'esistenza di un calendario lunare preesilico in cui i giorni sono computati da mattina a mattina parla in realtà del calendario solare<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> *M. pesahim* 1,1-5; 4,5.

<sup>16</sup> STERN 2001; STERN 2011; BEN-DOV - SAULNIER 2008; BEN-DOV 2011.

<sup>17</sup> TALMON - KNOHL 1995. Sono grato a Jonathan Ben-Dov e a Sacha Stern di avermi chiarito la problematica relativa ai calendari.

Come si è detto la Mishna istruisce in modo chiaro riguardo gli obblighi prescritti per le riunioni di una corte che discuta di un caso capitale. Dopo la prima seduta deve necessariamente seguire una notte di pausa perché la giuria possa ponderare bene se sia il caso di comminare una pena così grave. Il verdetto è dunque deferito alla giornata seguente. Occorre notare ora che non è, comunque, certo che una corte si sarebbe potuta riunire la mattina della vigilia di Pasqua per emettere il verdetto, come appunto ritiene Humphreys che nella sua ricostruzione intende invece dimostrare come il sinedrio non si fosse riunito la prima volta in piena notte dopo la cena pasquale, ma solo il giovedì mattina.

Il tentativo dello studioso inglese di voler conciliare i Vangeli è minato alla base da un'osservazione difficilmente confutabile, e cioè che in realtà anche nella narrazione dei sinottici non abbiamo un vero e proprio processo istruito dal sinedrio nei confronti di Gesù, bensì un interrogatorio condotto da tale organo che si conclude con una delibera secondo cui Gesù era «meritevole di morte»<sup>18</sup>. Questa realtà era stata provata in modo autorevole da Elias Bickerman in uno studio di straordinario spessore che pare difficilmente confutabile<sup>19</sup>. Ricordiamo anche che c'è stato chi, presupponendo che Marco e gli altri sinottici siano da preferire a Giovanni a causa del carattere teologico e lontano dai fatti di quest'ultimo, prende sul serio la narrazione di Marco secondo cui il sinedrio si sarebbe riunito nella notte e tuttavia rifiuta l'idea che questo abbia emesso un verdetto formale di condanna a morte. In effetti, Mc. 14,64 afferma che tutti κατέκριναν αὐτὸν ἔνοχον εἶναι θανάτου, cioè che sentenziarono che era *meritevole* di morte. Secondo tale interpretazione, l'organo ebraico avrebbe in pratica approvato una delibera di consegnare Gesù a Pilato<sup>20</sup>. D'altro canto, sia Marco che Matteo includono una predizione di Gesù: i gran sacerdoti e gli scribi lo avrebbero condannato a morte (κατακρίνουσι αὐτὸν θανάτου). Tuttavia è estremamente probabile che anche in questo caso non sia indicata in modo tecnico una sentenza formale<sup>21</sup>.

Uno studio abbastanza recente ha offerto una diversa interpretazione dei fatti tendente ad accreditare l'idea che Marco e Matteo descrivono un tipo di procedura uguale a quella prescritta dalla Mishna. A una prima riunione notturna in cui il sinedrio sarebbe giunto alla decisione che Gesù era meritevole di morte, ne sarebbe seguita una seconda, la mattina seguente, in cui il sinedrio avrebbe emesso il vero e proprio verdetto<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Mc. 14,64; Mt. 26,66.

<sup>19</sup> BICKERMAN 1986, 82-138. Cfr. anche BROWN 2007a, 43; MILLAR 1990 = 2006.

<sup>20</sup> JOSSA 2002, 7-97; GIOVANNINI - GRZYBEK 2008, 81-82.

<sup>21</sup> Mc. 10,33; Mt. 20,18. Cfr. in tal senso JOSSA 2002, 96. Diversamente GOODBLATT 1994, 120-121 secondo cui almeno Marco parla chiaramente di un processo formale con verdetto e sentenza.

<sup>22</sup> GIOVANNINI - GRZYBEK 2008, 85.

Tuttavia, a questa teoria fa seria difficoltà il fatto che i Vangeli non attestano che nella seduta mattutina il sinedrio abbia emesso un verdetto. Inoltre, la Mishna vieta che una giuria si riunisca di notte, e in ogni caso la pausa di riflessione fra prima seduta e seconda seduta implica il trascorrere di una notte intera, e non di poche ore successive ad una prima riunione (notturna). Inoltre – e questa è una difficoltà insormontabile anche per Humphreys che costruisce la sua tesi sulle prescrizioni della Mishna in caso di processi che possono comportare una pena capitale – nessun tribunale può riunirsi alla vigilia del sabato o di una festa. Nel caso di Gesù le due vigilie coincidevano<sup>23</sup> ed è lecito ritenere che l'osservanza di qualsiasi disposizione dovesse essere particolarmente rigida.

Così stando le cose, come aveva già lucidamente mostrato Bickerman, il tentativo di conciliare la testimonianza dei Sinottici con quella di Giovanni va incontro a difficoltà difficilmente sormontabili. Dobbiamo ammettere che ciascuno degli evangelisti costruisce una sua storia in un modo che ha una sua coerenza, accettabile nella descrizione della procedura giuridica seguita, a meno di non forzare la mano facendo dire loro quello che in realtà essi non affermano. Ciascuna narrazione *potrebbe* essere vera<sup>24</sup>. Ne consegue che siamo costretti allora a operare una scelta, che è influenzata soprattutto dall'individuazione della cronologia più attendibile riguardo la crocifissione. E sulla stregua di quanto sostenuto da Millar la preferenza va necessariamente a quell'evangelista che offre una descrizione più plausibile degli eventi, lo stesso che indica anche un giorno, e cioè un 14 di Nisan, che la ricerca degli astrofisici ritiene l'unico possibile nel periodo fra il 26 ed 36 d.C. per la crocifissione, alla vigilia della Pasqua del 33.

\* \* \*

Ulteriori considerazioni non solo rafforzano questa idea, ma precisano il tipo di confronto politico che ebbe luogo in quei fatidici giorni.

Un enorme punto di differenza è rappresentato dal fatto che Giovanni non accenna minimamente al fatto che il sinedrio si fosse riunito dopo la cattura di Gesù. Secondo questo evangelista Gesù fu condotto dal gran sacerdote Anano che lo avrebbe sottoposto a un interrogatorio e poi fu consegnato al genero di questi, Caiaphas che era gran sacerdote in quell'anno.

Marco 14,53-55 invece narra che «Gesù fu condotto dal gran sacerdote e là si riunirono tutti i gran sacerdoti, gli anziani e gli scribi ... I capi dei sacerdoti

<sup>23</sup> Gv. 19,31.

<sup>24</sup> Cfr. BICKERMAN 1986, che rileva come anche la descrizione di una riunione notturna del sinedrio risponde ad una sua logica interna, quella di far risaltare l'eccezionalità e l'urgenza di venire a capo della vicenda di Gesù da parte dei maggiori.

cercavano una testimonianza contro Gesù per metterlo a morte, ma non la trovavano». Infine, davanti alla domanda del gran sacerdote se egli fosse il Cristo, il figlio di Dio benedetto, Gesù rispose quelle parole che scatenarono l'ira e lo sconcerto del gran sacerdote:

E vedrete il Figlio dell'uomo seduto alla destra della Potenza e venire con le nubi del cielo.

Con questa risposta Gesù dava un significato teologico alla propria persona avvicinandola se non quasi identificandola con quella di Dio<sup>25</sup>. Ci troviamo qui davanti a un'affermazione di alta cristologia, difficilmente pensabile come pronunciata realmente da Gesù<sup>26</sup>.

Il mattino i gran sacerdoti, con gli anziani, gli scribi e tutto il sinedrio, dopo aver tenuto consiglio misero in catene Gesù e lo consegnarono a Pilato<sup>27</sup>.

Giovanni offre invece una narrazione che ha un'apparenza di grande plausibilità. Il dialogo-interrogatorio col gran sacerdote è scarno ed essenziale. Rimane allora il dubbio che sia stato viceversa Marco a costruire teologicamente la cronologia e gli eventi delle ultime ore di Gesù, presentando anche artificiosamente l'ultima cena come una cena pasquale<sup>28</sup>.

\* \* \*

È importante notare ora che, seguendo Giovanni, Millar e altri hanno sostenuto che il sinedrio convocato dal gran sacerdote Caiaphas non fosse un organo nazionale ebraico, ma solo un *consilium* che questi aveva organizzato e riunito *ad hoc*<sup>29</sup>. Per quanto mi riguarda, aderendo a questa linea di pensiero che privilegia Giovanni come fonte storica più plausibile, ritengo però che sia possibile azzardare un'ipotesi ancora più radicale: dopo la sua cattura Gesù comparve solo davanti ad Anano e poi a Caiaphas. Infatti l'evangelista non accenna al fatto che fossero presenti altri maggiorenti ebrei in quella fatidica notte ed è altrettanto significativo il fatto che anche quando Gesù fu condotto davanti a Pilato l'evangelista espliciti solo la presenza dei gran

<sup>25</sup> EVANS 2001, 407-434; BAUCKHAM 2008.

<sup>26</sup> Vedi però l'importante studio di EVANS 2001, 423-434 che difende l'affidabilità storica di questa tradizione.

<sup>27</sup> Mc. 15,1.

<sup>28</sup> Vedi MATSON 2009, 291-312; BOND 2009, 313-324. Su questa linea interpretativa cfr. anche FREDRIKSEN 2008, 246-282. Vedi in particolare p. 267: «On the issues of Christology and the reasons for Jesus' death, John offers a reverse image of Mark, whose reticent, theologically closed-mouthed hero ends up dying on cross precisely for his Christology. John's christologically vocal Jesus, by contrast, dies for reasons of state».

<sup>29</sup> GOODMAN 1987, 113-116; GOODBLATT 1994, 99-130; SANDERS 1994, 472-490. Contro: JOSSA 2002, 73 segg.

sacerdoti con le loro guardie<sup>30</sup>.

Marco 14,53-55 afferma invece che nella casa del gran sacerdote si riunì il sinedrio costituito da anziani, scribi e gran sacerdoti<sup>31</sup>. Egli narra che Gesù fu sottoposto ad un interrogatorio e che furono ascoltati dei testimoni.

Similmente Matteo 26,57-59 afferma che Gesù fu condotto dal gran sacerdote Caiaphas e che lì si erano già riuniti gli scribi e gli anziani. La riunione è descritta come una a cui presenziarono i gran sacerdoti e tutto il sinedrio.

Il racconto di Luca 22,54-66 è diverso e nella parte riguardante l'interrogatorio ha solo accorciato notevolmente la sua fonte, e cioè Marco: l'evangelista descrive in modo succinto l'ingresso di Gesù nella casa del gran sacerdote e il rinnegamento da parte di Pietro. Quindi, narra di come la mattina seguente il *presbyterion*, composto dagli anziani del popolo, i gran sacerdoti e gli scribi, si riunì appena fu giorno. In altre parole, egli non accenna affatto a una riunione notturna del sinedrio.

Marco 14,1 afferma che due giorni prima della Pasqua e degli Azzimi i gran sacerdoti e gli scribi cercavano il modo di impadronirsi di Gesù con inganno, per ucciderlo. Per Matteo 26,3-5 due giorni prima di Pasqua i gran sacerdoti e gli anziani del popolo si riunirono nel palazzo del gran sacerdote Caiaphas e tennero consiglio per arrestare con un inganno Gesù e per farlo morire. Ma dicevano «non durante la festa, perché non avvengano tumulti fra il popolo». Luca 22,1 dice che si avvicinava la festa degli Azzimi chiamata Pasqua e i gran sacerdoti e gli scribi cercavano come toglierlo di mezzo poiché temevano il popolo.

Giovanni fa invece risalire il momento fatidico della decisione da parte delle autorità di procedere contro Gesù a molto tempo addietro. In 5,1-18 egli racconta che già diversi giorni prima della Pasqua Gesù era incorso nell'ostilità dei farisei che avevano giudicato negativamente i prodigi compiuti. Essi infine decisero che la vicenda di Lazzaro rappresentava un fatto troppo inquietante ed intollerabile:

Allora i gran sacerdoti e i farisei riunirono un sinedrio e dicevano: "Che fare? Quest'uomo compie molti segni. Se lo lasciamo fare così, tutti crederanno in lui e verranno i Romani e distruggeranno il nostro luogo santo e la nostra nazione". Ma uno di loro di nome Caiaphas che era gran sacerdote in quell'anno disse loro: "Voi non capite nulla e non considerate come sia meglio che muoia un solo uomo per il popolo e non perisca la nazione intera" ... Da quel giorno dunque decisero di ucciderlo.

(Gv. 11,45-53)

<sup>30</sup> Gv. 18,28 - 19,16.

<sup>31</sup> Vedi MALBON 1989, 259-281.

A differenza di quanto detto dai sinottici, la riunione avvenne molti giorni prima della Pasqua. In seguito a questa decisione Gesù si ritirò nella città di Efraim, vicino al deserto. Poi, all'approssimarsi della Pasqua, la gente si chiese se Gesù sarebbe venuto a Gerusalemme. Intanto i gran sacerdoti e i farisei dettero l'ordine che chiunque sapesse dove si trovava lo denunciasse, perché essi potessero prenderlo. Come ha ben visto Bickerman, richiamando l'attenzione sulla documentazione presente nei papiri egiziani, la procedura attivata nei confronti di Gesù era quella normalmente prevista nei confronti di persone ricercate dalle autorità cittadine<sup>32</sup>.

A quel punto, dunque, il destino di Gesù era già segnato. Sei giorni prima della Pasqua egli si recò a Betania ed il giorno seguente compì l'entrata messianica a Gerusalemme (Gv. 11,54-19).

Giovanni ha dunque una sua logica ben precisa: se Gesù nella fatidica notte della sua cattura non è sottoposto a un processo o a un interrogatorio da parte dei maggiorenti ebrei ciò è possibile perché la riunione che ha deciso della sua sorte è già avvenuta da tempo. Ma, come vedremo più avanti, anche in quel caso non vi fu una riunione di un organo nazionale ebraico. Si trattò invece di una *decisione politica* presa dal gran sacerdote con un numero ristretto di persone estremamente influenti.

\* \* \*

Abbiamo visto, dunque, che nella narrazione di Giovanni i farisei giocano un ruolo centrale dal momento che radunano *un* sinedrio insieme al gran sacerdote e poi sono i loro servitori insieme a quelli dei gran sacerdoti a catturare Gesù. In Marco, invece, sono gli scribi che giocano un ruolo particolare insieme ai gran sacerdoti: «Mancavano intanto due giorni alla Pasqua e agli Azzimi e i gran sacerdoti e gli scribi cercavano il modo di impadronirsi di lui con inganno per ucciderlo» (Mc. 14,1). Saranno sempre gli scribi insieme agli anziani ad inviare i loro servitori insieme a quelli dei gran sacerdoti per catturare Gesù (Mc. 14,43).

È importante inoltre che in Marco gli scribi, talvolta insieme agli anziani, avevano discusso più volte con Gesù a Gerusalemme. Giovanni, invece, non menziona mai gli scribi, dal momento che gli interlocutori di Gesù sono sempre e solo i farisei.

Occorre chiarire ora che invece i gran sacerdoti Anano e Caiaphas appartenevano alla scuola rivale dei sadducei<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> BICKERMAN 1986, 115-118. È importante notare come anche il celebre passo su Gesù in Jos. *Ant.* XVIII 63-64 sembra alludere ad una procedura del tipo di quella descritta da Giovanni. Vedi le osservazioni di TROIANI 2006.

<sup>33</sup> Gv. 18,12 chiama Caiaphas «sacerdote in quell'anno». Tuttavia, la carica non era annuale. L'e-

## Discuteremo più avanti in dettaglio l'attendibilità della narrazione di

vangelista vuole qui semplicemente rendere chiara la differenza fra chi era stato nel passato gran sacerdote, come Anano, e Caiaphas che gestiva la carica al tempo degli avvenimenti. È sicuramente Anano il gran sacerdote che, secondo Giovanni, interrogò Gesù mentre Pietro seguiva gli eventi dal giardino. Lc. 3,1-2 afferma che il Battista iniziò a predicare all'epoca in cui erano gran sacerdoti Anano e Caiaphas. In *At.* 4,5-6 infine è narrato che qualche tempo dopo la crocifissione Giovanni e Pietro furono arrestati in seguito alla guarigione di un cieco da parte di quest'ultimo. Per valutare la loro posizione si riuni allora un gruppo di persone composto dai capi, dagli anziani, dagli scribi, dal gran sacerdote Anano, da Caiaphas, Giovanni, Alessandro e da quanti appartenevano a famiglie di gran sacerdoti. Sarebbe, dunque, che in senso lato erano designati gran sacerdoti non solo il detentore e gli ex detentori della carica, ma anche coloro che appartenevano alle famiglie di questi. Cfr. VANDERKAM 2004, 420-422; 426-427.

Alcuni studiosi hanno dubitato dell'opinione generalmente sostenuta secondo cui Anano il vecchio ed altri della sua famiglia fossero stati sadducei. Questa nuova teoria deriva da un'interpretazione di *At.* 5,17-18 in cui è narrato che dopo una serie di miracoli e prodigi operati dagli apostoli vi fu una dura reazione: «Si alzò allora il gran sacerdote e quelli con lui (οἱ σὺν αὐτῷ), cioè la setta dei sadducei, pieni di livore e fatti arrestare gli apostoli li fecero gettare nella prigione». VANDERKAM 2004, 430 afferma che «the high priest ... is also associated with the Sadducees, but not identified as one». GOODMAN 2008, 139-152 cerca di demolire l'opinione normalmente seguita dagli studiosi secondo cui i sadducei erano un gruppo di potere nella società ebraica. In particolare a p. 145 Goodman sostiene che nel menzionato passo degli Atti i sadducei erano solo coloro che in quell'occasione accompagnavano il gran sacerdote. Queste teorie però non reggono di fronte ad un'obiettiva valutazione dei dati. In primo luogo occorre osservare che in *Jos. Vita* 193 coloro che sono descritti come οἱ περὶ τὸν Ἄνανον sono chiaramente gli appartenenti a un gruppo di cui questo personaggio era il punto di riferimento, e non coloro che si trovavano insieme a lui. La stessa cosa vale per *Vita* 196 dove è detto οἱ σὺν αὐτῷ, cioè Anano, il giovane. È sintomatico in tal senso che poche righe prima lo scrittore aveva narrato di come il fariseo Simone aveva abilmente cercato di convincere Anano il giovane e Gesù figlio di Gamala ed altri della stessa fazione (στᾶσις). Evidentemente tra questi vi sono coloro che nel passo seguente vengono designati come οἱ περὶ τὸν Ἄνανον. Questi è specificatamente designato come sadduceo in *Ant.* XX 199. Ugualmente in *Vita* 309 è detto che il popolo era adirato ἐπὶ τοῖς περὶ τὸν Ἄνανον καὶ τὸν Σίμωνα. In questo passo, dunque, si allude chiaramente a due fazioni capeggiate da un sadduceo e da un fariseo. Anano e Gesù di Gamala sono due gran sacerdoti che con le loro fazioni hanno stretto alleanza per detenere il potere a Gerusalemme. Di diversa impostazione politica era il gruppo che faceva capo a Simone. Gesù di Gamala è descritto da Giuseppe in *Vita* 204 come un suo vecchio e caro amico. Su questo personaggio e sulle alleanze politiche all'epoca vedi GOODMAN 1987, 163-167; 183-187. Il fatto che gli Atti esprimano il medesimo concetto che abbiamo visto presentato da Giuseppe emerge in un altro passo, *At.* 5,21, in cui il gran sacerdote καὶ οἱ σὺν αὐτῷ convocarono il sinedrion. In questa circostanza non si tratta certo di persone che si trovavano lì per caso, ma proprio dei seguaci del gran sacerdote, che evidentemente era il capo riconosciuto dei sadducei.

L'anonimo sacerdote persecutore dei cristiani in *At.* 5,17 è quasi sicuramente Anano il vecchio, e non suo genero Caiaphas. La posizione di preminenza del primo era, infatti, emersa in un passo che si riferisce a eventi di poco precedenti, *At.* 3,5. Ci troveremmo così davanti alla medesima situazione descritta da Giovanni riguardo la notte dell'arresto di Gesù, in cui emerge la preminenza del capoclan, Anano il vecchio.

La medesima cosa può dirsi del gran sacerdote che si scontrò con Paolo, Anania. Luca, infatti, descrive la divisione che si verificò all'interno del sinedrion fra i gran sacerdoti, sadducei, ed i farisei. STERN 1976, 609-612, seguito da REGEV 2010, 85, ritiene che tutti i gran sacerdoti dall'epoca di Erode fino al 68 furono sadducei.

In definitiva, se ciò che abbiamo detto coglie nel segno, è del tutto verosimile che l'appartenenza ad una scuola costituiva una tradizione di famiglia. Il fariseo Simone era figlio di Gamaliele, ed entrambi



Giovanni relativa all'attiva partecipazione dei farisei alla decisione di porre fine alla vicenda di Gesù. Adesso cercheremo di valutare il ruolo che i farisei ebbero nella società ebraica del I secolo, basandoci sulla testimonianza di Flavio Giuseppe.

In tal senso occorre ricordare i termini di una posizione storiografica che ha avuto una grande influenza: studiosi autorevoli come Morton Smith e Jacob Neusner hanno sostenuto che i farisei sarebbero assurti ad elemento guida di Israele solo dopo il 70. La testimonianza relativa ai farisei nelle *Antichità* di Flavio Giuseppe, ove essi sono descritti come un gruppo assai influente, sarebbe, pertanto, viziata da un anacronismo<sup>34</sup>.

Più specificatamente, Giuseppe, che era un fariseo e che appoggiava la nuova guida politica ebraica capeggiata da Gamaliele II, avrebbe voluto presentare ai Romani i farisei come l'ideale controparte politica, affidabile e tradizionalmente radicata al comando della nazione ebraica. Per questo motivo, dunque, lo scrittore nelle *Antichità* avrebbe notevolmente amplificato l'importanza dei farisei di prima del 70 rispetto alla descrizione che aveva in precedenza dato nel *Bellum*.

Per quanto riguarda le posizioni espresse dai due studiosi va, comunque, fatta la necessaria distinzione: Neusner ritiene che dall'epoca di Erode i farisei avrebbero perso qualsiasi influenza politica e sarebbero diventati un'associazione religiosa incentrata su di una vita settaria, la cui maggiore preoccupazione era rappresentata dal mangiare il cibo in uno stato di purezza. Smith, viceversa, non nega che i farisei del I secolo fino alla rivolta fossero influenti politicamente. Ciò a cui si oppone è la visione di una società ebraica dominata dal fariseismo. L'ebraismo dell'epoca era pluralistico, i farisei non monopolizzavano la vita delle sinagoghe e soprattutto il loro ascendente sul popolo era limitato.

In questo contesto occorre sottolineare l'impostazione generale del problema espressa da E.P. Sanders, lo studioso che forse più di ogni altro è stato influente nell'evidenziare come i farisei del I secolo non dominassero la società ebraica. Il popolo seguiva i dettami generali del giudaismo, frequentava le sinagoghe e partecipava al culto del Tempio, ma sostanzialmente rimaneva estraneo all'influenza farisaica. Per quanto riguarda poi il ruolo che ebbero i farisei nel I secolo Sanders afferma che esso fu meno manifesto che nell'epoca asmonea. Con ogni probabilità, ammaestrati dal clima di sospetto

furono dei capi dei farisei. Anano il vecchio era considerato un autentico capo della sua famiglia, e sicuramente anche della *ἀρχαία*. Giuseppe sottolinea come ben cinque dei suoi figli divennero gran sacerdoti. Anche gli altri quattro, oltre ad Anano, dovevano essere sadducei. È del tutto logico ritenere che anche suo genero Caiaphas fosse un sadduceo, anche se questo fatto non è mai affermato esplicitamente dalle fonti. Vedi in tal senso BOND 2004, 165 n. 8.

<sup>34</sup> SMITH 1956, 67-81; NEUSNER 1973; NEUSNER 1987, 274-292.

che Erode aveva alimentato e dai timori derivanti dalla minacciosa polizia segreta di questi, i farisei impararono ad agire con maggiore circospezione. Poi, nell'epoca romana, essi avrebbero dovuto confrontarsi con una nuova situazione, dal momento che i Romani avevano solidamente individuato nei gran sacerdoti l'elemento del potere locale responsabile del mantenimento dell'ordine e della raccolta del tributo. In tali condizioni i farisei avrebbero trovato uno spazio ristretto per poter emergere<sup>35</sup>.

\* \* \*

Flavio Giuseppe, sia nel *Bellum* che nelle *Antiquitates*, ma con molta maggior enfasi e particolari nella seconda opera, narra di come i farisei avevano avuto una notevole influenza politica sotto i principi della casata asmonea e sotto lo stesso Erode<sup>36</sup>. In particolare, in *Ant.* XIII 298, parlando di eventi dell'epoca di Ircano I, lo scrittore aveva affermato che i sadducei, diversamente dai farisei, si curavano solo dei ricchi e mancavano di un seguito fra le masse. I farisei erano moderati nelle punizioni (XIII 294); inoltre, avevano passato al popolo certe norme trasmesse dalle precedenti generazioni e non scritte nella Legge di Mosè. Tali norme sono invece respinte dai sadducei i quali sostengono che si debbano considerare valide solo le norme scritte nella Torah (XIII 297)<sup>37</sup>.

I farisei entrarono in rotta di collisione col re Alessandro Janneo. Questi sul letto di morte consigliò la moglie Alessandra di cambiare politica e di dare loro un po' di potere. In cambio i farisei l'avrebbero elogiata per questo segno di riguardo ed avrebbero disposto la nazione in suo favore. «Costoro – assicurò – hanno grande prestigio fra i Giudei, sono pericolosi se nemici e molto vantaggiosi se amici. Essi godono della totale fiducia delle masse allorché criticano qualcuno, anche quando la loro condotta è dettata dall'invidia». Aggiunse che «egli stesso era entrato in conflitto con la nazione a motivo di costoro, perché li aveva trattati molto duramente»<sup>38</sup>.

Fu così che i farisei riuscirono a dominare la regina. La loro influenza si tramutò allora in un vero e proprio potere assoluto, al punto che essi riuscirono a ottenere l'eliminazione fisica dei loro nemici, accusandoli di averli perseguitati all'epoca di Alessandro Janneo<sup>39</sup>.

Flavio Giuseppe menziona nuovamente i farisei narrando dell'epoca di Erode, quando essi tramano nella corte e con le loro assurde profezie finiscono

<sup>35</sup> SANDERS 1994, 188 segg.

<sup>36</sup> *Bell.* I 108-114; 571; *Ant.* XIII 288-296; 401-415; 430-432; XIV 172-176; XV 3-4; 370; XVII 41-47; XVIII 15; 17. Sul rapporto fra i farisei e la quarta filosofia vedi *Ant.* XVIII 4; 23.

<sup>37</sup> Su quest'ultima affermazione di Giuseppe vedi la dettagliata discussione di MASON 1991, 230-245.

<sup>38</sup> *Ant.* XIII 401-402.

<sup>39</sup> *Ant.* XIII 410-415.

col causare la rovina di varie persone che avevano creduto loro<sup>40</sup>.

I farisei emergono di nuovo nelle opere di Giuseppe agli inizi della Grande rivolta. È significativo però che ciò avvenga già nel *Bellum*, e poi anche nella *Vita*. In *Bell.* II 411 lo scrittore narra, infatti, di come agli inizi della rivolta, dopo che l'estremista Eleazar era riuscito a far sospendere i sacrifici in favore dei Romani e dell'imperatore e ribelli ebrei avevano scacciato la guarnigione romana da Masada, i *δυνατοί* si riunirono con i gran sacerdoti ed i più illustri tra i farisei. Questi ultimi, dunque, emergono come una delle parti che in quel tempo ebbero un ruolo importante per la gestione del potere.

In *Vita* 21 Giuseppe ricorda di come nell'autunno del 66, dopo la soppressione dell'estremista Menahem, egli fosse uscito dal suo nascondiglio ed avesse ripreso a frequentare a Gerusalemme i gran sacerdoti e i capi dei farisei.

Nella medesima opera egli parla in modo abbastanza dettagliato di un eminente fariseo, Simone figlio del celebre Gamaliele. Nell'inverno fra il 66 ed il 67 Giovanni di Levi aveva inviato dei propri uomini a Gerusalemme da Simone per esortarlo a convincere le massime autorità del governo, Anano e Gesù figlio di Gamala, a rimuovere Giuseppe dal comando in Galilea. Giovanni intendeva, infatti, subentrargli nell'incarico. Simone è descritto come «appartenente a una stirpe assai illustre, appartenente alla scuola dei farisei i quali sembrano superare gli altri nell'esatta interpretazione delle patrie leggi» (191). In un primo momento egli cercò di convincere Anano e quelli della fazione di questi, ma senza successo (193-194). In seguito però suggerì al fratello di Giovanni di versare una somma di denaro ad Anano e al gruppo di questi per corromperli.

Steve Mason ha sostenuto che, in tutte le sue opere, in modo coerente, Giuseppe presenta i farisei come un gruppo influente presso il popolo. Essi cercavano di approfittare dei momenti di difficoltà che i gran sacerdoti attraversavano. In vari episodi lo scrittore li descrive come dei politicanti desiderosi di occupare i gangli del potere con azioni più o meno spregiudicate; essi si atteggiavano a moderati, ma in più occasioni non si comportano in modo conseguente. I farisei emergono dunque come importanti ed influenti già nell'epoca degli Asmonei e poi sotto Erode per riemergere infine nella narrazione dello storico ebreo all'epoca della rivolta<sup>41</sup>.

Questo quadro che implica come i farisei avessero avuto un ruolo politico importante deve tenere presente anche un altro episodio, assai celebre, quello della condanna a morte disposta dal gran sacerdote Anano nei confronti di Giacomo, fratello di Gesù, e di altre persone accusate di avere trasgredito la

<sup>40</sup> *Ant.* XVII 41-46.

<sup>41</sup> MASON 1991; MASON 2007, 3-40.

Legge. In questo caso coloro che si opposero alla condotta di Anano, colpevole di aver attivato una procedura illegale, furono «le persone più equanimi della città che sembravano le più strette osservanti della Legge»<sup>42</sup>.

Mason nota anche che in Giuseppe l'essere ἀκριβείς nei confronti della Legge costituisce un aspetto tipico dei farisei. È vero che anche ad altri gruppi o singoli lo scrittore attribuisce la medesima prerogativa, ma è esclusivo dei farisei che questa qualifica sia introdotta da un ἐδόκουν che, considerato il contesto interno alla narrazione, sembra presupporre una presa di distanza – se non una venatura di critica da parte dello scrittore – nel senso di «coloro che sembravano / avevano la reputazione di essere ἀκριβείς nei confronti della Legge»<sup>43</sup>.

Nel passo in cui lo scrittore narra della vicenda di Giacomo l'attività di questi oppositori di Anano emerge come positiva rispetto a quella del gran sacerdote, la cui ferocia è in qualche modo stigmatizzata. Tuttavia, Giuseppe si mantiene reticente nell'esplicitare il fatto che essi erano dei farisei<sup>44</sup>.

Com'è possibile che i rapporti fra Anano ed i farisei, che nel 62 erano stati tali che questi ultimi ottennero dal re Agrippa II di rimuovere Anano dalla carica di gran sacerdote, nell'arco di quattro anni fossero cambiati così significativamente al punto che si creò una collaborazione? L'unica spiegazione possibile è che furono le esigenze della *Realpolitik* a dettare rapporti di ostilità o di alleanze. Evidentemente, quando si ventilarono i venti di guerra l'antica inimicizia si mutò in un'alleanza dal momento che occorreva coalizzare le forze per cercare di governare lo stato ormai in tempesta.

Qualsiasi logica porta a escludere che i farisei, che erano stati influenti sotto la regina Alessandra e i suoi discendenti e poi sotto Erode, fossero ritornati a essere importanti solo agli inizi della rivolta. L'ipotesi di gran lunga più ragionevole è quella secondo cui essi cercarono di esercitare la loro influenza anche nel mezzo secolo circa in cui non si parla di loro nelle opere di Giuseppe. Questa impressione potrebbe trovare una conferma da *Ant.* XVIII 15-17 in

<sup>42</sup> *Ant.* XX 200-201.

<sup>43</sup> Già BAUMGARTEN 1983, 411-428 aveva ritenuto che gli avversari di Anano fossero i farisei; MASON (1991, 89; 106-113; 2007, 25-26) ha studiato in profondità la terminologia impiegata da Giuseppe e anche la formula con cui egli pare invero prendere le distanze dall'onore in cui erano tenuti i farisei. Vedi anche la discussione, in parte divergente, in McLAREN (1991, 148-155; 2001, 1-25) ove si insiste soprattutto sul fatto che Anano fosse stato attaccato dagli esponenti di altre fazioni, nell'ambito della feroce lotta che emerse tra i gruppi nobiliari negli anni 50 e 60. Questo studioso rileva che i farisei non sono i soli ad essere designati da Giuseppe come ἀκριβείς nei confronti della Legge. Tuttavia, contro questa opinione deve essere tenuto presente che è invece unica della caratterizzazione dei farisei la specifica formulazione preceduta da un ἐδόκουν. Inoltre nel passo in questione i nemici di Anano sono descritti da Giuseppe come ἐπικέστατοι, ed è significativo che l'avverbio ἐπικείως compare riferito ai farisei anche in *Ant.* XIII 294.

<sup>44</sup> MASON 2007, 25-26.

cui Giuseppe mette a fuoco gli aspetti che maggiormente caratterizzavano i farisei e i sadducei:

Per questi insegnamenti i farisei hanno un reale ed estremamente autorevole influsso presso il popolo; e tutte le preghiere e i sacri riti del culto sono eseguiti con modo conforme alle loro disposizioni.

Per quanto riguarda i sadducei Giuseppe rileva che «pochi sono gli uomini ai quali è stata fatta conoscere questa dottrina; e tuttavia costoro appartengono alla classe più alta. Essi non compiono praticamente nulla di loro autorità, poiché allorché assumono un ufficio, involontariamente e per forza, lo sottopongono, loro malgrado, a quanto dicono i farisei; perché in altra maniera non sarebbero tollerati dal popolo».

Questo passo ha un'enorme rilievo perché sembrerebbe spiegare in modo sufficientemente comprensibile, anche se succinto, la dinamica dei rapporti di potere intercorrenti fra queste due sette. Inoltre, è importante osservare che la descrizione, inserita in un contesto storico immediatamente successivo alla provincializzazione romana, al censimento di Quirinio e alla rivolta di Giuda il Galileo, è fatta ponendo i verbi al tempo presente. Nell'epoca compresa fra il 6 d.C. e lo scoppio della rivolta il gran sacerdozio fu quasi monopolizzato da personaggi che appartenevano al clan di Anano il vecchio, con i suoi figli e suo genero. Sia Anano il vecchio che Anano il giovane erano sadducei ed è logico ritenere che anche gli altri della famiglia seguissero la medesima *ἀρεσις*. È inoltre molto probabile, se non certo, che anche un altro importante gran sacerdote di quegli anni, Anania, appartenesse alla setta dei sadducei. Di conseguenza, potremmo supporre che Giuseppe abbia voluto anticipare che tutto il periodo della provincializzazione si caratterizzava dall'occupazione del potere da parte dei sadducei, contrastati dall'influente gruppo dei farisei<sup>45</sup>.

Potremmo dunque ritenere che lo scrittore non abbia menzionato i farisei negli eventi intercorrenti fra il regno di Erode e gli anni 60 solo perché essi non erano fondamentali per la sua narrazione di quel periodo che verte sui rapporti fra gli amministratori romani e le autorità ebraiche in genere.

Secondo Mason il punto centrale di tutta la questione è rappresentato dal fatto che in realtà Giuseppe nelle *Antichità* dà sempre un giudizio sostanzialmente sfavorevole sui farisei. Quelle volte che essi emergono positivamente nella narrazione, come nella vicenda di Anano e Giacomo, lo scrittore si guarda bene dall'esplicitare che essi erano farisei, ma usa dei

<sup>45</sup> Vedi MASON 2007, 29-30; 37-39. Occorre peraltro ricordare che anche in *Ant.* XIII 288 parlando di eventi dell'epoca di Ircano I lo scrittore usa il tempo presente per spiegare l'influenza dei farisei: «Tanto grande è il loro influsso tra la folla che anche quando parlano contro un re o contro un gran sacerdote hanno credito immediatamente».

termini chiave da cui noi studiosi moderni possiamo identificarli come tali. È lecito ritenere che questa identificazione dovesse invece sfuggire al pubblico dei contemporanei di Giuseppe.

Inoltre, il medesimo studioso sostiene che *Vita* 12 da cui si era ritenuto di poter dedurre che Giuseppe aveva aderito al fariseismo indica solo che lo scrittore quando raggiunse l'età per dedicarsi alla vita politica si orientò seguendo le direttive dei farisei. Tuttavia egli non entrò mai a far parte di tale ἀρρεσις. In definitiva non è più possibile ritenere che lo scrittore, allo scopo di presentare i farisei ai Romani come una controparte politica affidabile e radicata nel mondo ebraico, abbia volutamente falsificato la realtà descrivendoli come un gruppo che era già importante prima della rivolta<sup>46</sup>.

È indubbio che Mason ha fornito un'interpretazione articolata e originale della descrizione dei farisei da parte di Giuseppe. Tuttavia, vari punti rimangono discutibili e devono indurci a rivedere almeno in parte le conclusioni raggiunte da questo studioso. In primo luogo, contrariamente a quanto egli sostiene, rimane innegabile che in *Ant.* XVIII 15 i farisei sono descritti con tratti altamente elogiativi. Un Giuseppe pregiudizialmente ostile ai farisei non avrebbe certo fatto questa concessione alla loro virtù. D'altro canto, rimane possibile, come osservato anche da Grabbe, che in realtà Giuseppe non aderì mai formalmente alla setta dei farisei.

Inoltre, l'affermazione di Giuseppe secondo cui i sadducei quando gestivano una carica per non incorrere nell'ostilità del popolo erano costretti a seguire quanto dicevano i farisei deve essere ritenuta nient'altro che una deformazione grossolana della realtà. L'unico periodo in cui i farisei riuscirono ad occupare una posizione di potere e a imporre la propria legislazione fu, infatti, sotto la regina Alessandra.

È lecito ritenere poi che vari personaggi ricordati dalle fonti come farisei ebbero un posto di rilievo nella società in virtù della propria ricchezza o del potere personale, e non in primo luogo perché farisei.

Occorre dunque concludere che l'influenza stessa dei farisei come gruppo all'interno della società ebraica fu meno importante di quanto è stato spesso asserito<sup>47</sup>.

\* \* \*

Occorre chiarire ora come l'ipotesi che privilegia l'esistenza di due gruppi dai tratti radicalmente diversi all'interno della società ebraica, quello

<sup>46</sup> MASON 1991; MASON 2007, 38-39; Jos. *Ant.* XIII 297-298; XVIII 16-17.

<sup>47</sup> Vedi SANDERS 1994, 388 segg.; GRABBE 1994; GRABBE 1999; GRABBE 2000. Per uno studio prosografico sui farisei menzionati nelle fonti vedi SIEVERS 1997. Per una critica a HENGEL - DEINES 1995 e a successivi lavori di Deines in cui è riproposta l'idea di una società ebraica dominata dai farisei, cfr. LEWIN in stampa.

sacerdotale dominato dai sadducei e quello dei maestri della Legge laici, i farisei, non sembra del tutto centrata. È importante notare in tal senso che sicuramente alcuni dei farisei appartenevano allo strato più alto della società, quello sacerdotale. Flavio Giuseppe in un passo importantissimo offre un vero e proprio spaccato dell'articolazione dei gruppi del potere della società ebraica all'epoca della Grande rivolta. Egli narra dunque di come il suo rivale, Giovanni di Giscala, per soppiantarlo al comando militare in Galilea, avesse ottenuto l'appoggio del fariseo Simone, figlio di Gamaliele. Giuseppe descrive quest'ultimo personaggio come un gerosolimitano estremamente illustre, appartenente alla ἀρχεῖς dei farisei. La narrazione svela inoltre che Simone era in familiarità con i due capi riconosciuti del governo rivoluzionario di quell'epoca, Anano e Gesù figlio di Gamala.

Grazie ai maneggi di Simone i personaggi al potere decisero di rimuovere Giuseppe dall'incarico. Per riuscire nell'intento essi inviarono allora una delegazione in Galilea, costituita da quattro membri. Due erano dei popolani, della ἀρχεῖς dei farisei, c'era inoltre Ioazar appartenente a stirpe sacerdotale, anch'egli fariseo e, infine, il più giovane era un Simone discendente da famiglia di gran sacerdoti<sup>48</sup>.

Il quadro delineato da Giuseppe svela dunque che c'erano dei farisei che appartenevano al gruppo dei sacerdoti, mentre altri erano di estrazione popolare. Sicuramente non apparteneva all'aristocrazia sacerdotale il più illustre fariseo della storia, l'apostolo Paolo, il quale svela in *Atti* 22,3 di essere stato un fariseo figlio di farisei e di avere avuto come maestro Gamaliele. In *Phil.* 3 egli ricorda la propria appartenenza alla tribù di Beniamino e alla ἀρχεῖς dei farisei. Paolo, dunque, non appartenendo alla tribù di Levi non era né un sacerdote né un levita. Tuttavia, egli deteneva una certa distinzione sociale dal momento che possedeva la cittadinanza romana, e d'altro canto i suoi scritti rivelano che egli possedeva una solida conoscenza della Legge e una discreta conoscenza della cultura greca.

Ritornando a Simone figlio di Gamaliele è possibile, se non addirittura probabile che egli fosse uno dei γνώριμοι fra i farisei che secondo *Jos. Bell.* II 411 partecipò insieme ai gran sacerdoti all'importante riunione della cerchia di potere a Gerusalemme agli inizi della rivolta.

Più avanti, *Bell.* II 563 afferma che Giuseppe figlio di Gurion ed il gran sacerdote Anano furono eletti a reggere con poteri assoluti il governo di Gerusalemme. È probabile che questo Giuseppe figlio di Gurion fosse il padre di quel Gurion figlio di Giuseppe che in *Bell.* IV 159 è abbinato insieme al fariseo Simone figlio di Gamaliele come uno dei due personaggi che

<sup>48</sup> *Jos. Vita* 189-198. Per un'accurata interpretazione di questo passo in cui Simone e gli altri farisei sono presentati negativamente vedi MASON 1991, 357-371.



sembravano guidare il popolo, giustapposti ad un'altra coppia di personaggi potenti, Anano figlio di Anano, che era sicuramente sadduceo, e Gesù figlio di Gamala, che potrebbe essere appartenuto al medesimo gruppo. Più avanti, in *Bell.* IV 358, narrando l'uccisione di Gurion da parte degli estremisti Flavio Giuseppe afferma che questi era insigne per la sua posizione e per i suoi natali, ma di tendenze democratiche e ispirato a sistemi liberali più di qualunque altro. Tale descrizione si adatta bene ad un personaggio appartenente alla setta dei farisei, e d'altronde alcune fonti rabbiniche sembrano confermare la logica soggiacente alla narrazione di Flavio Giuseppe, dal momento che indicano la vicinanza di Giuseppe figlio di Gurion al mondo dei farisei<sup>49</sup>.

È di particolare rilievo notare che, se la mia ricostruzione coglie nel segno, agli inizi della Grande rivolta troviamo al vertice del mondo ebraico due figli di personaggi che erano stati importanti all'epoca di Gesù. Il fariseo Simone e il sadduceo Anano il giovane erano infatti rispettivamente i figli del νομοδιδάσκαλος Gamaliele e di Anano il vecchio, suocero di Caiaphas, che, dall'alto del suo prestigio riconosciuto come gran sacerdote anziano, interrogò per primo Gesù nella fatidica notte dell'arresto di questi<sup>50</sup>.

Dobbiamo ammettere allora che i farisei erano una setta che aveva un seguito popolare, ma che al tempo stesso non erano i detentori del reale potere che rimaneva in mano dei gran sacerdoti, essenzialmente sadducei, i quali ricevevano l'autorità dai Romani o da un re ebreo e trattavano direttamente con loro. In nessun caso documentato i farisei emersero come un elemento guida capace di trascinare da solo la nazione. La loro attività politica, pur importante, è solo quella di rafforzare o indebolire la posizione dei gran sacerdoti.

È lecito ritenere che quando, all'inizio della rivolta, ci fu bisogno da parte dei gran sacerdoti di ottenere il consenso più vasto possibile contro i gruppi estremisti si venne a formare una coalizione con i capi dei farisei, che avevano appunto influenza sul popolo<sup>51</sup>. In precedenza, nell'episodio della condanna di Giacomo, essi erano stati solo in grado di minare il potere di Anano, non di sostituirsi a questi al comando della nazione.

La polarità dei farisei doveva essere sicuramente meno estesa di quanto

<sup>49</sup> Vedi HERR 2009, 233-235 che cita fonti rabbiniche che sembrerebbero indicare l'appartenenza di Giuseppe figlio di Gurion ai farisei e di Gesù di Gamala ai sadducei. Cfr. anche lo studio dettagliato di BAUCKHAM 2007, 137-172 in cui viene valorizzata l'ipotesi secondo cui il fariseo Nicodemo del Vangelo di Giovanni apparteneva alla famiglia di Gurion.

<sup>50</sup> In definitiva, sembra di poter dire che all'epoca della rivolta si formò una coalizione di potere guidata dai più eminenti fra i farisei ed i sadducei. Vedi in tal senso HERR 2009, 233-235, che cita fonti rabbiniche che sembrerebbero indicare l'appartenenza di Giuseppe figlio di Gurion ai farisei e di Gesù di Gamala ai sadducei. In dettaglio sulle alleanze ed i conflitti fra i vari personaggi dell'aristocrazia all'epoca della rivolta vedi GOODMAN 1987, 152 segg.

<sup>51</sup> Vedi GOODBLATT 1989, 12-30.

potrebbe apparire a prima vista leggendo Flavio Giuseppe. È verosimile che gran parte del popolo fosse abbastanza insensibile ai loro insegnamenti, o che prediligesse altre dottrine. Tuttavia, l'organizzazione sociale del gruppo, così diversa dall'esclusivismo dei sadducei, consentiva la creazione di una ramificazione di alleanze trasversali, che andava al di là della ristretta cerchia dei gruppi nobiliari.

\* \* \*

In Giovanni, dunque, i farisei svolgono un ruolo importante nella vicenda relativa a Gesù, agendo in combinazione con i gran sacerdoti. Questa alleanza emerge in vari momenti decisivi. Dapprima, già in occasione della venuta di Gesù a Gerusalemme per la festa delle Capanne, avendo appreso che la gente parlava di lui come del Cristo «i farisei udirono che la gente sussurrava queste cose di lui e perciò i sommi sacerdoti e i farisei mandarono delle guardie per arrestarlo» (Gv. 7,32).

Qualche tempo dopo, avendo udito della resurrezione di Lazzaro e della popolarità di Gesù, i gran sacerdoti ed i farisei radunano *un* sinedrio (Gv. 11,47).

È importante notare che nel testo greco di Giovanni non compare l'articolo determinativo davanti alla parola sinedrio. Di conseguenza alcuni studiosi hanno sostenuto l'idea che Giovanni intenda dire che fu convocato *un* sinedrio, cioè una riunione istituita *ad hoc*, il che non implicherebbe che si parli qui dell'esistenza di un organo nazionale permanente chiamato sinedrio<sup>52</sup>.

Come abbiamo già visto, il personaggio chiave del dibattito che seguì fu il gran sacerdote Caiaphas, che dall'alto della propria autorità espresse un parere, secondo Giovanni, equivalente ad una vera e propria profezia.

In seguito, all'approssimarsi della Pasqua, molti si chiedevano se Gesù sarebbe venuto a Gerusalemme in occasione della festa: «Intanto i gran sacerdoti e i farisei avevano dato l'ordine che chiunque sapesse dove si trovava lo denunciasse, perché essi potessero prenderlo» (Gv. 11,55-57).

Più avanti però, dopo l'unzione a Betania, furono i gran sacerdoti che deliberarono di uccidere anche Lazzaro (Gv. 12,10).

Infine, l'evangelista descrive un ultimo episodio significativo di un'azione concertata fra i due gruppi del potere ebraico quando i farisei affiancano i gran sacerdoti al momento della cattura. «Giuda ... preso un distaccamento di soldati e delle guardie fornite dai gran sacerdoti e dai farisei...» (Gv. 18,3).

Come si è detto, è solo in Giovanni che leggiamo di questa attiva partecipazione dei farisei alle vicende decisive della storia di Gesù.

Gli studiosi che privilegiano la testimonianza dei sinottici spesso accusano

<sup>52</sup> MORRIS 1971, 564-565; GOODBLATT 1994, 120.

la descrizione giovannea di anacronismo. In precedenza abbiamo visto quale seguito abbia avuto l'erronea opinione secondo cui la descrizione dei farisei nelle *Antichità* di Flavio Giuseppe fosse frutto dell'intento da parte dell'autore di esaltare l'importanza dei farisei di prima del 70 per accreditarli presso i Romani come guida autorevole del paese. Nel caso del Vangelo di Giovanni, invece, ha avuto vasto seguito l'opinione che l'accentuazione dell'importanza dei farisei nella vicenda di Gesù tradisca un intento polemico nei confronti dei farisei del dopoguerra.

Giovanni, dunque, esprimerebbe una realtà del tutto particolare: negli ultimi due decenni del I secolo, dietro l'influenza della ormai preminente corrente farisaica guidata da Gamaliele II, la comunità dell'evangelista sarebbe stata espulsa dalle sinagoghe. In questo contesto sarebbe stata creata la *birkhat haminim*, una preghiera specificatamente pensata per i cristiani come devianti dal giudaismo. Di tale temperie di profondi contrasti sarebbe stato testimone poi Giustino quando dichiara che nelle sinagoghe si era stati soliti e si soleva ancora ai suoi tempi maledire chi onorava Gesù.

Dal momento che i farisei, guidati dal potente Gamaliele II, capo della scuola di Yavne, perseguitavano la comunità giovannea, l'evangelista avrebbe voluto allora attribuire ai farisei un ruolo determinante anche nelle vicende che portarono alla cattura di Gesù ed alla decisione di eliminarlo. In sostanza, egli avrebbe anacronisticamente descritto i farisei come un elemento del mondo ebraico che era già importante all'epoca di Gesù<sup>53</sup>.

Questa teoria va incontro ad alcune serie difficoltà, soprattutto perché l'ebraismo che emerse dopo il 70, quello che si riunì a Yavne, volle deporre qualsiasi identificazione esplicita coi farisei, anche se Gamaliele II discendeva da una delle più importanti famiglie farisee, ed era sicuramente anch'egli di formazione farisea<sup>54</sup>.

Va, inoltre, notato che altri studiosi tendono a ridimensionare la portata del contrasto fra i rappresentanti dell'ebraismo e i seguaci di Gesù negli ultimi decenni del I secolo<sup>55</sup>.

Tuttavia, un altro studio interessante, pur opponendosi alla teoria che attribuiva troppa enfasi su di una presunta espulsione dalle sinagoghe della comunità giovannea e parimenti contraria all'idea che la *birkhat haminim* fosse in qualche modo sorta esclusivamente in reazione ai cristiani, avanza un'altra chiave interpretativa per valutare il motivo per cui Giovanni descrive i farisei come il vero asse portante politico-religioso del mondo ebraico

<sup>53</sup> Vedi soprattutto MARTYN 1968. Su questa corrente di pensiero vedi anche TOMSON 2003.

<sup>54</sup> Vedi COHEN 1984 = 2010, 44-70; GOODBLATT 2005, 23-36. Cfr. anche le osservazioni di SCHAMS 1998, 268.

<sup>55</sup> KLINK III 2008, 99-118; KLINK III 2009, 175-184; SCHREMER 2010.

all'epoca di Gesù. In sostanza, viene qui offerta un'interpretazione basata sulla problematica dell'identità sociale che giunge alla conclusione secondo cui la comunità dell'autore del Vangelo di Giovanni percepiva i farisei come un gruppo rivale. Il rimarcare una distinzione ha notoriamente l'effetto di accrescere la propria autoconsapevolezza di gruppo ed al tempo stesso il potenziale di pericolosità del gruppo rivale diventa tanto più alto quanto sale il grado di percepirlo come altamente unificato. Ciò significa che una volta che un gruppo come quello dei farisei fu percepito come nemico dai primi seguaci di Gesù, dopo il 70 questi ultimi finirono con l'esagerare il carattere della minaccia dei farisei, al punto di immaginarli come la fonte principale di ogni persecuzione<sup>56</sup>.

Raymond Brown osservava che in Giovanni «il ruolo esagerato dei farisei, specialmente nel Sinedrio (11,46-47), sembra essere più questione di una semplice enfasi che un erroneo concetto del loro ruolo di governo»<sup>57</sup>. In definitiva, l'autore di questo vangelo ha programmaticamente individuato nei gran sacerdoti e nei farisei i veri nemici di Gesù. Il ruolo dei primi come guide del paese e capi dell'opposizione contro Gesù era un fatto storico acquisito da cui non si poteva prescindere. Per quanto riguarda invece i farisei, Brown rileva che la loro presenza nel vangelo di Giovanni in modo così rilevante deriva dal fatto che essi erano «la setta giudaica il cui spirito sopravvisse alla calamità del 70 e influenzò il giudaismo rabbinico»<sup>58</sup>.

Similmente, altri studiosi sospettano che Giovanni, scrivendo dopo il 70, possa avere immaginato che gli scribi dell'epoca di Gesù fossero farisei. In sostanza, egli potrebbe avere compiuto un tipo di operazione assai simile a quella che notiamo in Matteo, dove i farisei hanno una presenza molto più diffusa rispetto a Marco e anche a Luca. Tutto questo vorrebbe dunque significare che ci troviamo dinanzi a una tradizione tarda, che vede nei farisei i rappresentanti tout court del giudaismo<sup>59</sup>. Sicuramente questi studi sembrano offrire una soluzione assai ragionevole del problema.

Tuttavia, come vedremo, è lecito fare ulteriori considerazioni che potrebbero avere l'effetto di arricchire la comprensione del tipo di narrazione offerta da Giovanni.

Prima di affrontare il problema ricordo che alcuni studiosi ammettono che i farisei giocarono un qualche ruolo nella vicenda che portò all'arresto di Gesù e alla decisione della sua eliminazione<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> HAKOLA - REINHARTZ 2007, 131-147.

<sup>57</sup> BROWN 2007a, 107.

<sup>58</sup> BROWN 2007a, 181.

<sup>59</sup> Vedi la discussione in STEMBERGER 1993, 36-42. Cfr. in tal senso anche BOWKER 1973, 51.

<sup>60</sup> Fermamente convinto dell'attendibilità di Giovanni è VON WAHLDE 1996, 506-522; cfr. anche JOSSA 2011. In modo molto sfumato ammettono la possibilità che i farisei ebbero qualche importanza

Viceversa, coloro che ritengono scarsamente attendibile la descrizione giovannea si appellano in particolare al fatto che in Marco i farisei non compaiono nei momenti cruciali dell'arresto e della condanna di Gesù<sup>61</sup>.

È però fondamentale notare che anche Marco nella sua narrazione imputa ai farisei la decisione di voler eliminare Gesù. Tuttavia ciò accade agli inizi della predicazione. Dopo aver assistito alla guarigione operata da Gesù di un uomo dalla mano inaridita i farisei insieme agli erodiani tennero consiglio contro di lui per farlo morire (Mc. 3,6). Questo episodio si pone nel contesto di una narrazione che ha già presentato altri punti di contrasto fra Gesù e i farisei, quali il giudizio negativo da parte di questi ultimi riguardo al fatto che Gesù mangiasse insieme ai peccatori o l'avversione contro il suo permesso accordato ai discepoli di strappare le spighe di sabato (Mc. 2,15-17.23-28).

L'elemento particolare della narrazione di Marco è rappresentato dal fatto che la decisione da parte dei farisei di uccidere Gesù emerge dunque già nei primi capitoli dell'opera, ancor prima dell'istituzione dei dodici. Nonostante ciò, Marco ci narra poi di vari altri episodi in cui i farisei dibattono con Gesù.

È importante ricordare che nel già menzionato episodio dei peccatori coloro che criticano Gesù sono in realtà descritti in modo più specifico come gli scribi dei farisei (Mc. 2,16).

Questa precisazione ci porta ad affrontare un problema estremamente complesso e controverso, quello riguardante gli scribi. In effetti, il loro ruolo all'interno della società ebraica è dibattuto, così come la tipologia del loro rapporto coi farisei.

Notiamo, dunque, che quando poi a Gerusalemme le autorità decidono di far morire Gesù queste sono designate dall'evangelista come i sacerdoti e gli scribi (11,18; 14,1). Ciò risulta in accordo con quanto lo stesso Gesù aveva predetto, e cioè che sarebbe stato consegnato a sommi sacerdoti e scribi (8,31; 10,32). Tuttavia nella notte fatidica dell'arresto a casa di Caiaphas i gruppi menzionati dall'evangelista sono tre: i gran sacerdoti, gli scribi e gli anziani (Mc. 26,37).

Matteo 23,2 narra di come, dopo l'episodio del Tempio, i gran sacerdoti e i farisei cercavano di catturare Gesù, ma avevano paura della folla. Tuttavia,

nella decisione finale contro Gesù BROWN 2007b, 404; SALDARINI 1988, 196-198. Quest'ultimo, comunque, finisce con l'attribuire ai farisei solo un ruolo subordinato rispetto a quello dei gran sacerdoti. Egli, inoltre, ipotizza che la descrizione dei farisei come gruppo dotato di grande influenza risenta dell'esperienza che ebbe la comunità giovannea in Giudea a metà del I secolo quando essa fu espulsa dalle sinagoghe. Saldarini si differenzia dunque dal gruppo di studiosi che, come abbiamo visto, ritengono che questa grave frizione avvenne solo alla fine del I secolo. La testimonianza degli Atti degli apostoli, infatti, rivela che già nei primi tempi della missione vi furono fenomeni di intolleranza nelle sinagoghe contro i discepoli di Cristo. Per un'opinione diversa vedi SCHAPER 1999, 424-425 che non ritiene che i farisei ebbero qualche responsabilità nella decisione di mettere a morte Gesù.

<sup>61</sup> HAKOLA - REINHARTZ 2007, 448 n. 14.

in 26,1-3 l'evangelista tace sulla presenza dei farisei nella riunione tenuta due giorni prima di Pasqua quando i gran sacerdoti e gli anziani del popolo si riunirono nel palazzo di Caiaphas prendendo la decisione di arrestare con un inganno Gesù e di farlo morire.

Nel Vangelo di Luca i farisei e i νομοδιδάσκαλοι venuti da ogni villaggio della Galilea, della Giudea e da Gerusalemme assistevano all'insegnamento di Gesù in Galilea. In seguito però l'evangelista narra che a rimproverarlo per la guarigione del paralitico erano farisei e scribi (Lc. 5,17-21). Sembra dunque che l'evangelista chiami alternativamente νομοδιδάσκαλοι e scribi lo stesso gruppo di persone.

In Lc. 11,37-44 Gesù dibatte con successo contro un fariseo che lo aveva invitato a pranzo. Sempre a casa del fariseo prese poi la parola un νομικός che fu a sua volta oggetto di un duro attacco da parte di Gesù (Lc. 11,45-52). Alla fine di entrambi gli episodi Gesù denuncia duramente il carattere del gruppo nell'insieme a cui l'interlocutore appartiene. Così come i farisei anche i νομικοί vengono dunque presi di mira da Gesù. I due gruppi – occorre notarlo – sono descritti qui come distinti. Significativamente, quando poi Gesù uscì dalla casa, l'evangelista dice che «gli scribi e i farisei cominciarono a trattarlo ostilmente e a farlo parlare su molti argomenti tendendogli insidie» (Lc. 11,53-54).

Occorre anche ricordare che scribi e farisei sono descritti come due gruppi distinti anche in Mt. 23,2 in cui è detto che «sulla cattedra di Mosè si sono seduti gli scribi ed i farisei».

È importante notare anche che in Mc. 12,28 uno scriba interrogò Gesù, ma Mt. 22,33-34 e Lc. 10,25 riproducendo lo stesso episodio parlano di un νομικός. Il motivo del fatto che sia Luca che Matteo facciano questa operazione di sostituzione rispetto a Marco non è chiaro. Se ammettessimo che essi qui attingono alla fonte comune Q ne risulterebbe che già in questa si parlava di un νομικός e non di uno scriba come per Marco. Tuttavia Mt. 22,34-35 è significativo anche per un ulteriore aspetto, dal momento che egli specifica che il gruppo a cui appartiene il νομικός che interroga Gesù è quello dei farisei.

Νομικός e scriba sembrano, dunque, essere termini equivalenti, e, in base a quello che avevamo già osservato, l'impressione è che con νομικοί e νομοδιδάσκαλοι si alluda al medesimo gruppo di persone.

Appartiene invece a una logica diversa il fatto che in Atti 5,34 Gamaliele è chiamato sia fariseo sia νομοδιδάσκαλος. Pare emergere qui che la medesima persona poteva appartenere a entrambi i gruppi, il che sembrerebbe rimandare al già menzionato passo di Marco in cui si parla di scribi dei farisei<sup>62</sup>.

<sup>62</sup> Per una dettagliata discussione della problematica vedi SILDARINI 1988, 182-184, che però man-

Similmente in Gv. 3,1-10 l'autore descrive la visita notturna del fariseo Nicodemo, un capo degli Ebrei, a Gesù. Di fronte alle incertezze manifestate da Nicodemo nella discussione Gesù gli dice: «Tu sei un maestro (διδάσκαλος) in Israele e non sai queste cose?».

Alla luce della già menzionata descrizione di Gamaliele come fariseo e νομοδιδάσκαλος e di Nicodemo come fariseo e διδάσκαλος ne parrebbe conseguire che i νομικοί ο νομοδιδάσκαλοι ο διδάσκαλοι ο scribi costituissero un gruppo selezionato all'interno del gruppo dei farisei, rappresentandone la punta di diamante.

\* \* \*

I farisei occupano un posto molto interessante nella narrazione degli Atti degli apostoli. In un primo passo l'autore narra di come i sacerdoti, il capitano del Tempio e i sadducei sopraggiunsero nel Tempio mentre Pietro e gli altri apostoli insegnavano al popolo e annunciavano la resurrezione di Gesù. Il giorno seguente si radunarono a Gerusalemme i capi, gli anziani, gli scribi, il gran sacerdote Anano, Caiaphas, Giovanni, Alessandro e quanti appartenevano alla famiglia di sacerdoti. Di fronte alle argomentazioni di Pietro e degli altri, l'assemblea dei maggiorenti decise infine di rilasciare i discepoli di Gesù, vietando però loro di predicare<sup>63</sup>.

Tuttavia, in seguito gli apostoli operarono una serie di guarigioni che suscitavano meraviglia fra il popolo e di conseguenza il gran sacerdote decise dapprima il loro arresto e poi insieme ai sadducei convocò il sinedrio (At. 5,12-21). Gran sacerdote e sadducei erano sul punto di condannare a morte Pietro e gli altri quando nella narrazione entrò improvvisamente in scena un fariseo di nome Gamaliele, dottore della legge, stimato presso tutto il popolo. Il resto della vicenda è ben noto: questi persuase il gran sacerdote e i sadducei a rilasciare i prigionieri, che furono comunque fustigati (At. 5,34-42).

Questa è la prima volta negli Atti che emerge nel Consiglio la presenza di farisei. Fino a quel momento, infatti, il sinedrio era stato descritto come dominato da gran sacerdoti sadducei. Luca, presentando l'atteggiamento aperto di Gamaliele, mostra coerenza con la descrizione che aveva fatto dei farisei nel suo Vangelo dove li aveva presentati come interlocutori abbastanza tolleranti, anche se del tutto incapaci di comprendere la portata del messaggio di Gesù. Appare di un certo rilievo che per la sua strategia narrativa Luca sta ora tranquillamente inserendo nella narrazione la presenza dei farisei nel sinedrio. Com'è stato notato, ciò può solo significare che egli aveva sempre saputo, anche

cando di prendere in considerazione Lc. 5,17-21 finisce con il dare un significato meno specifico a νομοδιδάσκαλοι; vedi poi soprattutto SCHAMS 1998; MANDEL 2011, 366.

<sup>63</sup> At. 4,1-22.



se aveva evitato di esplicitarlo, che vi erano dei farisei in questo consesso e che quindi anch'essi avevano partecipato alla decisione di condannare Gesù<sup>64</sup>.

L'influenza positiva che Gamaliele ebbe nella questione descritta dagli Atti degli apostoli è di un certo rilievo perché confermerebbe quello che, come abbiamo visto, affermava Giuseppe, cioè che i sadducei quando occupavano una carica erano costretti a seguire l'opinione dei farisei a causa dell'influenza che questi detenevano sul popolo. Fu probabilmente per tale motivo che il sinedrio seguì Gamaliele<sup>65</sup>. Inoltre, l'atteggiamento più conciliante del fariseo Gamaliele è in sintonia con quanto afferma Flavio Giuseppe riguardo alla maggiore mitezza dei farisei rispetto ai sadducei.

Il clima di tiepida tolleranza nei confronti dei cristiani mutò bruscamente in seguito al celebre episodio di Stefano. In questo caso vi fu una larghissima pressione popolare contro Stefano e quando questi fu condotto davanti al sinedrio il gran sacerdote poteva contare su di un ampio consenso per poter metterlo a morte. Apparentemente i farisei non giocarono alcun ruolo particolare nella vicenda.

Più avanti nella narrazione degli Atti è descritto il dibattito sollecitato dall'astuzia di Paolo ed emergerà chiaramente che il sinedrio era diviso fra due fazioni, sadducei e farisei. Qui i farisei nel loro insieme hanno una posizione di una certa vicinanza nei confronti dei cristiani dal momento che anch'essi credono nella resurrezione dei corpi. È molto interessante notare anche che in questo caso coloro che prendono la parola nel dibattito sono gli scribi dei farisei<sup>66</sup>, il che sembrerebbe confermare l'ipotesi da noi avanzata secondo cui proprio questi maestri della Legge erano i massimi esponenti della αἵρεσις.

È stato spesso sostenuto che Luca ha voluto mostrare una certa continuità dei cristiani con il giudaismo farisaico e sarebbe allora per questo motivo che anche negli Atti descrisse Gamaliele come una persona aperta e i farisei come un gruppo che poteva recepire alcuni aspetti della dottrina dei seguaci di Gesù<sup>67</sup>. Tuttavia, interpretando anche i silenzi di Luca, sembra di poter dire che i farisei non sempre manifestarono un atteggiamento favorevole nei confronti dei cristiani. È difficile, infine, valutare il fatto che Paolo,

<sup>64</sup> MASON 1995, 150. In tal senso va anche l'osservazione di BLINZLER 1966, 118, secondo cui se Gamaliele avesse parlato a favore di Gesù la tradizione cristiana lo avrebbe ricordato. Va d'altra parte ricordato che questa valorizzazione del ruolo di Gamaliele come difensore dei cristiani potrebbe non avere aggancio in una realtà storica, ma rispondere alle esigenze ideologiche di Luca.

<sup>65</sup> Vedi anche MASON 1995, 151.

<sup>66</sup> At. 23,9.

<sup>67</sup> At. 23,6-10. Luca avrebbe pertanto una strategia narrativa volta a mostrare che i farisei, pur con i loro gravi limiti, discutono con Gesù e sono talvolta capaci di limitare l'ostilità dei sadducei nei confronti dei cristiani. Alcuni di essi addirittura si convertono alla αἵρεσις dei cristiani. Vedi, fra gli altri, STEMBERGER 1993, 46 n. 30.

descritto come un fariseo che aveva studiato presso Gamaliele, in seguito alla vicenda di Stefano prese una posizione durissima di persecutore contro i cristiani<sup>68</sup>.

\* \* \*

Ritorniamo ora al punto trattato in precedenza. L'ipotesi più probabile è che Giovanni non abbia inventato il fatto che i farisei ebbero un ruolo importante nella vicenda relativa a Gesù. Come si è visto, i personaggi di spicco nella vicenda potrebbero essere in realtà proprio alcuni farisei che erano anche noti come insigni maestri della Legge e scribi<sup>69</sup>.

Il problema è rappresentato dal fatto che non è del tutto chiaro se gli scribi costituissero un gruppo formalmente organizzato. È molto probabile che gli scribi emersero nell'epoca post-esilica e soprattutto in quella ellenistica, quando nell'ambito di una diffusione dell'alfabetizzazione emerse la richiesta di persone abili nella redazione di documenti amministrativi e nella copia di testi religiosi. Dobbiamo inoltre notare che scrittori come Ben Sira o l'anonimo autore di 2 *Baruch* si autodefiniscono scribi.

Giuseppe in *Ant.* XII 138-144 riproduce una lettera inviata dal re Antioco III poco dopo il 200 a.C. alla *γερουσία*, agli scribi del Tempio, ai sacerdoti e ai cantori<sup>70</sup>. È ipotizzabile pertanto che, nell'ambito di una società che aveva il Tempio come fulcro della nazione, le autorità templari avessero l'esigenza di poter contare su di un gruppo di scribi esperti nel copiare i testi.

Nel Nuovo Testamento gli scribi appaiono come un gruppo di un certo rilievo nella società ebraica e alcuni di essi furono considerati dei grandi maestri di insegnamento in Israele. È chiaro, però, che sotto il medesimo nome potevano essere designati tipi diversi di persone, quali oscuri scribi di villaggio o funzionari di un certo rango addetti alla redazione di documenti amministrativi e legali.

Altri scribi erano, invece, specializzati nella copia dei testi sacri e fu verosimilmente questo loro stretto rapporto con la Bibbia che li qualificò anche come consulenti legali e poi anche come insegnanti della Legge.

Come abbiamo visto, vi furono degli scribi che aderirono alla *ἀρεσις* dei farisei, e – se la mia interpretazione coglie nel segno – la guida dei farisei si trovava proprio all'interno del gruppo degli scribi. Per quanto riguarda gli scribi di cui parla il Vangelo di Marco è significativo notare come almeno in un caso è esplicitato che a confrontare Gesù in Galilea furono proprio degli

<sup>68</sup> *At.* 22,3,5; 23,6; 26,4.

<sup>69</sup> BROWN 2007b, 404 afferma che presumibilmente alcuni degli scribi di cui parlano i sinottici potrebbero essere stati farisei.

<sup>70</sup> Sull'autenticità di questa lettera vedi BICKERMAN 1935 = 1980, 44-85.

scribi venuti da Gerusalemme<sup>71</sup>. Questo potrebbe in qualche modo rafforzare l'opinione che essi costituissero un gruppo di scribi del Tempio formalmente riconosciuto, tuttavia il fatto che Flavio Giuseppe e Filone non accennino a questo tipo di organizzazione causa serie difficoltà. Tuttavia risulta chiaro che il primo di questi scrittori intendeva ribadire la centralità del ruolo dei sacerdoti nella società, il che spiegherebbe il suo interesse nel descrivere solo questo gruppo come quello degli studiosi della Legge<sup>72</sup>.

In generale va osservato che quanto sappiamo sulla società ebraica del I secolo d.C. ci rimanda inevitabilmente a ritenere che i sacerdoti continuassero ad essere dediti allo studio e all'interpretazione della Legge. Non è pertanto lecito supporre che in questa attività essi fossero stati sostituiti da gruppi di laici<sup>73</sup>.

La storiografia ha cercato di mettere a fuoco questa difficile tematica offrendo diverse soluzioni. Ellis Rivkin ha ritenuto di poter affermare che ci sia una perfetta equivalenza fra farisei e scribi<sup>74</sup>. Anthony J. Saldarini ha supposto che gli scribi non costituissero un gruppo unificato, ma che vi fossero scribi dei farisei, dei sacerdoti, dei leviti e anche del popolo. Tuttavia, il medesimo studioso ammette che forse alcuni gruppi di scribi potrebbero essere caratterizzati come appartenenti ad una determinata classe e status, e che in certi tempi potrebbero avere avuto organizzazioni di cui non abbiamo conoscenza<sup>75</sup>.

Un'ipotesi assai interessante è quella formulata da Daniel Schwartz secondo cui gli scribi del Tempio, quelli menzionati dai Vangeli, sarebbero da identificarsi coi leviti. I leviti sarebbero stati un gruppo i cui membri svolgevano attività diverse, come assistenti dei sacerdoti in compiti di sorveglianza e di polizia, ma anche di cantori. Tuttavia una parte di loro era impegnata nell'insegnamento della Legge<sup>76</sup>. Il punto debole di questa teoria è rappresentato dal fatto che quando Flavio Giuseppe parla dei leviti e dei loro vari compiti, trattando di loro richieste esaudite dal re Agrippa II, li descrive soltanto come cantori e impiegati nel servizio del Tempio<sup>77</sup>. Tuttavia, anche in questo caso la realtà potrebbe essere stata deformata da

<sup>71</sup> Di diverso carattere era la carica importante a livello cittadino di γραμματεὺς della βουλή. La presenza di questo ufficiale è nota per varie città dell'oriente romano ed è attestata anche a Gerusalemme. Vedi Jos. *Bell.* V 532. Un'importante discussione riguardo agli scribi si trova già in SALDARINI 1988, 241-276. Per uno studio ad ampio respiro sugli scribi cfr. SCHAMS 1998.

<sup>72</sup> Vedi SALDARINI 1988, 264-266.

<sup>73</sup> Per un esame dettagliato e del tutto condivisibile vedi SANDERS 1994, 170-182. Vedi anche SALDARINI 1988, 263-264.

<sup>74</sup> RIVKIN 1978, 135-142.

<sup>75</sup> SALDARINI 1988, 273.

<sup>76</sup> SCHWARTZ 1992, 89-101.

<sup>77</sup> *Ant.* XX 216-218.

un motivo polemico da parte di Flavio Giuseppe, un orgoglioso sacerdote che non voleva attribuire ad altri gruppi lo status di interpreti e studiosi della Legge<sup>78</sup>. Significativamente, nel passo in questione egli attacca duramente il fatto che il re avesse accondisceso alle richieste dei leviti, introducendo così delle innovazioni alle pratiche ancestrali ebraiche.

Comunque sia, l'impressione è che gli scribi che nella tradizione sinottica sono decisivi insieme ai gran sacerdoti per la condanna di Gesù rappresentano un gruppo intimamente legato alla gestione del Tempio, così come, con ogni probabilità, anche l'altro gruppo menzionato da Marco, cioè quello degli anziani.

\* \* \*

Abbiamo notato precedentemente come sia unico di Giovanni l'aver sostituito i farisei agli anziani e agli scribi nei passi fondamentali relativi alla convocazione di un sinedrio e in quelli della cattura di Gesù. Inoltre, Giovanni conosce solo i farisei come interlocutori e rivali di Gesù, oltre che, naturalmente, i gran sacerdoti i quali giocheranno poi il ruolo decisivo nella vicenda. L'ipotesi secondo cui questa presenza così importante dei farisei nel vangelo di Giovanni derivi dal fatto che dopo il 70 i farisei erano visti come persecutori o come rivali dei cristiani rimane sicuramente una possibilità.

D'altro canto, abbiamo notato in precedenza come sia Giovanni l'evangelista a offrire la narrazione degli ultimi giorni di Gesù con maggiori elementi di plausibilità – o, forse, solo quella costruita meglio.

In effetti, possiamo intuire le motivazioni che spinsero Marco a forgiare il suo racconto, che prevedeva la presenza del sinedrio e dei maggiorenti ebrei nella notte dopo la cattura di Gesù nella casa del gran sacerdote.

Lo spostare la scena della decisione riguardo a Gesù nella notte dell'arresto potrebbe essere dovuta a un intento di drammatizzare l'evento, presentando così un confronto ricco di tensione fra il consesso ebraico radunato di notte e Gesù solo contro tutti. Si tratta, dunque, di una strategia narrativa, la medesima che avrebbe indotto l'evangelista a presentare l'ultima cena come quella pasquale e a inserire nelle vicende del mattino seguente la presenza del popolo d'Israele. In alternativa, potremmo aderire ad un'autorevole spiegazione, secondo cui «i racconti dei sinottici rappresentano un quadro semplificato, efficace per la predicazione». Essi avrebbero sintetizzato in un solo anno la predicazione di Gesù ed avrebbero riunito in un'unica scena tutte le procedure legali significative dei Giudei contro Gesù, comprese le accuse

<sup>78</sup> Sulla visione di Giuseppe del ruolo centrale dei sacerdoti nella società ebraica vedi GUSMANN 2008; TUVAL 2011.

raccolte da reminiscenze di obiezioni sorte durante il suo ministero<sup>79</sup>.

Come abbiamo visto, inoltre, la narrazione di Marco presenta un Gesù autore di un'affermazione di straordinario impatto cristologico, che deve in realtà essere stata costruita dall'evangelista, forse seguendo una versione dei fatti che stava già circolando tra le prime comunità.

Un altro elemento che sembrerebbe non convincere riguardo la testimonianza dei sinottici è rappresentato dal fatto che questi descrivono il sinedrio come composto da scribi ed anziani. È di una certa importanza rilevare, infatti, che Flavio Giuseppe e Filone non fanno menzione di questi gruppi come importanti da un punto di vista istituzionale.

Gli scribi e gli anziani ritornano però anche negli Atti degli apostoli, in una riunione del sinedrio a cui parteciparono insieme ai capi ed ai gran sacerdoti per interrogare Pietro e gli altri discepoli (At. 4-6). In un'altra circostanza è detto invece che il gran sacerdote con quelli della sua parte convocarono il sinedrio e tutti gli anziani dei figli di Israele (At. 5,1). È in questa riunione che prese poi la parola il fariseo νομοδιδάσκαλος Gamaliele.

Più avanti, a distanza di molti anni, un tribuno romano ordinò di convocare il sinedrio per esaminare l'operato di Paolo. Nel sinedrio sono presenti sadducei e farisei. Infine, alcuni scribi della parte dei farisei si alzarono per difendere l'accusato (At. 22,30; 23,9). In base a quanto visto in precedenza possiamo dedurre che l'autore degli Atti voglia farci credere che questi farisei appartenevano al gruppo degli scribi.

Tutta questa narrazione degli Atti è coerente con quella di Marco riguardo il fatto che scribi e anziani facessero parte del sinedrio. Occorre però a questo punto notare quella che forse non è solo una coincidenza curiosa: sia Giovanni che Flavio Giuseppe parlano di *un* sinedrio, non del sinedrio. Ciò sembra implicare che, al contrario di quello che la maggior parte degli studiosi ha sostenuto, il sinedrio non era un organo stabile, ma un *consilium* organizzato *ad hoc* da un gran sacerdote o da un re. In particolare, sembra difficile poter mettere in discussione la testimonianza di Flavio Giuseppe che, fra l'altro, specifica bene come questo sinedrio venisse di volta in volta costituito dall'autorità<sup>80</sup>. Ciò potrebbe avere l'effetto di farci ritenere che anche su questo fatto specifico sia Giovanni ad essere più informato rispetto ai sinottici.

È comunque evidente che la presenza così diffusa degli scribi, e in misura minore degli anziani, nel racconto di Marco sottende l'esistenza di elementi

<sup>79</sup> Così BROWN 2007b, 43. Va notata anche la ragionevole supposizione di BLINZLER 1966, 92 secondo cui la comunità primitiva, seguendo l'uso giudaico, festeggiava la Pasqua nel giorno consueto per gli Ebrei. In tale occasione veniva anche ricordata la cena del Signore. Questa prassi liturgica dovette condurre gradualmente alla convinzione che l'ultima cena fosse stata una cena pasquale.

<sup>80</sup> GOODMAN 1987, 113-116; MILLAR 1990 = 2006; GOODBLATT 1994, 70-130.

che esistevano davvero nel mondo ebraico del I secolo. In che misura essi cooperarono con i gran sacerdoti nella vicenda della cattura di Gesù rimane incerto.

\* \* \*

Per quanto riguarda invece Giovanni, in teoria non offrirebbe un forte motivo di perplessità nemmeno l'affermazione che i farisei convocarono un sinedrio insieme ai gran sacerdoti (Gv. 11,47). Ciò può essere, infatti, inteso in senso lato: Flavio Giuseppe (*Ant.* XX 216-218) scrive che il re Agrippa fu persuaso dai leviti a istituire un sinedrio. Potremmo ammettere allora che Giovanni descriva forse solo in modo un po' frettoloso lo stesso tipo di procedura.

Secondo Giovanni, dunque, la famiglia sadducea a cui faceva capo Anano con Caiaphas, una volta ottenuto l'accordo politico con i farisei, dette l'ordine di ricercare Gesù e di procedere al suo arresto. Alcuni elementi presenti nella narrazione di Giovanni sollevano però qualche problema. L'evangelista sembra indicare che una coorte romana, o una parte di essa, capeggiata da un tribuno avesse preso parte insieme ai servitori dei gran sacerdoti e dei farisei all'arresto di Gesù. Questa presenza sembra un'inserzione dell'evangelista, dal momento che nei sinottici non c'è menzione di un'unità romana e che Gesù viene poi preso in consegna dagli Ebrei e non dai soldati romani.

In effetti, Flavio Giuseppe narra di come in varie circostanze nei decenni del I secolo precedenti alla rivolta le forze romane intervennero per stroncare l'attività di sedicenti profeti che avevano raccolto dei seguaci. Normalmente i soldati non fecero troppa distinzione se si trattava di gruppi armati o no<sup>81</sup>. Nel caso specifico riguardante l'arresto di Gesù appare curioso il fatto che il comandante romano avesse accondisceso a lasciare ai maggiorenti ebrei un prigioniero che egli aveva catturato. Tuttavia, questo dubbio da solo non può inficiare la testimonianza di Giovanni, dal momento che ignoriamo il tipo di rapporti che esistevano fra il gran sacerdote e il comandante romano. Una consuetudine di buone relazioni avrebbe anche potuto indurre quest'ultimo ad acconsentire che Gesù venisse preso in custodia dalle autorità ebraiche.

Giovanni sembra offrire una spiegazione estremamente plausibile anche dei motivi per cui il prigioniero non fu preso in custodia dai Romani. L'evangelista racconta, infatti, che Anano interrogò Gesù riguardo la sua

<sup>81</sup> Sui vari episodi narrati da Giuseppe in cui nel corso della prima metà del I secolo contingenti romani intervennero per reprimere dei gruppi ebraici guidati da pseudoprofeti vedi la discussione in GRAY 1993. Per una posizione diversa, secondo cui la σπειρα e il χιλιάρχος menzionati da Giovanni sarebbero stati invece un'unità ed un comandante ebraico della polizia locale vedi BLINZLER 1966, 76-85; JOSSA 2002, 57-59.

dottrina e i suoi seguaci. Egli evidentemente aveva ottenuto dai Romani di poter condurre un'inchiesta propria per comprendere quali fossero i termini del messaggio di Gesù e per avere informazioni riguardo ai suoi seguaci. Chi erano? Quanti erano? Da dove venivano?<sup>82</sup>

Tuttavia, è del tutto logico ritenere che questo tipo di interrogatorio sarebbe avvenuto anche nel caso che solo le guardie ebraiche avessero preso parte all'arresto. Potremmo allora supporre che i militari romani siano stati artificialmente inseriti nella narrazione dall'autore per uno scopo ideologico, quello di mostrare che sia Ebrei che Romani riconobbero il carattere divino di Gesù: «Giuda ... preso un distaccamento di soldati e le guardie dei gran sacerdoti e dei farisei ... Gesù si fece innanzi e disse loro: "Chi cercate?". Gli risposero: "Gesù il Nazareno". Disse loro Gesù: "Io sono". Indietreggiarono e caddero a terra» (Gv. 18,3-7).

\* \* \*

Un altro dubbio riguardo l'affidabilità della narrazione di Giovanni potrebbe nascere invece dal sospetto che l'evangelista abbia voluto forgiare una contrapposizione fra Gesù e il gran sacerdote Anano. L'interrogatorio notturno sarebbe così una narrazione simbolica volta a presentare un confronto drammatico tra un vero gran sacerdote (Gesù) e uno falso (Anano).

Gli Ebrei ritenevano che il compito del gran sacerdote fosse quello di agire in qualità di mediatore fra Dio e il popolo di Israele. Tuttavia, nel Vangelo di Giovanni Gesù è ripetutamente descritto in questa funzione, in particolare nell'episodio della preghiera al Padre, che già dall'antichità fu identificata come "la preghiera del gran sacerdote".

Possiamo dunque notare che nella descrizione dell'interrogatorio notturno di Gesù emerge una contrapposizione ricca di tensione fra il buio dell'abitazione del gran sacerdote e Gesù portatore di luce nel mondo. Nella discussione fra i due protagonisti Anano alla fine non ha nulla da dire di fronte alle semplici, ma nobili parole di Gesù. Infine, la percossa inflitta a Gesù da parte di un servitore di Anano simboleggerebbe il rifiuto che questi ricevette da parte d'Israele<sup>83</sup>.

Tuttavia, in questo caso sembra che la ricostruzione simbolica del ruolo di Gesù non debba necessariamente poggiare su di uno stravolgimento dei fatti. In conclusione, il racconto della detenzione e dell'interrogatorio notturno

<sup>82</sup> Numerosi passi dei Vangeli e anche lo stesso *Testimonium Flavianum* implicano che il carattere dell'azione di Gesù dovette apparire incomprensibile e bizzarro a molti dei suoi contemporanei. Vedi TROIANI 2006. È possibile supporre che proprio questo aspetto dell'attività di Gesù indusse Anano a interrogarlo di persona per ottenere delucidazioni.

<sup>83</sup> Vedi la discussione in BOND 2004, 135-138.



da parte di Anano e la successiva consegna del prigioniero a Caiaphas pare ancora verosimile.

\* \* \*

Tutto quello che abbiamo detto vuol dire che dobbiamo seguire un'interpretazione come quella offerta da U. von Wahlde, che arriva a proporre che la testimonianza di Giovanni debba essere presa alla lettera e che realmente i farisei giocarono nella vicenda di Gesù il ruolo che l'evangelista attribuisce loro? Questo studioso valorizza i passi in cui Giuseppe narra che allo scoppio della rivolta i farisei ebbero un ruolo importante insieme ai gran sacerdoti. Di conseguenza, egli sostiene che se i farisei di prima del 70 erano davvero un gruppo politicamente autorevole che affiancava i più potenti sadducei, la descrizione di Giovanni, in cui emerge il medesimo tipo di situazione, sarebbe del tutto verosimile. Quindi anche l'epoca di Gesù si sarebbe segnalata per la presenza di autorevoli farisei, influenti presso i gran sacerdoti. In definitiva, la ricostruzione di Giovanni non essendo viziata da alcun anacronismo sarebbe attendibile<sup>84</sup>.

È evidente come questo ragionamento sia in realtà alquanto meccanico e abbia pertanto gravi limiti. Anche ammettendo che nell'epoca di Gesù i rapporti fra gran sacerdoti e farisei fossero stati simili a quelli che attesta Flavio Giuseppe per l'epoca della rivolta non ne consegue necessariamente che Giovanni riporti fedelmente i fatti.

\* \* \*

Viceversa, l'ipotesi che desidero avanzare è che il ruolo che detengono i farisei nella narrazione giovannea, basato su di una contrapposizione fra ἀίρέσεις, è in qualche modo funzionale al messaggio che questo vangelo intende trasmettere.

Giovanni, differentemente dai sinottici, presenta in modo del tutto chiaro che Gesù era il messia svelato dai segni. Egli incarnava una figura profetizzata da Isaia e attesa anche dagli uomini di Qumran, quella di colui che avrebbe dato la vista ai ciechi, raddrizzato le persone incurvate, e fatto rivivere i morti. Di questi miracoli del messia c'è testimonianza anche nei sinottici<sup>85</sup>.

Per Matteo, il Battista in carcere mandò a dire a Gesù per mezzo dei suoi discepoli: «Sei tu che vieni o dobbiamo aspettare un altro?». Gesù rispose: «Andate e riferite a Giovanni ciò che voi udite e vedete. I ciechi recuperano la vista, gli storpi camminano, i lebbrosi sono guariti, i sordi riacquistano l'udito, i morti risuscitano, ai poveri è annunciata la buona novella» (Mt. 11,5).

<sup>84</sup> VON WAHLDE 1996.

<sup>85</sup> Vedi DUNN 2003, 667-669. Il testo di Qumran in questione è 4Q521.

Similmente, Luca narra che Gesù avrebbe detto agli inviati del Battista: «Andate e riferite a Giovanni ciò che avete visto e udito: i ciechi riacquistano la vista, gli zoppi camminano, i lebbrosi vengono sanati, i sordi odono, i morti risuscitano, ai poveri è annunciata la buona novella» (Lc. 7,22).

In questi Vangeli, però, la messianicità di Gesù è rivelata dai miracoli all'inizio della sua predicazione. I partecipanti del dibattito riguardo la messianicità sono Gesù e i discepoli del Battista.

Nel Vangelo di Giovanni Gesù compie i suoi grandi miracoli a Gerusalemme e nelle vicinanze della città diventando così estremamente popolare, ma al tempo stesso sono proprio questi miracoli che finiscono con l'acuire l'ostilità dei farisei nei suoi confronti, al punto che essi insieme ai gran sacerdoti riuniscono un sinedrio.

Giovanni selezionando i farisei come elemento corresponsabile insieme ai gran sacerdoti della decisione di riunire il sinedrio esaspera dunque il ruolo che questa ἀρεσις ebbe nella vicenda. Egli evidenzia così le responsabilità della dottrina più influente in Israele: quella che, come diceva Giuseppe, riteneva di essere in possesso della più perfetta ἀκριβεια nell'interpretazione della Legge, ma anche la stessa che secondo il nostro Vangelo si dimostrò incapace di comprendere i chiari segni messianici dati da Gesù.

È fondamentale per comprendere questo ruolo dei farisei ritornare indietro nella narrazione giovannea a 7,1-52, alla discussione che avviene a Gerusalemme in occasione della festa delle Capanne. Gesù insegna dunque nel Tempio e in seguito nasce una grande discussione fra la gente riguardo alla sua persona.

Molti della folla invece credettero in lui e dicevano: "Il Cristo quando verrà potrà fare miracoli più grandi di lui?".

(Gv. 7,31)

E più avanti: «Alcuni fra la gente dicevano: "Questi è davvero il profeta!". Altri dicevano: "Questi è il Cristo!"» (7,40-41). Altri, invece, manifestarono perplessità per l'origine galilea di Gesù (7,41-43).

I farisei, maestri in Israele, manifestarono la medesima incapacità che aveva parte della folla di comprendere di trovarsi davanti al messia, eccezione fatta per il cauto Nicodemo che cercò di trattenere l'ostilità degli altri appartenenti alla setta. Alla fine dell'episodio, i farisei, che si piccavano di essere maestri in Israele, non fanno altro che ripetere quanto parte della folla aveva proclamato, e cioè l'opposizione sulla messianicità di Gesù basata sulla sua origine. «Studia e vedrai che non sorge profeta dalla Galilea» (7,47-52).

Giovanni costruisce poi tutto il seguito della sua narrazione in modo che al climax della manifestazione dei segni messianici corrisponde l'accrescimento dell'ottusità e dell'irascibilità dei farisei.

Se dunque la descrizione del ruolo dei farisei sottende una polemica settaria non è più possibile essere sicuri del ruolo storico che questi effettivamente giocarono nella vicenda. Non è impossibile che l'exasperazione del ruolo dei farisei risalga a un antico strato della tradizione, di prima del 70. È soprattutto probabile che alcuni autorevoli scribi appartenenti alla ἀρχεῖς dei farisei abbiano assecondato i gran sacerdoti nella decisione di eliminare Gesù. Sicuramente ciò che non dobbiamo fare è collegare i conflitti halakhici fra Gesù e i farisei, caratterizzati da tutta la virulenza del linguaggio delle dispute settarie, con la decisione finale da parte di alcuni potenti personaggi che erano anche farisei di assecondare il volere dei gran sacerdoti. In definitiva, pare chiaro che non dobbiamo trarre conclusioni da Giovanni per valutare quale importanza politica ebbero i farisei all'epoca di Gesù.

Per quanto riguarda la decisione di eliminare Gesù rimane dunque il sospetto fondato che essa fu presa da chi deteneva il vero potere politico, una famiglia di gran sacerdoti. Similmente anche gli altri attacchi portati contro i cristiani ebbero di volta in volta come istigatore un gran sacerdote sadduceo.

\* \* \*

Vorrei infine notare che le nostre fonti non indicano che Gamaliele era il capo indiscusso dei farisei. Questi, infatti, in *At.* 5,34 è presentato in modo più neutro solo come «un illustre νομοδιδάσκαλος». Ugualmente, durante la rivolta il figlio di Gamaliele, Simone, non è l'unico capo dei farisei, ma è affiancato da Gurion, anch'egli fariseo, descritto da Flavio Giuseppe come ricco e appartenente a una famiglia della nobiltà (*Jos. Bell.* IV 159). In precedenza era stato il padre di Gurion, e non Simone o un membro della famiglia di Gamaliele I, ad affiancare il sadduceo Anano a capo della giunta di Gerusalemme (*Bell.* II 563).

Tuttavia, com'è noto, fu poi la famiglia di Gamaliele ad assurgere a una posizione di assoluta preminenza nella Giudea negli anni seguenti la fine della rivolta, con ogni probabilità grazie al sostegno da parte della stessa autorità romana.

Se accettiamo l'ipotesi secondo cui furono i Romani a individuare Gamaliele II come interlocutore politico ne dovremmo dedurre che la scelta avvenne perché la famiglia di questi aveva avuto un certo rilievo già negli anni precedenti all'evento bellico<sup>86</sup>.

Non sappiamo però il motivo per cui la famiglia di Simone si impose davanti a quella di Gurion<sup>87</sup>. L'elemento fondamentale nella storia della guida

<sup>86</sup> Vedi la discussione approfondita dell'ascesa di Gamaliele II e dei motivi che la favorirono nel fondamentale studio di GOODBLATT 1994, 131-231.

<sup>87</sup> Gurion fu ucciso dagli estremisti ebrei durante la rivolta. Vedi *Jos. Bell.* IV 358.

politica ebraica è comunque rappresentato dal fatto che il potere esclusivo delle famiglie dei gran sacerdoti, che dovevano essere quasi tutte – se non tutte – sadducee, era stato spezzato per sempre.

### Bibliografia

- BAUCKHAM, R. 2006, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids.
- BAUCKHAM, R. 2007, *The Testimony of the Beloved Disciple. Narrative, History and Theology in the Gospel of John*, Grand Rapids.
- BAUCKHAM, R. 2008, *Jesus and the God of Israel. God Crucified and Other Studies on the New Testament. Christology and Divine Identity*, London.
- BAUMGARTEN, A.I. 1983, *The Name of the Pharisees*, "JBL" 102-103, 411-428.
- BAUMGARTEN, A.I. 1997, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era*, Atlanta.
- BEN-DOV, J. 2011, *The 364-Day Year at Qumran and in the Pseudepigrapha*, in J. STEELE (ed.), *Calendars and Years*, II, Oxford.
- BEN-DOV, J. - SAULNIER, S. 2008, *Qumran Calendars. A Survey of Scholarship 1980-2007*, "Currents in Biblical Research" 7, 124-168.
- BICKERMAN, E. 1935, *La charte séleucide de Jérusalem*, "REJ" 100, 4-35.
- BICKERMAN, E. 1980, *Studies in Jewish and Christian History*, II, Leiden.
- BICKERMAN, E. 1986, *Utilitas crucis*, in ID., *Studies in Jewish History*, III, Leiden, 82-138.
- BLINZLER, J. 1966, *Il processo di Gesù*, trad. it., Brescia [= *Der Prozess Jesu*, Regensburg 1960].
- BOND, S. 2004, *Caiaphas. Friend of Rome and Judge of Jesus?*, Louisville - London.
- BOND, S. 2009, *At the Court of the High Priest: Aspects of Historicity*, in P.N. ANDERSON - F. JUST - T. THATCHER (edd.), *John, Jesus and History*, II, *Aspects of Historicity in the Fourth Gospel*, Atlanta, 313-324.
- BOWKER, J. 1973, *Jesus and the Pharisees*, Cambridge.
- BROWN, R. 2007a, *Introduzione al vangelo di Giovanni*, trad. it., Brescia [= *An Introduction to the Gospel of John*, New York 2003].
- BROWN, R. 2007b, *La morte del Messia. Un commentario ai racconti della passione dei quattro vangeli*, trad. it., Brescia [= *The Death of the Messiah: from Getsemane to the Grave. A Commentary of the Passion Narratives in the Four Gospels*, New York].
- COHEN, S.J.D. 1984, *The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism*, "HUCA" 55, 27-53.
- COHEN, S.J.D. 2010, *The Significance of Yavneh and Other Essays in Jewish Hellenism*, Tübingen.

- COLAUTTI, F.M. 2002, *Passover in the Works of Josephus*, Leiden.
- COOK, M.J. 1978, *Mark's Treatment of the Jewish Leaders*, Leiden.
- DODD, C.H. 1953, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge.
- DUNN, J.D.G. 2003, *Christianity in the Making*, I, *Jesus Remembered*, Grand Rapids - Cambridge.
- ESHEL, H. 2005, 4Q390, *the 490-Year Prophecy and the Calendrical History of the Second Temple Period*, in G. BOCCACCINI (ed.), *Enoch and Qumran Origins. New Light on a Forgotten Connection*, Grand Rapids - Cambridge, 102-110.
- EVANS, C.E. 2001, *Jesus and his Contemporaries. Comparative Studies*, Leiden.
- FREDRIKSEN, P. 2008, *Chronologies, the Scene of the Temple, and the Crucifixion*, in F. UDOH - S. HESCHEL - M. CHANCEY - G. TATUM (edd.), *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities. Essays in Honor of Ed Parish Sanders*, Notre Dame, 246-282.
- GIOVANNINI, A. - GRZYBEK, E. 2008, *Der Prozess Jesu. Jüdische Justizautonomie und römische Straf Gewalt. Eine philologisch-verfassungsgeschichtliche Studie*, München.
- GOODBLATT, D. 1989, *The Place of the Pharisees in First Century Judaism: The State of the Debate*, "JSJ" 20, 12-30.
- GOODBLATT, D. 1994, *The Monarchic Principle*, Tübingen.
- GOODBLATT, D. 2005, *The End of Sectarianism and the Patriarchs*, in M. MOR - J. PASTOR - I. RONEN - I. ASHKENAZI (edd.), *For Uriel. Studies in the History of Israel in Antiquity Presented to Professor Uriel Rappaport*, Jerusalem, 23-36.
- GOODMAN, M. 1987, *The Ruling Class of Judaea. The Origins of the Jewish Revolt against Rome A.D. 66-70*, Oxford.
- GOODMAN, M. 2008, *The Place of the Sadducees in First-Century Judaism*, in F. UDOH - S. HESCHEL - M. CHANCEY - G. TATUM (edd.), *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities. Essays in Honor of Ed Parish Sanders*, Notre Dame, 139-152.
- GRABBE, L. 1994, *Review of S. Mason, Flavius Josephus and the Pharisees: A Composition-Critical Study*, Leiden 1991, "JJS" 45, 134-136.
- GRABBE, L. 1999, *Sadducees and Pharisees*, in J. NEUSNER - A.J. AAVERY-PECK (edd.), *Judaism in Late Antiquity. Part Three. Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Judaism. Volume One*, Leiden - Boston - Köln, 35-62.
- GRABBE, L. 2000, *The Pharisees: A Response to Steve Mason*, in J. NEUSNER - A.J. AAVERY-PECK (edd.), *Judaism in Late Antiquity. Part Three. Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Judaism. Volume Three*, Leiden - Boston - Köln, 35-47.
- GRAY, R. 1993, *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine. The Evidence from Josephus*, Oxford.
- GUSSMANN, O. 2008, *Das Priesterverständnis des Flavius Josephus*, Tübingen.
- HAKOLA, R. - REINHARTZ, A. 2007, *John's Pharisees*, in J. NEUSNER - B. CHILTON (edd.), *In Quest of the Pharisees*, Waco, 131-147.

- HENGEL, M. 1993, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey*, Tübingen.
- HENGEL, M. - DEINES, R. 1995, E.P. Sanders' 'Common Judaism', *Jesus, and the Pharisees*, "JThS" 46, 1-70.
- HERR, M.D. 2009, *The Identity of the Jewish People: Continuity or Change?*, in L.I. LEVINE - D.R. SCHWARTZ (edd.), *Jewish Identities in Antiquity. Studies in Memory of Menahem Stern*, Tübingen, 211-236.
- HUMPHREYS, C.J. 2011, *The Mystery of the Last Supper*, Cambridge.
- JAUBERT, A. 1957, *La date de la cène*, Paris.
- JOSSA, G. 2002, *Il processo di Gesù*, Brescia.
- JOSSA, G. 2011, *Chi ha voluto la morte di Gesù? Il maestro di Galilea e i suoi avversari*, Cinisello Balsamo.
- KLINK III, E.W. 2008, *Expulsion from the Synagogue? Rethinking a Johannine Anachronism*, "Tyndale Bulletin" 59, 99-118.
- KLINK III, E.W. 2009, *The Overrealized Expulsion in the Gospel of John*, in P.N. ANDERSON - F. JUST - T. THATCHER (edd.), *John, Jesus and History, II, Aspects of Historicity in the Fourth Gospel*, Atlanta, 175-184.
- KOKKINOS, N. 1989, *Crucifixion in A.D. 36: The Keystone for Dating the Birth of Jesus*, in J. VARDAMAN - E.M. JAMAUCHI (edd.), *Chronos, Kairos, Christos: Nativity and Chronological Studies Presented to Jack Finegan*, Winona Lake, 133-163.
- LEVINE, D. 2009, *Between Leadership and Marginality: Models for Evaluating the Role of the Rabbis in the Early Centuries CE*, in L.I. LEVINE - D.R. SCHWARTZ (edd.), *Jewish Identities in Antiquity. Studies in Memory of Menahem Stern*, Tübingen, 195-209.
- LEWIN, A.S. in stampa, *Le "scuole filosofiche" ebraiche fra religione e politica*, in P. VESPERINI (ed.), *Un empire des philosophes*, Roma.
- MALBON, E.S. 1989, *The Jewish Leaders in the Gospel of Mark: A Literary Study of Marcan Characterization*, "JBL" 108, 259-281.
- MANDEL, P. 2011, *Legal midrash between Hillel and Rabbi Akiva*, in D.R. SCHWARTZ - Z. WEISS (edd.), *Was 70 a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*, Leiden, 343-370.
- MARTYN, L. 1968, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Nashville.
- MASON, S. 1991, *Flavius Josephus on the Pharisees. A Composition-Critical Study*, Leiden.
- MASON, S. 1995, *Chief Priests, Sadducees, Pharisees and Sanhedrin in Acts*, in R. BAUCKHAM (ed.), *The Book of Acts in Its First Century Setting, IV, Palestinian Setting*, Grand Rapids - Carlisle, 115-177.
- MASON, S. 2007, *Josephus' Pharisees: The Narratives*, in J. NEUSNER - B. CHILTON (edd.), *In Quest of the Historical Pharisees*, Waco, 3-40.



- MATSON M. 2009, *The Historical Plausibility of John's Passion Dating*, in P.N. ANDERSON - F. JUST - T. THATCHER (edd.), *John, Jesus and History*, II, *Aspects of Historicity in the Fourth Gospel*, Atlanta, 291-312.
- McLAREN, J.S. 1991, *Power and Politics in Palestine. The Jews and the Governing of their Land 100 BC - AD 70*, Sheffield.
- McLAREN, J.S. 2001, *James and Earliest Christianity: Josephus' Account of the Death of James*, "JThS" 52, 1-25.
- MILLAR, F. 1990, *Reflections on the Trials of Jesus*, in R.P. DAVIES - R.T. WHITE (edd.), *A Tribute to Geza Vermes: Essays on Jewish Literature and History*, Sheffield, 355-381 = MILLAR, F. 2006, *The Greek World, the Jews, & the East*, Chapel Hill, 139-163.
- MORRIS, L. 1971, *The Gospel According to John*, Grand Rapids.
- NEUSNER, J. 1973, *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism*, Englewood Cliffs N.J.
- NEUSNER, J. 1987, *Josephus' Pharisees: A Complete Record*, in L.H. FELDMAN - G. HATA (edd.), *Josephus, Judaism and Christianity*, Leiden, 274-292.
- NEWMAN, H.I. 2009, *The Normativity of Rabbinic Judaism: Obstacles on the Path to a New Consensus*, in L.I. LEVINE - D.R. SCHWARTZ (edd.), *Jewish Identities in Antiquity. Studies in Memory of Menahem Stern*, Tübingen, 165-171.
- NODET, E. 2011, *Chronologies de la passion. Leur sens*, "RB" 118, 362-407.
- REGEV, E. 2010, *Temple Concerns and High-Priestly Prosecutions from Peter to James: Between Narrative and History*, "NTS" 56, 64-89.
- RIESNER, R. 1998, *Paul's Early Period. Chronology, Mission Strategy, Theology*, trad. ingl., Grand Rapids [= *Die Frühzeit des Apostels Paul*, Tübingen 1994].
- RIVKIN, E. 1978, *Scribes, Pharisees, Lawyers, Hypocrites: A Study of Synonymity*, "HebrUCA" 49, 135-142.
- ROBINSON, J.A.T. 1985, *The Priority of John*, London.
- SALDARINI, A.J. 1988, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*, Wilmington De.
- SANDERS, E.P. 1994, *Judaism. Practice and Belief. 63 BCE - 66 CE*, London - Philadelphia.
- SCHAMS, C. 1998, *Jewish Scribes in the Second-Temple Period*, Sheffield.
- SCHAPER, J. 1999, *The Pharisees*, in W. HORBURY - W.D. DAVIES - J. STURDY (edd.), *The Cambridge History of Judaism*, III, *The Early Roman Period*, Cambridge, 402-427.
- SCHREMER, A. 2010, *Brothers Estranged. Heresy, Christianity, and Jewish Identity in Late Antiquity*, Oxford.
- SCHÜRER, E. 1979, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, revised and edited by G. VERMES - F. MILLAR - M. BLACK, Edinburgh.
- SCHWARTZ, D.R. 1983, *Josephus and Nicolaus on the Pharisees*, "JSJ" 14, 157-171.
- SCHWARTZ, D.R. 1992, *Studies in the Jewish Background of Christianity*, Tübingen.
- SCHWARTZ, S. 2001, *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton.



- SIEVERS, J. 1997, *Who Were the Pharisees?*, in J.H. CHARLESWORTH - L.L. JOHNS (edd.), *Hillel and Jesus. Comparisons of Two Major Religious Leaders*, Minneapolis, 137-155.
- SMALLWOOD, E.M. 1962, *High Priests and Politics in Roman Palestine*, "JThS" 13, 14-34.
- SMITH, M. 1956, *Palestinian Judaism in the First Century*, in M. DAVIS (ed.), *Israel: Its Role in Civilization*, New York, 67-81.
- STEMBERGER, G. 1993, *Farisei, Sadducei, Esseni*, trad. it., Brescia [= *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, Stuttgart 1991].
- STERN, M. 1976, *Aspects of Jewish Society: The Priesthood and Other Classes*, in S. SAFRAI - M. STERN (edd.), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, Assen - Amsterdam, 561-630.
- STERN, S. 2001, *Calendar and Community: A History of the Jewish Calendar 2nd Century BCE - 10th Century CE*, Oxford.
- STERN, S. 2011, *The Sectarian Calendar of Qumran*, in S. STERN (ed.), *Sects and Sectarianism in Jewish History*, Leiden, 39-62.
- TALMON, S. - KNOHL, I. 1995, *A Calendrical Scroll from a Qumran Cave: Mismarot Ba, 4Q321*, in D.P. WRIGHT - D.N. FREEDMAN - A. HURVITZ (edd.), *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish and Near Eastern Ritual, Law and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake, 267-302.
- TOMSON, P.J. 2003, *The War against Rome, the Rise of Rabbinic Judaism and of Apostolic Gentile Christianity, and the Judaeo-Christians: Elements for a Synthesis*, in P.J. TOMSON - D. LAMBERS-PETRY (edd.), *The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature*, Tübingen, 1-31.
- TROIANI, L. 2006, *Ancora sul cosiddetto Testimonium Flavianum*, "RIL" 140, 3-17.
- TUVAL M. 2011, *A Jewish Priest at Rome*, in J. PASTOR - P. STERN - M. MOR (edd.), *Flavius Josephus. Interpretation and History*, Leiden, 397-411.
- VANDERKAM, J.C. 2004, *From Joshua to Caiaphas. High Priests after the Exile*, Minneapolis - Assen.
- VON WAHLDE, U.C. 1996, *The Relationship between Pharisees and Chief Priests: Some Observations on the Text in Matthew, John and Josephus*, "NTS" 42, 506-522.