

## IL MONDO EBRAICO NELLA TARDA ANTICHITÀ

di GIANCARLO LACERENZA

## 1. IN ORIENTE: LA PALESTINA TARDOROMANA

Il passaggio dall'impero pagano all'impero cristiano segna l'avvio di una fase di profondi mutamenti nella storia ebraica, da tempo ormai priva di un proprio riferimento territoriale e inserita, con modalità diverse, nelle due *partes* dell'impero. Di fatto, nel 313 Costantino e Licinio avevano sancito un'apertura alle tre componenti religiose dell'impero: pagani, cristiani e Giudei. In prospettiva ebraica, la seconda metà del IV secolo si connota in Oriente come in Occidente quale epoca di transizione fra due diversi regimi, in cui l'atteggiamento nei confronti degli Ebrei può essere definito sostanzialmente di continuità, pur con le dovute eccezioni. Non mancano, per questo, i segnali di cambiamento rispetto al passato. Essi possono essere individuati da un lato nella maggiore visibilità della realtà ebraica all'interno dei contesti generali (lo prova l'emergere, solo a partire da tale periodo, di manufatti e luoghi ebraici o destinati agli Ebrei), dall'altro, nella definizione della diversità degli spazi religiosi, economici e sociali che, anche sotto tale aspetto, costituiscono il preludio ai rapporti sempre più difficili fra l'ebraismo e i mondi circostanti che caratterizzeranno, e in gran parte marchieranno, non poche pagine della storia del Medioevo.

Le dinamiche dell'intolleranza si presentano in Oriente e in Occidente con caratteristiche non troppo dissimili. Tuttavia in Oriente il quadro era più articolato, e reso complesso dalla varietà delle componenti sociali e religiose presenti in un territorio in cui i riferimenti cardinali del potere erano più d'uno. Roma (o meglio, la Nuova Roma, Costantinopoli) qui non era infatti più significativa di altre realtà, quali la Persia e il nascente mondo arabo, entro il cui spazio l'ebraismo avrà ancora vari momenti di autonomia e, entro certi limiti, in alcuni momenti persino di egemonia.<sup>1</sup> Agli occhi dei pellegrini della diaspora che si presentavano in quella che localmente era ancora considerata e chiamata *Ereš Yisra'el* ('la Terra d'Israele'), il territorio doveva apparire in gran

1. Per gli Ebrei nell'Arabia tardoantica vd. G. LACERENZA, *L'Arabia preislamica*, in questo volume, pp. 387-424.

parte vuoto e desolato. Verso il 333, la testimonianza dell'anonimo Pellegrino di Bordeaux lascia un'eloquente indicazione, pur nell'approssimazione dei riferimenti topografici e monumentali, di ciò che si poteva trovare presso la spianata sulla quale, un tempo, era stato il tempio di Gerusalemme: « due statue di Adriano, e non distante dalle statue, una pietra forata, ove giungono i Giudei una volta all'anno, e che ungono e dove si lamentano nel pianto, strapandosi le vesti » (*Itinerario di Bordeaux*, 591).<sup>2</sup>

Come emerge anche da varie altre fonti, il cambiamento di scenario rispetto alla realtà di pochi decenni prima è notevole: Gerusalemme rappresenta però un imprescindibile punto di riferimento nella memoria collettiva ebraica, il cui rapporto con la diaspora si ricomponde nel momento del pellegrinaggio. Esso tuttavia, ben diversamente dall'antica pratica rituale della triplice « apparizione » (*re'iyah*) al Tempio in occasione di Pesah, Šavu'ot e Sukkot (Pasqua, Pentecoste e Festa delle Capanne),<sup>3</sup> è formalmente indifferenziato rispetto all'analogo e ben più ampio pellegrinaggio cristiano in Terra Santa, che nello stesso periodo si afferma ma certo non si attarda presso i resti ancora monumentali del santuario riplasmato dalla dinastia erodiana. In seguito, la legislazione teodosiana permetterà agli Ebrei la sosta a Gerusalemme solo in occasione del 9 del mese di Av (per l'anno 2010, equivalente al 20 luglio del calendario gregoriano), ricorrenza congiunta della distruzione del Tempio sia babilonese sia romana.

Alla luce degli eventi disastrosi occorsi alla popolazione e al territorio giudaico nel corso di tutto il periodo dell'influenza e poi del controllo romano, non desta meraviglia che agli Ebrei ancora residenti nell'area siro-palestinese nella tarda antichità sembrasse preferibile confidare nella Persia piuttosto che in Roma, benché anche a oriente del Tigri fra i dominatori sasanidi non siano mai mancati sentimenti antiebraici.<sup>4</sup> È tuttavia anche in considerazione del malfermo controllo romano sull'area vicino-orientale che si può forse comprendere l'insurrezione avvenuta verso il 351/352 in Galilea, sotto il Cesare

2. Testo in *Itineraria Romana*, a cura di O. CUNTZ, G. WIRTH, Stuttgart, 2 voll., Teubner, 1990<sup>2</sup>.

3. *Esodo*, xxiii 17; *Deuteronomio*, xvi 16.

4. G. WIDENGREN, *The Status of the Jews in the Sassanian Empire*, in « *Iranica Antiqua* », a. 11961, pp. 117-62; J. NEUSNER, *Jews in Iran*, in *The Cambridge History of Iran*, III/2. *The Seleucid, Parthian and Sassanian Periods*, a cura di E. YARSHATER, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1983, pp. 909-23; I.M. GAFNI, *The political, social, and economic History of Babylonian Jewry, 224-638 CE*, in *The Cambridge History of Judaism*, IV. *The Late Roman-Rabbinic Period*, a cura di W.D. DAVIES, S.T. KATZ, L. FINKELSTEIN, ivi, id., 2006, pp. 792-820.

d'Oriente Costanzo Gallo, sulla quale riferiscono poche fonti che, sull'origine degli incidenti, non forniscono peraltro alcuna spiegazione precisa.

La sconfitta della guarnigione romana di Diocesarea fornì armi ai ribelli, i quali, una volta assunto il controllo della città, si sarebbero scagliati contro i Greci e i Samaritani: il che fa credere che i disordini siano sorti, come in tante altre occasioni, per impulso delle tensioni fra i diversi gruppi etnici e religiosi. Per sedare la rivolta, Gallo inviò a Diocesarea il suo luogotenente Ursicinus, il quale riuscì ad avere ragione dei rivoltosi con una repressione estremamente dura, nel corso della quale diverse città sarebbero state danneggiate e migliaia di giovani uccisi. Benché l'archeologia non sembri confermare che il quadro delle distruzioni occorse in tale occasione sia stato grave nella misura dichiarata dalle fonti, il ricordo delle atrocità compiute da Ursicinus ne ha impresso più volte il nome nel Talmud.

Al tempo della rivolta il patriarca era Hillel II (330-365); il quale è specialmente ricordato per aver sostenuto nel 358 l'introduzione di un calendario fisso per tutto il mondo ebraico, sostanzialmente rimasto in uso ancor oggi. Hillel è anche noto per essere stato in contatto diretto con Giuliano (l'Apostata). Lo attestano alcuni cenni nell'epistolario dell'imperatore: un frammento ricorda l'impegno di Giuliano per la ricostruzione del « tempio del Dio Altissimo » di Gerusalemme (Giuliano, *Lettere*, 134). Non per questo si deve credere, tuttavia, che dopo la rivolta di soli dieci anni prima qualcosa fosse realmente cambiato.

Contrariamente all'immagine, spesso riproposta in passato, di un Giuliano benevolente filosemita, esami più attenti dei suoi scritti hanno mostrato da tempo che il suo atteggiamento nei confronti degli Ebrei non era sostanzialmente diverso da quello tradizionale: vale a dire, di non dissimulata antipatia. Giuliano, fra l'altro, nei suoi scritti contestava agli Ebrei la designazione di « popolo eletto » e l'adozione di leggi barbare, ritenendo gli Ebrei condannati a una schiavitù eterna per l'incapacità di distinguersi in qualunque aspetto della vita, militare, istituzionale o amministrativo, così come nella letteratura, nella medicina o nelle arti (Giuliano, *Contro i Galilei*, 99e-106d, 202a, 209d-213a, 218b-224d).

Ciò nonostante, nell'ambito delle altre *restaurations* compiute o programmate a favore dei templi che avevano ospitato gli antichi culti precristiani, Giuliano non volle sottrarsi a quella del santuario di Gerusalemme; che, anzi, gli sarebbe stata particolarmente gradita in quanto odiosa ai « Galilei », ossia ai cristiani. Le fonti (fra cui anche testi rabbinici), benché non prive di dettagli, so-

no tuttavia incomplete o in contraddizione su molti aspetti della vicenda; sicché di tale evento (di cui alcuni studiosi hanno persino negato, senza ragione, l'esistenza) non è stato ancora possibile determinare tutte le fasi: che, comunque, avrebbero avuto luogo fra il gennaio e il giugno del 363, mentre Giuliano si trovava ancora in Antiochia, dove era giunto dalla metà dell'anno precedente. Forse non casualmente un antiocheno, il suo collaboratore Alypius, fu preposto a dirigere l'impresa.

Vari sono i fattori che possono aver indotto l'imperatore a compiere l'opera: secondo alcuni, Giuliano avrebbe accolto la richiesta di delegazioni giudaiche incontrate nel corso del soggiorno antiocheno; secondo altri invece, ma probabilmente a torto, il mondo ebraico sarebbe venuto a conoscenza del progetto solo *a posteriori* e avrebbe reagito con indifferenza. Quest'ultima posizione è stata principalmente ispirata dalla presunta mancanza di testimonianze esplicite sulla ricostruzione nelle fonti rabbiniche, di cui invece risultano varie menzioni indirette: anche Girolamo ricorda un'esegesi ebraica su un passo del libro di Daniele secondo la quale Giuliano sarebbe apparso dopo Gallo mostrandosi amico degli Ebrei e pronto a sacrificare nel loro tempio (Girolamo, *Sull'anticristo. Commento a Daniele*, iv 11 34-35). Appare però verosimile che, da un lato, i testi ebraici superstiti abbiano dato scarsa enfasi all'argomento a causa del fallimento dell'impresa; e, dall'altro, che il rabbinato di Tiberiade, il cui prestigio si stava affermando in tale periodo (e non senza difficoltà) proprio sul presupposto dell'inesistenza del Tempio, possa aver visto con preoccupazione una ricostruzione che avrebbe potuto, con il ritorno dei sacerdoti, mutare gerarchie e ordine delle cose.

L'apporto e l'entusiasmo ebraico sono invece ampiamente sottolineati nelle testimonianze cristiane, fra cui quelle di Gregorio di Nazianzo, Giovanni Crisostomo, Socrate di Costantinopoli. Secondo Efreim il Siro (*Inni contro Giuliano*, 1 16) i lavori avrebbero addirittura avuto inizio al suono rituale dello *šofar*, per Rufino di Aquileia (*Storia ecclesiastica*, x 38-40) era convinzione comune che il tempo messianico fosse giunto. Per Sozomeno « essi chiamarono i più abili artigiani, raccolsero i materiali, prepararono il suolo e intrapresero così devotamente il loro compito che persino le donne trasportarono la terra, e offrirono le loro collane e gioielli per contribuire alle spese. [...]. Gli stessi Giudei erano spinti dalla convinzione che fosse giunto il tempo di ricostruire il loro tempio » (*Storia ecclesiastica*, v 22).

Di certo l'opera veniva a inserirsi piuttosto bene nel programma revivalistico dell'imperatore in materia di edilizia religiosa tradizionale e di ripristino del

culto sacrificale, da opporre all'«ateismo» dei cristiani. Non va tuttavia tralasciato di considerare come l'iniziativa s'inserisse altrettanto bene, in tale fase della vita dell'imperatore, nel tentativo di *imitatio Alexandri* sviluppatosi alla vigilia della spedizione in Mesopotamia: forse per raccordarsi alla tradizione che indicava Alessandro soffermarsi innanzi a Gerusalemme prima di dirigersi verso la Persia. In un'epistola a Hillel, Giuliano avrebbe addirittura promesso al patriarca di fermarsi a sacrificare al «Dio Altissimo» di ritorno dalla spedizione (Giuliano, *Lettere*, 204). Le cose, tuttavia, andarono diversamente. La spedizione si concluse infatti con la morte dell'imperatore. Essa fu, probabilmente, determinante per sospendere e quindi interrompere definitivamente i lavori, già minati, a quanto sembra, da ripetuti incidenti: Ammiano Marcellino riferisce di un terremoto o un incendio alle fondazioni, eventi interpretati in seguito dagli scrittori cristiani come segni della volontà divina (xxiii 13).

Poco più di cento anni dopo la promulgazione, ma anche il rapido fallimento, dell'Editto di Milano del 313, e quasi sessant'anni dopo la messa al bando del paganesimo nel 380, l'entrata in vigore del *Codice Teodosiano* nel 439 mostrò in maniera strutturata e organica il progressivo cambio di prospettiva dell'impero, infine confessionale e cristiano, nei confronti degli Ebrei (xvi 8: *De Iudaeis, caelicolis et Samaritanis*). Questi, nonostante l'orientamento generale ancora improntato a una relativa tolleranza, sul piano giuridico e sociale si trovarono ancora inquadrati come *nefaria secta* e senza molte vie d'uscita da una posizione, sotto molti aspetti incongrua e paradossale, definibile di "integrazione subalterna".

Già dal tempo di Antonino Pio ammessi ad alcune cariche pubbliche, in particolare a *honores* quali le magistrature municipali, gli Ebrei vi furono richiamati nella legislazione costantiniana; con differenze, tuttavia, nell'essenzione dai *munera*, in cui vennero favoriti i patriarchi e i *presbyteri* (i membri del sinedrio) e, in misura minore, coloro che a vario titolo partecipavano all'amministrazione del culto (*hieriei archisynagogi, patres synagogarum*), tenuti almeno ai *munera corporalia* (*Codice Teodosiano*, xvi 16 8 2 4). Con Teodosio I, mentre venne ribadito il diritto all'esistenza dell'ebraismo, mai proibito dalla legge («*Iudaeorum sectam nulla lege prohibitam satis constat*»: *Codice Teodosiano*, xvi 8 9), gli Ebrei furono richiamati alle *curiae* cittadine proprio mentre, d'altra parte, aumentavano le misure separatiste fra mondo cristiano e mondo ebraico, per esempio tramite il divieto dei matrimoni misti. Già da tempo, peraltro, l'autorità imperiale ostacolava le conversioni all'ebraismo avendo introdotto,

fra l'altro, il reato di apostasia: ai cristiani riconosciuti in transito nella religione ebraica, già almeno in parte perseguibili per le leggi contro la circoncisione, venne infatti ad aggiungersi la possibilità della confisca dei beni e della privazione di vari diritti, come la capacità testamentaria.

L'inizio del V secolo vide anche la fine del patriarcato: nonostante infatti il prestigio e i privilegi di cui aveva continuato a godere nel corso della prima età teodosiana, esso si spense entro il 429, con la morte senza eredi di Gamaliel VI. Si trattò oltretutto di una fine parzialmente ingloriosa: pochi anni prima, nel 415, Teodosio II aveva declassato la *dignitas* del patriarca allora in carica, Gamaliel IV, con l'accusa di *inpune delinquere*, sottraendogli fra l'altro la prefettura del pretorio onoraria (anche se in effetti Gamaliel IV avrebbe principalmente violato "solo" le norme contro il proselitismo, sull'erezione di nuove sinagoghe e sul possesso di schiavi cristiani). In ogni caso la carica di patriarca per l'ebraismo si estinse e il titolo sarebbe passato, e da allora esclusivamente rimasto, entro l'ambito cristiano; mentre la tassa annuale dell'*aurum coronarium* restò in vigore e fu indirizzata verso l'erario imperiale.

L'orientamento della legislazione cristiana nei confronti della presenza ebraica risulta, sebbene fra varie contraddizioni, chiaramente teso a privare progressivamente gli Ebrei di autonomie e privilegi, condizionandone pesantemente lo spazio d'azione in base alle esigenze e agli scrupoli della maggioranza: un esempio di tale atteggiamento è nel divieto teodosiano (del 425), rivolto specialmente agli Ebrei, di assistere agli spettacoli nei giorni più santi o festivi del calendario, come Pasqua, Pentecoste, Natale ed Epifania. Più grave fu il divieto di erigere nuovi edifici sinagogali, potendosi solo restaurare, in caso di fattiscenza, quelli già esistenti.<sup>5</sup>

Dure norme erano in vigore nella prima età giustiniana: tra esse, fu anche definitivamente abrogata l'autonomia della giurisdizione ebraica negli affari religiosi (vd. già *Codice di Giustiniano*, 1 9 8). Non sembra però che esse abbiano suscitato nel mondo ebraico reazioni di contrasto, almeno di memoria durevole, in Occidente come in Oriente. Vale tuttavia la pena di ricordare una rivolta dei Samaritani, colpiti non meno degli Ebrei dal diritto giustiniano, capeggiati nel 529 da un certo Iulianos bar Sabar (o Sahir), il quale mosse in armi

5. « Ne qua Iudaica synagoga in novam fabricam surgat, fulciendi veteres permissa licentia, quae ruinam minantur » ('si fa divieto di impiantare una sinagoga ebraica in un edificio nuovo, restando autorizzato il restauro di edifici vecchi che rischiano di crollare'): *Codice di Giustiniano*, 1 9 18, anno 439.

contro varie città palestinesi, fra cui Scitopoli, Cesarea Marittima e Betlemme, ove le fonti ecclesiastiche riferiscono di chiese date alle fiamme e di chierici uccisi. Proclamatosi « re d'Israele », probabilmente riferendosi però solo all'antico territorio samaritano presso il regno israelita a suo tempo distrutto dagli Assiri, Iulianos riuscì per qualche tempo a imporsi soprattutto in Samaria, ma nel 531 la sua rivolta fu repressa. Ne conseguì un'ulteriore rovina per i Samaritani, molti dei quali finirono in schiavitù e furono dispersi non solo in tutta l'area dell'impero romano, ma anche in quello persiano. Pochi anni dopo, nel 534, in occasione delle celebrazioni per la riconquista dell'Africa compiuta dal generale Belisario, per le strade di Costantinopoli si sarebbero visti sfilare i resti dell'antico tesoro del tempio di Gerusalemme, che il re vandalo Geiserico aveva sottratto a Roma dopo il sacco del 455 e che, secondo Procopio (*Guerra vandolica*, II 9 3-9), sarebbero poi stati trasferiti presso alcune chiese cristiane di Gerusalemme.

L'ultima fase dell'età giustiniana fu particolarmente significativa per la storia ebraica, dal momento che alcune delle nuove leggi promulgate dopo il *Codice* (le *Novelle*) riguardarono direttamente gli Ebrei. Fra queste, di speciale importanza è *Novelle*, CXLVI, dell'anno 553: sotto l'obiettivo generale e apparentemente liberale di consentire ufficialmente nella liturgia sinagogale l'uso del greco,<sup>6</sup> o di qualsiasi altro idioma locale attraverso il quale fosse possibile comprendere pienamente il testo biblico, pur non vietando l'uso dell'ebraico (ai più inintelligibile), si proibiva anche ogni tipo di testo o d'insegnamento che potesse comportare interpretazioni divergenti sulla lettera della Scrittura. Ne risultava pertanto esplicitamente vietato l'insegnamento della tradizione orale (la *deutêrōsis*) e, per conseguenza, tutto il sistema di analisi rabbinica del testo biblico, basato sulla trasmissione della sovrapposizione adogmatica e non conclusiva di opinioni e sentenze.<sup>7</sup> Con le *Novelle*, XLV (del 537), CXXXI (del 545),

6. La versione greca della Bibbia doveva però essere preferibilmente quella dei Settanta (la stessa in uso nel mondo cristiano grecofono) o quella di Aquila.

7. Il divieto s'inquadra, quindi, nella proibizione generale di produrre o diffondere commenti ai *corpora* legislativi, intorno ai quali Giustiniano riuscì a impedire a lungo la redazione di glosse e commenti. Benché varie possibilità siano state individuate per la traduzione di *deutêrōsis*, non sembra vi siano ragioni per non riconoscerci ciò che, già al principio del V secolo, vi avevano indicato Girolamo (*Lettere*, CXXI 9) e Agostino (*Contro l'avversario della Legge e dei profeti*, II 1 2); ossia, nelle parole di quest'ultimo, « quosdam traditiones suas, quas non scriptas habent, sed memoriter tenent et alter in alterum loquendo transfundit, quas deuterōsin vocant » ('alcune tradizioni proprie, non scritte, che tengono a memoria e dall'uno all'altro si trasmettono oralmente e chiamano *deuterōsin*').

CXLVI (del 553), si ribadirono o s'introdussero varie altre proibizioni: come, ad esempio, la possibilità di acquistare proprietà già nel patrimonio della Chiesa; e obblighi quali, ancora, gli incarichi onerosi presso le amministrazioni locali, pur essendo gli Ebrei ormai già da tempo esclusi dagli onori a essi collegati.

Conseguenza inizialmente imprevista delle norme teodosiane e giustiniane fu che, in forza dell'orientamento legislativo generale, le autorità ecclesiastiche si sentirono spesso in diritto di vessare in vario modo le comunità ebraiche residenti nel proprio territorio: con soprusi che in qualche caso diventarono norme, quali l'obbligo di assistere a prediche coatte nei giorni festivi; il divieto di comparire in pubblico nel periodo pasquale; il dovere di osservare il silenzio nello svolgimento dei riti sinagogali, pena la trasformazione della sinagoga in chiesa. Tali imposizioni furono tutt'altro che infrequenti e videro non di rado impegnarsi contro le autorità religiose la giustizia civile nonché, in rari casi, anche i vertici del clero. Sono noti i richiami di papa Gregorio I Magno (591-604) contro quei vescovi d'Italia che molestavano gli Ebrei, giacché, secondo una sua epistola del 602:

coloro che con sincera intenzione desiderano condurre alla retta fede quanti sono estranei alla religione cristiana, devono provvedere con parole attraenti, non dure, acciocché costoro non siano allontanati da un atteggiamento ostile, invece di un ragionamento pacifico. E dunque tutti coloro che agiscono diversamente e intendono allontanarli dai loro riti consueti con tale comportamento, mostrano d'impegnarsi più per la propria causa che per quella di Dio (Gregorio, *Lettere*, XIII 13 15).

Una tipologia d'intervento positiva, per quanto non aliena dai consueti obiettivi conversionistici; ma che fu sempre decisamente minoritaria.

Si consideri ora l'attività rabbinica. Dopo la fine del patriarcato, il ruolo di guida religiosa del giudaismo palestinese rimase presso l'accademia rabbinica di Tiberiade, al cui vertice vi fu un capo chiamato *reš pirqah*, 'capo della sessione' (di studio; reso nelle fonti greche con *archipherechîtēs*). Entro tale consesso fu raccolta per qualche tempo l'eredità del patriarcato anche per quanto riguardava la messa per iscritto, intorno alla Mišnah, del suo « completamento » (in aramaico: *g<sup>e</sup>marā*), ossia l'elaborazione della legge orale, raggiunta attraverso un'intensa attività di discussione e di studio (*talmud*) il cui esito fu la redazione del *Talmud Yerušalmi* ('Talmud di Gerusalemme' o, più propriamente, Palestinese; abbreviato TY o TP). Secondo la tradizione, sostenuta da Maimonide, il testo sarebbe stato elaborato sotto il *reš pirqah* Yoḥanan bar Nappaha nel III secolo, che in effetti è l'autorità rabbinica più citata; ma vari riferimenti



cronologici rivelano chiaramente, con il concorso di altri indicatori interni, un processo redazionale esteso almeno sino al secolo successivo, probabilmente non oltre la fine del IV secolo e, comunque, svoltosi probabilmente nella sua interezza a Tiberiade.

I materiali destinati al Talmud Palestinese, che teoricamente avrebbero dovuto osservare la medesima struttura della Mišnah, non furono tuttavia redatti in maniera sistematica: anche la lingua aramaica impiegata accanto all'ebraico appare disomogenea e di periodi diversi. Il destino dell'opera, probabilmente mai condotta a termine, in seguito ne risentì a vantaggio dell'analoga compilazione formatasi presso le accademie babilonesi, concettualmente molto piú varia ed elaborata. Gli ultimi eventi storici riconoscibili e databili nel Talmud Palestinese riguardano la venuta del comandante Ursicinus nel 352/353 (Talmud di Gerusalemme, trattato *Ševi'it*, iv 2 35a) e un accenno alla spedizione persiana di Giuliano l'Apostata nel 363: « E allora, quando l'imperatore *Lulianos* scese laggiú, portò con sé 120 miriadi di uomini » (Talmud di Gerusalemme, trattato *Nedarim*, iii 2 37d).<sup>8</sup>

## 2. L'EBRAISMO BABILONESE

Avviatosi al declino il mondo delle accademie della Galilea alla fine del IV secolo, la cui vita si esaurì fra il VI e il VII secolo, non per questo si esaurì la vitalità delle comunità ebraiche dell'area siro-palestinese. Su entrambe le sponde del Giordano fiorirono insediamenti attivi presso città e piccoli borghi, in cui la presenza ebraica è testimoniata in particolare da numerosi edifici sinagogali. Essi attestano, per tutta l'Età tardoantica, il persistere di una cospicua componente ebraica entro l'intero territorio siro-palestinese.

Nondimeno, per i suoi punti di riferimento giuridici, identitari e spirituali, dopo l'eclisse del patriarcato il mondo ebraico si ritrovò a rivolgersi a tutt'altra area di concentrazione di antichi maestri: ossia l'antica Mesopotamia. Uno sguardo a un'opera come il *Seder 'olam zuṭa* ('Piccolo ordine del mondo'), testo anonimo di tipo cronologico redatto in Babilonia fra il VI e l'VIII secolo, può indicare quale fosse il grado di considerazione di cui avevano goduto gli esilarchi, i piú alti rappresentanti dell'antico ebraismo mesopotamico, le cui radici si

8. In un passo parallelo (Talmud di Gerusalemme, trattato *Ševi'ot*, iii 9 34d) al posto del nome *Lulianos* appare però *Diocletianos*: la critica appare tuttavia oggi concorde nel contestualizzare il riferimento al tempo di Giuliano.

facevano risalire alla dinastia davidica. In maniera simile alla figura del patriarca palestinese, ma con varie differenziazioni nella possibilità di assolvere ad alcune funzioni specifiche (per esempio, a proposito delle questioni giudiziarie e della possibilità di comminare la pena capitale), l'esilarca aveva comunque per gli Ebrei del vasto territorio sasanide una posizione di assoluta preminenza e prestigio: anche se solo una parte degli alti poteri e funzioni di rappresentanza dell'organigramma della corte sasanide appare corrispondere pienamente alla realtà. In effetti, per ogni tipo di dato relativo all'ebraismo della Mesopotamia occorre tenere regolarmente conto del fatto che le fonti archeologiche, epigrafiche e storico-letterarie non ebraiche sulla storia degli Ebrei nella regione sono decisamente scarse e che, quindi, le informazioni sulle vicende storiche che hanno interessato gli Ebrei babilonesi riposano quasi esclusivamente sul Talmud; ne consegue, pertanto, che una loro ricostruzione o presentazione risulta a ogni livello estremamente problematica.

In ogni caso, vi fu un periodo di relativa prosperità: in esso tuttavia la voce del giudaismo babilonese stentò a farsi sentire nel Vicino Oriente e sulle sponde mediterranee per un lungo periodo, a causa della contrapposizione persiana e romano-bizantina e alle conseguenti difficoltà di scambio e comunicazione fra gli ebraismi d'Oriente e d'Occidente. Comunque appare certo che fra la metà del V e del VI secolo l'esilarcato e le numerose comunità ebraiche residenti in Babilonia andarono incontro a una lunga fase di crisi, caratterizzata da persecuzioni e tensioni interne, forse anche provocate da conflitti sorti intorno al risveglio di attese messianiche. L'assassinio dell'esilarca Huna V, collocato nel 470 e quindi probabilmente sotto il re Pērōz, sancì un periodo di decadenza dell'istituzione, in cui la carica di esilarca restò spesso vacante. L'oppressivo regime persiano divenne particolarmente gravoso sotto Kawād I (488-531), sotto l'influenza del movimento mazdakita: e in effetti alcune fonti ebraiche, ancorché tarde (IX secolo), descrivono in tale periodo il verificarsi di un'importante ribellione ebraica mirante a ottenere l'indipendenza e uno stato autonomo, che sembra abbia avuto successo per circa sette anni ma che infine il sovrano riuscì a schiacciare.<sup>9</sup> Tra 518 e il 520 il capo della rivolta, l'esilarca Mar Zuṭra, sarebbe stato impiccato insieme al capo dell'accademia su un ponte della città di Maḥoza. L'ebraismo babilonese si sarebbe risollevato solo dopo la conquista islamica, quando l'esilarcato fu nuovamente in grado di operare ufficialmente e le accademie di studio ritrovarono nuovo slancio operativo e prestigio.

9. Si veda C. CERETI, in questo volume, pp. 289-350, alle pp. 320-22 e 335-38.

Malgrado le persecuzioni e la profonda crisi che nella tarda antichità attraversarono la società persiana e la sua componente ebraica, le accademie dell'area babilonese riuscirono nondimeno proprio nel momento di maggiore difficoltà a produrre il monumento che più di ogni altra opera scritta sarebbe stata influente, dopo la Bibbia, sul mondo ebraico: il *Talmud Babli* ('Talmud Babilonese'). Redatto in gran parte fra il V e il VI secolo e compiuto verso la metà dell'VIII, per influenza e ampiezza si tratta del Talmud per antonomasia, cui lavorarono generazioni di *amora'im* (da *amorā*, 'colui che dice', termine originariamente riferito ai traduttori) delle accademie mesopotamiche. Il testo, molto più esteso del suo corrispettivo palestinese (l'edizione classica Vilna-Romm occupa 5894 pagine *in folio*), copre tuttavia solo 36 dei 63 trattati contenuti nella Mišnah; le omissioni di alcuni interi ordini o di specifici trattati si spiegano però, almeno in parte, con il fatto che i testi esclusi erano strettamente legati a norme, per esempio sull'agricoltura, comprensibili o applicabili solo a Gerusalemme o comunque nel territorio della Palestina, e quindi la loro discussione ed elaborazione non costituiva una priorità rispetto ai materiali mišnici d'interesse generale.

Il Talmud, peraltro, è ben lungi dall'essere esclusivamente il completamento normativo e critico della Mišnah, ma contiene veramente di tutto: praticamente non vi è settore o ramo dello scibile disponibile nella tarda antichità che non sia stato toccato dagli *amora'im*, in uno stile disuguale e per il lettore moderno di difficile approccio senza un'adeguata preparazione linguistica ed ecdotica. Senza dubbio il diritto, la religione e le questioni esegetiche hanno nel testo una parte dominante, ma il contenuto complessivo è, sostanzialmente, a carattere enciclopedico, sebbene gli argomenti appaiano fusi e talora confusi nel modo più disparato e solo raramente, specialmente nel caso di testi preesistenti confluiti nell'opera, siano presentati in maniera uniforme e organica. Nel Talmud, inoltre, non mancano contenuti di tipo narrativo, ossia "haggadico" (dall'ebraico *haggadah*, 'narrazione', 'racconto') a carattere leggendario o fantastico, spesso applicati a spunti o a resoconti biografici, in cui i confini fra immaginazione e realtà appaiono quindi, non infrequentemente, estremamente labili. D'altro canto può sorprendere, in un'opera del genere, il disinteresse per la storiografia, o almeno per le forme più consuete di trasmissione della memoria storica in uso nel mondo greco-romano e poi cristiano. Su tale apparente lacuna sono state avanzate opinioni divergenti; secondo una delle risposte più interessanti, l'approccio dei maestri rabbinici agli avvenimenti del presente e del passato rivelerebbe che, nella loro prospettiva, la descrizione degli

eventi storici non è importante quanto la tessitura di una trama generale di pensiero entro cui ritrovare il significato della storia stessa.<sup>10</sup>

Vale la pena d'introdurre qui un breve *excursus* sulla presenza nella letteratura rabbinica, e particolarmente in quella talmudica e dei *midrašim*,<sup>11</sup> di numerosi riferimenti espliciti al mondo romano, sia per quanto riguarda la menzione di generali, procuratori, imperatori e membri della corte imperiale, sia in relazione a eventi specifici, dati cronologici e fatti d'interesse giuridico-amministrativo. Tali riferimenti, spesso inseriti in contesti molto vaghi o di dubbia "storicità", sono presentati spesso fra aneddoti e resoconti di carattere iperbolico o leggendario; pertanto il loro utilizzo in sede storiografica è stato, quando non respinto, da sempre limitato o circondato da distinzioni e cautele. Tuttavia non tutte le tradizioni, che in qualche caso appaiono circostanziate, su Vespasiano, Traiano, Adriano (frequenti i suoi colloqui con Rabbi Yehošua' ben Ḥananiyah) o Antonino Pio (con cui conversa regolarmente Rabbi Yehudah ha-Nasi') sono liquidabili come pura invenzione. Certo, sotto il nome di Antonino è noto come in molti casi i rabbini abbiano inserito figure concrete di vari imperatori, e altre volte ne abbiano utilizzato il nome in maniera del tutto generica e atemporale. In effetti una ricorrente difficoltà insita nelle fonti risiede in vari casi proprio nei nomi di persona, spesso traslitterati in maniera ambigua e trasmessi in maniera imprecisa: per fare solo un piccolo esempio, le menzioni di un *'suyrvus* (più o meno: *Severus*), possono generalmente essere riferite ad Alessandro Severo (per esempio in Talmud Babilonese, trattato *Avodah zarah*, 10a) ma, in qualche caso, è certo che si tratti invece di Lucio Vero. Occorre dunque distinguere, caso per caso e fonte per fonte, il contesto delle singole notizie.

Per quanto comunque attiene alla visione più generale di Roma nel mondo ebraico antico e tardoantico, la completezza del quadro non può prescindere dalla constatazione della presenza dell'impero romano già nella più antica letteratura intertestamentaria, e segnatamente in quella afferente al cosiddetto « genere apocalittico ». Qui l'immagine dell'impero si sovrappone, fino ad af-

10. Con riferimento alle riflessioni di Y.H. YERUSHALMI, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Parma, Pratiche, 1983, spec. pp. 29-40 (purtroppo la traduzione italiana di questo importante libretto presenta refusi di ogni genere; si controlli quindi sempre sull'ed. or. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle-London, Washington Univ. Press, 1982).

11. Testi omiletici o esegetici ricalcati sulla letteratura biblica che si propongono d'indagare (*daras*) e della quale estendono (talora notevolmente) i contenuti. La compilazione principale è il *Midrash rabbah* e si ritiene che testi risalenti anche al periodo tannaitico siano presenti in raccolte molto successive.

fermarsi in maniera assai duratura, a quella dell'eterno nemico e cugino di Giuda e Israele, il biblico popolo di Edom, sotto il cui nome in numerosi scritti si allude in realtà a Roma. L'archetipo del conflitto biblico fra Giacobbe ed Esaù si trasferisce quindi, direttamente, alla realtà del confronto fra Roma e Gerusalemme:<sup>12</sup>

“Due nazioni”: una padrona nel suo mondo, una padrona nel suo regno; Adriano fra le nazioni nel mondo, Salomone in Israele. Altra interpretazione: “Due nazioni”, che si odiano l'un l'altra, una fiera della sua potenza, l'altra fiera della sua Torah. Altra interpretazione: “Due nazioni”, sono Rabbi e Antonino.<sup>13</sup>

Nel complesso non vi è dubbio che l'immagine di Roma/Edom nei testi rabbinici sia tutt'altro che positiva: come si è visto, i rapporti fra i due poli andarono a deteriorarsi irrimediabilmente almeno sin dall'entrata della Giudea nel controllo imperiale; frattura che si consumò sfortunatamente proprio nel caso degli Ebrei anche sul piano del rispetto religioso, contrariamente alle consuetudini romane. L'ingresso sacrilego di Pompeo all'interno del Tempio di Gerusalemme sarebbe stato ricordato, in vari testi, come solo il primo atto di una lunga serie di gesti sacrileghi compiuti dai Romani nei confronti del culto e delle tradizioni del giudaismo. Se la reazione sul piano sociale e politico fu di rivolta, almeno finché sussistette il territorio nazionale, in seguito l'opposizione si spostò pressoché unicamente sul piano ideologico e concettuale. Un sintomo ne è, ad esempio, la circolazione di leggende su malattie o gravi incidenti occorsi ai membri della dinastia dei Flavi quale castigo per la distruzione del Tempio: esempio classico è l'aneddoto sulla morte di Tito, provocata da una mosca entratagli attraverso il naso nel cranio e lì rimasta a nutrirsi fino a raggiungere le dimensioni di un uccello (Talmud Babilonese, trattato *Giṭṭin* 56b).

### 3. L'OCCIDENTE MEDITERRANEO

Come si è visto, in Occidente la presenza giudaica si era affermata gradualmente, senza peraltro vincere le resistenze culturali del mondo pagano.<sup>14</sup> Ora

12. L'indagine che, meglio di qualunque altra, offre un'ampia analisi di entrambi i versanti letterari è il volume di M. HADAS-LEBEL, *Jérusalem contre Rome*, Paris, Éditions du Cerf, 1990.

13. Da una delle redazioni di *Midraš Tehillim*, ix 7, basata su Talmud Babilonese, trattato *Avodah zarah*, 11a, il cui spunto è fornito dall'interpretazione di *Genesis*, xxv 23, annuncio a Rebecca della nascita dei due gemelli Giacobbe ed Esaù: « Due nazioni sono nel tuo grembo e due popoli dal tuo ventre si separeranno: uno sull'altro prevarrà e il maggiore servirà il minore ».

14. Vd. G. LACERENZA, *Il mondo ebraico nella prima età imperiale*, in *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, VI. *Da Augusto a Diocleziano*, a cura di G. TRAINA, Roma, Salerno Editrice, 2009, pp. 417-55.

quest'ultimo era ormai incapace di autogiustificarsi e prossimo al declino, nonostante l'apertura alle varie componenti religiose presenti nell'impero. In effetti, nel volgere di pochi decenni, l'ascesa del cristianesimo a religione di stato, nel 380, comportò per lo *status* degli Ebrei un progressivo peggioramento che, ulteriormente maturato nei secoli a seguire (come documenta lo sviluppo dei pertinenti provvedimenti legislativi), porrà le basi della generale marginalizzazione giuridica e sociale della componente ebraica dall'insieme della civiltà occidentale, sempre più unita dai saldi principi del cristianesimo.

La presenza giudaica nell'Africa del Nord è stata in tutto il corso della tarda antichità fra le più rilevanti del mondo romano d'Occidente, con un alto grado di affermazione economica e culturale, come attestano sia la qualità sia la vastità dei suoi resti documentari. Allo stesso tempo, purtroppo, tali resti appaiono oggi sul territorio in maniera assai disomogenea: è da credere che la maggior parte delle testimonianze archeologiche ed epigrafiche sia andata perduta. Un caso a parte è rappresentato, per specificità intrinseche e tipologie della documentazione, dall'Egitto: qui, dopo la rivolta del 116, la presenza ebraica conobbe una lunga eclisse e solo al principio del IV secolo ebbe una lenta ripresa, rivelata per esempio da documenti, in greco, di carattere privato o amministrativo. Ad Alessandria, in particolare, la situazione sociale giudaica rimase sempre delicata e, indubbiamente, non migliorò con l'amministrazione cristiana: nel 415, sotto il patriarca Cirillo, si verificò un *pogrom* e fu decretata un'espulsione che, tuttavia, forse non ebbe veramente luogo, dal momento che varie fonti cristiane testimoniano la presenza ebraica in città ancora per un lungo periodo. Il profilo degli studiosi attivi presso le comunità giudaiche egiziane sembra essere stato, malgrado le difficoltà, relativamente elevato, sebbene non ne rimangano molte prove dirette. I papiri con testi redatti in ebraico e datati dal V secolo, che sono stati rinvenuti in varie località egiziane nel Fayyum, ad Antinoupolis e Ossirinco, benché non sia chiaro se siano stati redatti localmente o portati dall'esterno, dimostrano quanto meno una certa attenzione nei confronti della cultura letteraria e religiosa nazionale da parte della società ebraica locale.

Documentazione più sicura mostra una presenza ebraica in tutte le altre aree del Nord-Africa, in maniera particolarmente diffusa dal II secolo, quando se ne ha menzione in diversi scritti di Tertulliano e, particolarmente, nel *Contro i Giudei*. Della grande comunità di Cartagine, senza dubbio la principale, resta, oltre alle necropoli di Gamart, Marsa e Byrsa, testimonianza monumentale nella sinagoga del sobborgo di Hammam Lif (Naro), scoperta nel 1883 e

caratterizzata da notevoli mosaici nei quali spiccano le iscrizioni con i nomi dei donatori della decorazione musiva della *sancta sinagoga Naroniana*, fra i quali una donna, Iuliana Pt(olemais), e l'*archisinagogus* Asterius, figlio di Rusticus, insieme a un'altra donna, Margarita. In un altro tipo di testo si menzionano *instrumenta* che dovrebbero essere oggetti culturali o, secondo alcuni, i rotoli stessi della Torah.

Le scuole rabbiniche di Cartagine non furono senza gloria e presso di esse si formarono diversi maestri, almeno uno dei quali, Rabbi Ḥinna (o Ḥinena), nella seconda metà del III secolo emigrò in Babilonia e, secondo il Talmud, fece parte degli *amora'im* della seconda generazione (Talmud di Gerusalemme, trattato *Šabbat*, xvi 2 e 15c). Il Talmud menziona anche altri studiosi di origine cartaginese, fra cui un Rabbi Abba e un Rabbi Yiṣḥaq. La maggior parte delle informazioni sul giudaismo dell'area magrebina si ricava però dall'archeologia e dalle diverse decine di iscrizioni funerarie sinora ritrovate, perlopiú presso i grandi complessi funerari urbani, ma anche in zone piú remote. In tali epitafi l'onomastica appare quasi indifferenziata rispetto a quella delle iscrizioni pagane e cristiane e spesso, specialmente in Numidia e nelle zone convicine, è solo l'epiteto *Iudaeus* o *Iudaea* a rivelare l'identità dei defunti: la compagine del giudaismo nordafricano risulta in essi perlopiú di bassa estrazione, sebbene non manchino evidenze di gruppi abbienti o veri e propri notabili. Nei testi vi è un uso quasi generalizzato del latino, ma vi è anche un limitato impiego del greco e dell'ebraico. Che l'ebraico fosse presente, almeno in alcuni centri, forse anche quale lingua liturgica, potrebbe d'altra parte intravedersi in un riferimento di Agostino, il quale attesta a Tripoli verso il 403 il ricorso al testo originale del libro di Giona esistente presso la comunità giudaica del luogo, in occasione di una controversia sulla versione del testo approntata da Girolamo (*Lettere*, LXXI 3 5). In diverse epigrafi risultano esplicitamente i giudaizzanti, o individui la cui simpatia per il giudaismo traspare dall'antroponimia o dal formulario impiegato. L'influsso del giudaismo sul territorio sembra sia stato rilevante e da parte cristiana si rispose, d'altra parte, con ampi sforzi conversionistici nel V e VI secolo. Dell'esistenza di proseliti libici è rimasta menzione nel Talmud Palestinese (trattato *Kilayim*, viii 3). Un Rabbi Yehudah è menzionato in una delle non comuni iscrizioni funerarie interamente in ebraico, l'epitafio di una certa Matrona, da Qasr Fara'un.<sup>15</sup>

15. Testo in Y. LE BOHEC, *Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine*, in « Antiquités Africaines », a. xvii 1981, pp. 165-207 n. 80.

La relativa prosperità e le condizioni di vita degli Ebrei nordafricani mutarono in maniera sensibile all'indomani della conquista del Nord-Africa (535), quando Giustiniano stabilì una serie di severe misure anti giudaiche, fra le quali era compreso il divieto di riunione (e quindi di culto) e la confisca di tutte le sinagoghe, da trasformarsi in chiese (*Novelle*, xxxvii). Con richiamo a tale precedente, benché esplicitamente riferito a un territorio specifico, si sarebbero verificati anche nei secoli a seguire e in varie parti dell'impero numerosi casi di requisizioni di sinagoghe e loro conversione in chiese. L'intervento più drastico noto del periodo giustiniano fu la conversione forzata dell'antica comunità di Borion, in Mauritania, la cui origine si faceva addirittura risalire a Salomone, il quale ne avrebbe fatto erigere il tempio locale, anch'esso ovviamente trasformato in chiesa (Procopio, *Gli edifici*, vi 2 21).

In Sicilia, la vasta componente ebraica ha conosciuto una presenza ininterrotta dall'Età romana sino a quella moderna (lo stesso vale per l'isola di Malta, che in Età romana era parte della provincia siciliana).<sup>16</sup> La penetrazione degli Ebrei in Sicilia risale probabilmente ad antica data, ma sinora non è pervenuta documentazione anteriore all'Età imperiale e, come quasi ovunque nell'area mediterranea, i materiali più cospicui raramente precedono il IV secolo. Nelle catacombe di Villa Torlonia, a Roma, è presente la testimonianza forse più remota, di III/IV secolo, nell'epitafio di un certo Ioustos in cui è ricordato il padre Amachios di Catania (*Jewish Inscriptions of Western Europe*, II 515): forse non casualmente, dal momento che la maggior parte delle testimonianze sembra concentrarsi appunto nella Sicilia orientale, con comunità di particolare importanza a Siracusa e a Catania. Tuttavia la prima notizia sui *Iudaei* catanesi, nella *Passione di Sant'Agata*, riferita al III secolo ma redatta in tempi assai posteriori, appare sospetta e il materiale epigrafico superstite consta di poche iscrizioni non anteriori al IV/V secolo. Fra queste ultime ha speciale importanza l'epitafio, in latino e con intestazione in ebraico, di un certo Aurelius Samuel e di sua moglie Lassia Irene, datato con precisione al 21 ottobre 383, in cui appare un'interessante commistione di elementi culturali ebraici, pagani e cristiani, sia nel formulario sia nel calendario:

16. Vd. ad es. le cosiddette « catacombe dei SS. Paolo e Agata », dove all'interno di un sepolcreto cristiano è stata rinvenuta una serie di sepolture giudaiche di IV/V secolo; le iscrizioni sono tutte in greco e graffite nello stucco posto a chiusura dei loculi: vi ricorre il simbolo della *menorah* e le cariche indicano la presenza di una comunità organizzata (*Jewish Inscriptions of Western Europe*, I 163-68).



*Šalom 'al Yisra'el, amen, amen, šalom, Šemu'el.* (Io) Aurelius Samohil ho acquistato il sepolcro per me e per mia moglie Lasia Erine, la quale compì il suo destino nel giorno XII prima delle calende di novembre, un venerdì (*die Veneris*) all'ottavo mese (*luna octaba*), consoli Merobaude per la seconda volta e Saturnino; e visse 23 anni in pace. Vi scongiuro per le vittorie (di coloro) che regnano (*per victorias qui imperant*), nonché per l'autorità dei patriarchi (*honores patriarcharum*) e per la legge che il Signore ha dato agli Ebrei (*per licem quem dominus dedit Iudeis*) che non si apra il sepolcro e non si metta il corpo di un estraneo sulle nostre ossa. E se qualcuno aprirà, dia al fisco dieci libbre d'argento (*Jewish Inscriptions of Western Europe*, I 145).

L'uso del latino, ossia la lingua delle iscrizioni pubbliche, in un contesto entro cui l'epigrafia funeraria privata era invece quasi esclusivamente in greco, suggerisce che Aurelius Samuel, probabilmente un maggiorenne locale, abbia inteso accostarsi ai veicoli espressivi dell'*élite* cittadina.

Gli Ebrei stanziati nella Sicilia orientale hanno fatto ampio uso di catacombe e di cimiteri rupestri: consuetudine di cui restano molte tracce, particolarmente a Siracusa e a Noto, purtroppo in cattivo stato di conservazione. Più all'interno, nell'area centro-meridionale dell'isola, due epigrafi rinvenute nel sito di Filosofiana, sull'antica arteria di collegamento fra Catania e Agrigento, attestano un piccolo insediamento giudaico di cui si è ipotizzata una connessione con la locale attività di lavorazione del vetro.

Caratteristici fra i materiali del giudaismo di Sicilia, in cui si riscontrano non solo epigrafi, ma anche sigilli, anelli e lucerne, sono diversi documenti tardoantichi a carattere magico, ossia iscrizioni o amuleti, non solo di diretta origine giudaica, ma anche greco-romani o cristiani con evidente influenza del giudaismo. Dal punto di vista quantitativo questo tipo di oggetti è molto più presente in Sicilia che in qualsiasi altra parte d'Italia, ove ritrovamenti del genere sono sporadici: la loro diffusione in tale territorio è forse spiegabile attraverso i maggiori contatti dell'isola con il Mediterraneo orientale, ove si riscontrano molte analogie formali e testuali in materiali dello stesso tipo. La documentazione magica giudaico-sicula segue, sia nella qualità sia nella quantità, la penetrazione e le caratteristiche delle comunità attestata sull'isola: gli oggetti più comuni sono gli amuleti realizzati su lamine o piccole piastre di metallo, tipologicamente disomogenee per provenienza, forma, materiale, contenuto, destinazione. Dal punto di vista linguistico appare notevole l'impiego dell'ebraico e dell'aramaico accanto al greco, in cui è redatta la maggior parte degli amuleti; ve ne sono tuttavia alcuni, invero non necessariamente attribuibili a una committenza giudaica, con pseudoiscrizioni ebraiche, *charaktères* e simboli magici.

Sono invece tipiche del territorio di Comiso alcune iscrizioni su pietra, tutte in greco e datate intorno al V secolo, in cui formule cristiane e nomi ebraici appaiono mescolati in una specie di *argot* e usate per la protezione di beni agricoli, e in cui vi è uso abbondante di simboli e pseudocaratteri magici: di iscrizioni del genere si trovano tuttavia esempi anche ad Akrai (Palazzolo Acreide), Noto e Modica; e sebbene anche qui la destinazione o la committenza di tali oggetti sembri attribuibile più ai cristiani che agli Ebrei, è rilevante l'influsso costante, specialmente negli elementi magici e angelologici, del giudaismo.

#### 4. L'ITALIA PENINSULARE

Non meno della Sicilia, il retroterra ebraico dell'Italia meridionale peninsulare ha conosciuto ultimamente una notevole rinascita d'indagini, che da un lato ne ha sensibilmente accresciuto la base documentaria, e dall'altro ne ha meglio illuminato caratteristiche e particolarità. La documentazione pertinente, pur essendo assai significativa, è tuttavia ancora relativamente poco richiamata nel contesto degli studi sulla presenza giudaica nell'Italia romana e, specialmente, tardoantica, in cui spesso si fa riferimento alla sola Roma. Vale quindi la pena d'illustrarne almeno gli elementi principali, iniziando dal caso di Venosa (antica *Venusia*) che, di tutte le località dell'Italia meridionale in cui sono state presenti comunità giudaiche, riveste un interesse speciale grazie alla presenza di importanti catacombe giudaiche, note almeno sin dal 1853, dalle quali è emersa una straordinaria documentazione epigrafica (*Jewish Inscriptions of Western Europe*, I 42-112).

Il sepolcreto principale delle catacombe venosine, site in un'area extraurbana e attigue a un analogo complesso a destinazione cristiana, era formato da varie gallerie sovrapposte di cui solo una minima parte è stata esplorata. Vi sono state rinvenute più di settanta epigrafi, generalmente dipinte sull'intonaco posto a chiusura delle tombe, una sola delle quali con data al 521 (ivi, I 107, su cui vd. oltre); le altre iscrizioni appaiono più antiche e databili dal III/IV secolo in poi. In base alla documentazione superstite, Venosa sembra essere stata una delle città dell'Italia meridionale di più densa e attiva popolazione giudaica: le iscrizioni confermano non solo il livello di partecipazione ebraica alla vita locale (il che, come si è già visto, risponde alle richieste della legislazione romana e segnatamente di quella tardoantica), ma mostrano anche un elevato *status* sociale di molti dei suoi membri. L'influenza del giudaismo sulla circostante società venosina sembra inoltre testimoniato dalle iscrizioni di un altro

sepolcreto in cui risultano vari proseliti o almeno « timorati di Dio » (*Jewish Inscriptions of Western Europe*, I 113-16). Per quanto riguarda le cariche comunitarie, a Venosa è presente la medesima titolatura comune a tutta l'area mediterranea: troviamo presbiteri, gerusiarchi, archisinagoghi, *patres synagogae* e, in un epitafio bilingue greco-ebraico (ivi, I 48), anche un *didáskalos*, ossia un maestro della Legge, Iakobōs. Molto si è scritto sui *duo apostuli et duo rebbites*, 'due apostoli e due rabbini', menzionati nell'epitafio della fanciulla Faustina (ivi, I 86) e spesso citati per sostenere la presenza nell'Italia gotico-bizantina d'inviati (*apostuli*) del patriarcato palestinese; tuttavia, non solo il testo è certamente posteriore alla cessazione del patriarcato ma, piú probabilmente, esso menziona accanto ai *rebbites* solo i rappresentanti religiosi della comunità locale, « inviati » secondo la terminologia liturgica sinagogale.

Sul piano linguistico, le iscrizioni venosine forniscono una chiara prova della progressiva ripresa dell'ebraico nel contesto religioso e liturgico della diaspora occidentale; i testi piú antichi sono infatti tutti in greco, quindi sempre piú in latino, mentre l'ebraico fa la sua comparsa inizialmente con le usuali formule stereotipate ma diventa infine sempre piú comune, come mostra fra l'altro l'epigrafe dell'anziano presbitero Secundinus, in ebraico e in greco scritto in caratteri ebraici (*Jewish Inscriptions of Western Europe*, I 75). Peraltro, la presenza dell'ebraico nei materiali di Venosa è proporzionalmente anche maggiore rispetto a quelli di Roma: su 71 epigrafi venosine note, 29 (pari al 41%) recano espressioni ebraiche che accompagnano il testo principale in greco o in latino, mentre 9 (il 13%) sono interamente in ebraico. La già menzionata iscrizione con data 521 attesta, indirettamente, la presenza ebraica nell'antica *Lupiae* (Lecce), città di cui era originario il nonno della defunta, Augusta, *nepus Symonatis p(atris) Lypiensium*. A tale riguardo va rilevato che, piuttosto stranamente, le iscrizioni giudaiche dell'area apulo-calabrese non sono pervenute in un numero proporzionato alla presumibile importanza e diffusione delle comunità ebraiche su tale territorio, suggerita dalle fonti giuridiche e letterarie.

Presso gli Ebrei dell'Italia meridionale medievale fu molto diffusa la tradizione secondo cui le comunità ebraiche di Puglia sarebbero state le piú antiche in assoluto a stabilirsi sul suolo italico, perché costituite dai prigionieri condotti in Italia da Tito dopo la distruzione di Gerusalemme, cinquemila dei quali si sarebbero insediati nella sola penisola salentina, fra Taranto e Otranto. Un decreto dell'imperatore Onorio dell'anno 398 è rivolto specificamente agli Ebrei di molte città dell'*Apulia* e della *Calabria* (con *Calabria* s'intendeva allora la penisola del Salento), i quali cercavano di sfuggire all'obbligo degli oneri decu-

rionali, in precedenza abrogato da Costantino, ma nel 383 già riaffermato da Valentiniano II (*Codice Teodosiano*, XII 1 158). Da questo e da altri indizi si è potuto ipotizzare che presso alcune compagini urbane l'elemento demografico ebraico abbia potuto costituire, se non la totalità, almeno una quota significativa della popolazione. In ogni caso, come si è detto, a fronte di tale prospettiva per ora la documentazione archeologica ed epigrafica superstite è, per la Puglia come per la Calabria, ancora relativamente scarsa. A Otranto (*Hydruntum*), all'estremità del Salento, che pure secondo la tradizione ospitò una comunità d'importanza davvero notevole, si è rinvenuta una sola epigrafe sepolcrale, datata al III secolo, in greco e con l'espressione ebraica *miškavam 'im šaddiqim* ('il loro riposo sia con i giusti': *Jewish Inscriptions of Western Europe*, I 134). A Taranto sembra che la necropoli di Montedoro ospitasse sepolcreti sia cristiani sia giudaici: vi sono state trovate, fra l'altro, due iscrizioni databili fra il V e il VI secolo con nomi tipicamente giudaici come Azaria, Daudatos (Natan'el), Elias, Iaakov, Susanna. L'iscrizione di Daudatos figlio di Azaria (ivi, I 118) presenta sul retro anche il testo in versione ebraica: si tratta di uno dei più antichi ed estesi per tale genere di epitafi e, fra le varie eulogie, comprende la tipica espressione « sia la sua anima avvolta nel fascio della vita » (da *Primo libro di Samuele*, xxv 29).

Quanto al territorio della Calabria attuale (*Bruttii*), la testimonianza più significativa sulla presenza giudaica è senza dubbio rappresentata dai resti di una sinagoga ritrovati a Bova Marina, nei pressi della località indicata come di *Scyle* dalla *Tabula Peutingeriana* (VI 2).<sup>17</sup> Della sinagoga, eretta verso la metà del IV secolo, non sono rimaste che le fondazioni e frammenti della decorazione a mosaico di alcuni ambienti, in uno dei quali, la sala di preghiera, appare anche il simbolo della *menorah*. La comunità giudaica locale si servì probabilmente anche di un'attigua area funeraria, in cui sono presenti varie tipologie di inumazione ma non sono stati rinvenuti corredi o elementi culturalmente distintivi. Tuttavia all'interno stesso della sinagoga, rimasta in uso sino al principio del VII secolo, sono stati rinvenuti resti di lucerne di vetro e frammenti d'anfora di produzione locale con impressione della *menorah* sulle anse, probabilmente a garanzia della *kašerut* (l'attestazione di conformità alle norme alimentari ebraiche) del contenuto: il ritrovamento delle medesime anfore a Roma parrebbe dimostrare l'esportazione dall'Italia meridionale verso altre comunità giudaiche della penisola di prodotti considerati ritualmente edibili.

17. A. LEVI-M. LEVI, *La « Tabula Peutingeriana »*, Bologna, Edison, 1978.

In Campania, le prime attestazioni certe di presenza ebraica non risalgono oltre l'Età tardoantica; appare tuttavia probabile che le origini della comunità giudaica di *Neapolis* siano connesse alla colonia alessandrina presente in città sin dalla prima Età imperiale e che dimorò presso il *vicus Alexandrinorum* del decumano inferiore: nella regione che, a quanto sembra in virtù della consistente presenza di abitanti di origine egiziana, sarebbe poi stata detta *regio Nilensis*. Che gli Ebrei abbiano convissuto nella stessa zona e, più precisamente, presso il tratto delle mura urbane rivolto verso il mare, si può inferire dalla testimonianza di Procopio (*Guerra gotica*, I 8 41 e 10 24-26) e forse dalla presenza nell'area di una sinagoga, documentata solo dall'Alto Medioevo ma che, in considerazione dei divieti vigenti in area bizantina circa l'erezione di nuovi edifici culturali giudaici, potrebbe essere stata in uso da molto tempo prima. Appare inoltre probabile che al tempo delle scorrerie vandaliche gran parte dell'ampia popolazione giudaica di *Puteoli*, anche sollecitata dallo sprofondamento della città per effetto del bradisismo, al principio del V secolo abbia lasciato il suolo flegreo e si sia rifugiata almeno parzialmente nella vicina *Neapolis*.

Sporadici ritrovamenti nel territorio neapolitano confermano la presenza stabile di una florida comunità ebraica. La più importante testimonianza al riguardo è fornita dalle iscrizioni di un sepolcreto subdiale rinvenuto in area extraurbana, non databile con precisione ma riferibile a un periodo compreso fra il V e il VI secolo (*Jewish Inscriptions of Western Europe*, I 27-35). Le epigrafi, redatte quasi tutte in latino e solo in un caso in greco, presentano un formulario simile a quello dei coevi epitafi cristiani e non vi mancano le consuete espressioni ebraiche degli epitafi, quali *šalom*, *šalom 'al m<sup>e</sup>nuḥateka* ('sia pace sul tuo riposo'), *amen*, *selah*; in un caso anche il nome del defunto, Numerius, è stato trascritto in caratteri ebraici. Appare di un certo interesse che, su dieci persone menzionate, tre siano qualificate come « Ebrei »: il già ricordato Numerius, *Ebreus*; una Criscentia, *Ebrea*, figlia di Pascasus; un Flaes, *Ebreus*. Altro dato rilevante è che tutti i defunti recano nomi pienamente latini, tranne il *prostātēs* Benjamin, « di Cesarea », titolare dell'unica iscrizione greca del gruppo. L'uso del greco suggerisce che con Cesarea si debba qui intendere l'omonima città palestinese dove, secondo alcune fonti talmudiche (per es. Talmud di Gerusalemme, trattato *Beraḳot*, III 1 6a), la liturgia sinagogale si svolgeva in tale lingua; meno probabile che si tratti di Cesarea in Mauritania, sebbene alcuni dei defunti appaiano di origine nordafricana: certamente un [Gau?]diodus, *civis Mauritaniae* e forse una Erena. Risultano peraltro forestieri anche Barbarus, giunto da Venafro; nonché una Hereni e suo padre Thelesinus, provenienti da Roma.

I dati desumibili da questa tarda documentazione sono limitati, ma appaiono chiari nell'indicare il carattere composito della comunità locale, cui sono da riferire anche altre epigrafi di origine incerta, in una delle quali appare il titolo *rebbs*, 'rabbi' (al genitivo, *rebbsitis*), il cui uso in casi del genere non è però da considerare automaticamente indicazione di una posizione di tipo rabbinico.<sup>18</sup>

Anche in quest'area si fecero sentire gli effetti delle leggi teodosiane e, per quanto riguarda le spinte alle conversioni, è da ricordare la notizia riportata dal presbitero Uranio verso la metà del V secolo, in merito all'ingente partecipazione di *neophyti* al corteo funebre del vescovo di Napoli Giovanni I. Il successivo controllo del territorio campano da parte dell'ostrogoto Teoderico (494-526) segnò tuttavia, verosimilmente, un miglioramento nelle condizioni di vita degli Ebrei; i quali infatti, alla vigilia della conquista bizantina di Napoli (536) appaiono, nella testimonianza di Procopio, in condizioni estremamente floride, influenti e con un ruolo importante nell'economia locale (*Guerra gotica*, I 8 41 e 10 24-26).

Ulteriore documentazione databile fra il tardo IV e il VI secolo fornisce l'immagine di una diffusione capillare del giudaismo in varie aree della Campania, come a Capua e ad *Abellinum*; ma particolarmente nell'agro nocerino-sarnese, da dove provengono alcuni epitafi su marmo, tutti in greco, in uno dei quali (*Jewish Inscriptions of Western Europe*, I 22, da Brusciano) è menzionato un *rebbs* Abba Mari: poiché il nome suggerisce un'origine palestinese del personaggio, è verosimile che almeno in questo caso *rabbs* indichi effettivamente la funzione rabbinica. Nella stessa zona, presso l'antica *Nuceria Alfaterna*, sono state rinvenute altre importanti iscrizioni: in una è ricordato lo scriba Pedonius, *grammateús*; nell'altra sua moglie Myrina, *presbýtera*.

Per la Roma tardoantica, quasi tutte le informazioni dirette sul mondo ebraico dipendono dalla presenza, nota almeno sin dall'Età rinascimentale, di varie catacombe ebraiche sul territorio urbano (Monteverde, Villa Torlonia, Vigna Randanini, Conte Cimarra, Via Casilina; ebraiche furono forse anche quelle di Via Appia Pignatelli). In vario stato di conservazione, e in qualche caso da tempo scomparsi o distrutti, tali monumenti hanno restituito centinaia

18. In assenza d'indicatori precisi sull'eventuale ruolo religioso ricoperto nella comunità (come nel caso della iscrizione di Venosa sopra menzionata con i *duo apostuli et duo rebbsites*), non è infatti sempre possibile distinguere quando il titolo *rabbs* indichi effettivamente uno studioso o una guida culturale o sia piuttosto, come in effetti appare ancora comune nel Medioevo, adoperato anche come titolo onorifico o di distinzione sociale.

di epigrafi: la differenziata compagine del giudaismo romano vi è ben riflessa dall'attestazione di almeno undici diverse aggregazioni sinagogali, che peraltro appare improbabile siano state tutte attive nello stesso tempo, ciascuna delle quali è distinta da una specifica denominazione il cui significato non appare sempre chiaro ed è in parte tuttora discusso. Alcune comunità traevano il nome da patroni illustri (sinagoghe degli Erodiani, degli Augustensi, degli Agrippensi, dei *Volummenses*); altre dal contesto urbano (sinagoghe dei *Calcarenses*, dei *Campenses*, dei *Sekēnoí*, dei *Suburenses*); alcune dal luogo d'origine (sinagoghe degli *Elaei*, dei Tripolitani, e forse quella dei *Vernaculi*).<sup>19</sup> Controversa rimane l'interpretazione di una « sinagoga degli Ebrei » (*tōn Hebrēōn*) che, secondo alcuni, comprendeva immigrati dalla Palestina, o membri che usavano l'ebraico come lingua liturgica o l'aramaico come lingua identitaria; il problema appare analogo a quello dell'appellativo *Ebreus*, meno adoperato di *Iudaeus*, attestato nelle iscrizioni funerarie e non solo a Roma.

L'organizzazione della vita sociale emerge dall'attestazione delle cariche comunitarie, siano state esse effettive o solo onorifiche, e di quelle sinagogali, delle quali è stata trasmessa in greco una titolatura varia e minuziosa, ma di cui resta talora incerta la funzione precisa, in qualche caso simile a quella dei *collegia* tradizionali: *gerousiárchēs* e *archigerousiárchēs*, *archisynagōgós*, *árchōn*, *grammateús*, *mellogrammateús*, *psalmōdós*, *patér synagōgēs*, *presbýteros*, *prostátēs*, *phrontistēs*, *hypēretēs*, e altri. È ancora dibattuto se l'attestazione non solo a Roma, ma in tutta la diaspora mediterranea, di alcune cariche al femminile (quali *archēgíssa*, *archisynagōgíssa*, *mētēr synagōgēs*, *presbýtera*, e altre) sia da intendere come testimonianza di un'effettiva partecipazione delle donne all'organizzazione della vita comunitaria o, invece, quale designazione onorifica, indicazione di *status*, se non titolatura familiare a carattere ereditario (per esempio nel caso della designazione sacerdotale espressa da *hieréa* e *hieríssa*). Probabilmente tali possibilità erano tutte presenti; e anche se varie epigrafi attestano cariche del genere pure per bambini o fanciulli, appare imprudente generalizzare o comunque sostenere che i titoli portati da donne e bambini fossero esclusivamente onorifici; la mancanza di donne con tali cariche nell'epigrafia palestinese o della Mesopotamia fa peraltro ritenere per contro che nelle aree più strettamente sottoposte al controllo del rabbinato la posizione delle donne fosse meno evoluta che nella diaspora. Tuttavia, le donne appaiono ovunque

19. M. PUCCI BEN ZEEV, *Il mondo ebraico*, in *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, v. *La repubblica e il Mediterraneo*, a cura di G. TRAINA, Roma, Salerno Editrice, 2008, pp. 377-420, alle pp. 383-84.

e molto frequentemente quali donatrici per la costruzione o il restauro delle sinagoghe.

Per quanto riguarda i capi religiosi, a Roma non si è ancora trovata alcuna attestazione epigrafica del termine *rabbi*, ma presentano un certo interesse varie menzioni di studiosi, alcuni dei quali potrebbero aver svolto funzione di guida religiosa della comunità. In un'iscrizione datata al III/IV secolo si ha l'epitafio di un Eusebio *didáskalos*, 'insegnante' nonché *nomomathés*, 'studente della Legge', titolo presente anche in altri testi (*Jewish Inscriptions of Western Europe*, II 68, 270, 374 e forse 390). Altrove si ha forse un *nomodidáskalos* ('insegnante della Legge': ivi, II 307); mentre la designazione di un *mathētēs sophón* ('allievo dei saggi': ivi, II 544), sembra ricalcata sull'ebraico *talmid ḥakamim*. Se si uniscono tali evidenze ad altre indicazioni ricavabili dalla tradizione rabbinica, assume ulteriore consistenza la testimonianza di Girolamo relativa all'anno 384, secondo cui fra gli Ebrei romani non erano sconosciute le attività di studio, ed egli poteva persino esaminare rotoli (*volumina*) della Bibbia ebraica ottenuti localmente da un *hebreus*, il quale li aveva presi in prestito a sua volta da una sinagoga (Girolamo, *Lettere*, xxxii 1; xxxvi 1). Non appare improbabile l'ipotesi, da tempo avanzata, di riconoscere in questo ambiente il punto d'origine di un testo giuridico quale il *Confronto tra le leggi di Mosè e dei Romani*, forse l'unica opera attribuibile, almeno per l'Età tardoantica, al giudaismo romano.

Anche per Roma le proporzioni del fenomeno dei giudaizzanti e delle conversioni rimangono oggetto di dibattito fra gli studiosi. Vi è chi ha parlato quasi di un fenomeno di massa, negato da altri per l'insufficienza di prove. In varie iscrizioni romane sono attestati proseliti (*theosebeís, metuentes*), ma si tratta generalmente di donne; secondo alcuni, il rigido divieto di praticare la circoncisione al di fuori del giudaismo rendeva forse la conversione femminile più tollerata, nonostante la conversione all'ebraismo fosse *per se* proibita almeno dal 202, per decreto di Settimio Severo, e riaffermata nel 329 da Costantino. Le iscrizioni comunque provano, al di là delle tradizioni rabbiniche e delle proibizioni romane, che tali conversioni avvennero: esemplare al riguardo è l'epitafio latino di una certa Veturia Paulla, Sara nell'ebraismo, datato al III/IV secolo e in cui è presente sia l'elemento del proselitismo sia quello delle cariche ricoperte da donne: « Veturia Paulla, posta nella [sua] dimora eterna, che visse 86 anni, 6 mesi [e] 16 anni da proselita con il nome di Sara; madre delle sinagoghe di Campus e Volumnius. Sia in pace il suo sonno » (*Jewish Inscriptions of Western Europe*, II 577). Tale testo appare peraltro, per quanto riguarda l'onomastica, in controtendenza: almeno sin dal III secolo in poi, dalle iscrizioni della



diaspora appare infatti la consuetudine ad assumere nomi non tipicamente giudaici, che divengono i piú comuni nel corso della tarda antichità, con percettibile preferenza per i nomi latini in Africa e in Italia.

Nella documentazione epigrafica e archeologica della diaspora occidentale i caratteri esteriori dell'ideologia religiosa giudaica emergono, inoltre, in maniera particolarmente vistosa ed esplicita attraverso il mezzo visuale, ossia dal repertorio iconografico utilizzato sia sugli epitafi sia nella decorazione degli ipogei e delle catacombe, oltre che su vari oggetti di uso comune quali i sigilli, le lucerne e i caratteristici "vetri dorati". La scelta dei soggetti non appare diversa da quella di altri luoghi della diaspora e della stessa Palestina: e nei contesti funerari le immagini del Tempio (cui si sovrappone e si confonde quella dell'edificio sinagogale), della *menorah*, dello stipo per i rotoli sacri, degli oggetti rituali per la festa delle Capanne (cedro, *lulav* e *šofar*), sono riutilizzate in prospettiva escatologica e soteriologica, non meno delle formule testuali di eulogia, augurio di pace e redenzione futura.

Sorprende, d'altro canto, l'uso moderato del testo biblico negli epitafi: solo tre le citazioni dirette, in cui le versioni greche di Aquila e della Bibbia dei Settanta si alternano e talora si sovrappongono, sulla medesima frase da *Proverbi*, x 7: « la memoria del giusto è di benedizione »; anche la formula conclusiva di molte epigrafi, « in pace sia il suo sonno », potrebbe essere stata ispirata da *Salmi*, iv 9 secondo i Settanta. Tali citazioni sono dunque insufficienti per trarne qualunque conclusione riguardo alle consuetudini liturgiche degli Ebrei romani. Giunti a Roma perlopiú in una condizione di bilinguismo, fra aramaico e greco, gli Ebrei dovettero presto familiarizzarsi anche con il latino, necessariamente idioma della comunicazione ufficiale. Nondimeno le iscrizioni catacombali mostrano un uso prevalente del greco: secondo alcuni perché considerato lingua sacra, come l'ebraico, almeno finché le versioni greche della Bibbia godettero, attraverso il loro utilizzo nella pubblica lettura, di generalizzato prestigio. Considerando l'insieme della documentazione, il greco, generalmente approssimativo, appare nel 78% nei casi; il latino nel 21%, mentre le rare espressioni in ebraico o aramaico rientrano nell'1%. Non mancano manifestazioni di bilinguismo anche nelle epigrafi, ma l'uso dell'ebraico, attestato in poco piú di dieci casi, è limitato a nomi o formule stereotipate quali *šalom*, *Yišra'el*, *šalom 'al Yišra'el*, ed è stato interpretato come inserto di valore piú visuale che testuale, per il carattere magico-sacrale tradizionalmente attribuito alla scrittura ebraica.

La penetrazione del giudaismo in Italia settentrionale non ha ancora trova-

to testimonianze anteriori al IV secolo, quando appaiono tracce di presenza giudaica presso alcuni dei centri urbani piú sviluppati, quali *Mediolanum* (Milano), *Brixia* (Brescia), *Bononia* (Bologna), Ravenna, Aquileia. Non mancano dati sulle aree rurali ma, a differenza dell'Italia meridionale, il territorio ha restituito, salvo poche eccezioni, scarsi resti materiali, archeologici ed epigrafici. Rispetto al Sud, in tale area i rapporti fra Ebrei e cristiani sembrano peraltro essere stati caratterizzati da un clima maggiormente improntato all'instabilità e all'insicurezza, e di fatto non vi è fiorita una vita culturale ebraica di memoria duratura. Le poche iscrizioni di *Mediolanum* (*Jewish Inscriptions of Western Europe*, I 1-3) non contengono dati di rilievo. Ben noto è l'antigiudaismo del vescovo Ambrogio, il quale sarebbe stato presente al ritrovamento delle spoglie dei martiri cristiani Vitale e Agricola in un sepolcreto ebraico di Bologna, ove costoro sarebbero stati sepolti verso il 304 (Ambrogio, *Esortazione alla verginità*, 8).

Notizie piú ampie si hanno dalla Ravenna bizantina, dove si è trovato un frammento d'anfora databile al V/VI secolo su cui è scritto, in caratteri giudaici, soltanto *šalom* (*Jewish Inscriptions of Western Europe*, I 10). Qui i Giudei erano inseriti nella burocrazia, nel commercio degli schiavi (attività che, nel Sud bizantino, si sa essere stata praticata dagli Ebrei di Napoli) ed erano presenti come artigiani, *militēs classarii* e armatori, ovviamente legati alla presenza e ai bisogni della flotta imperiale. Come in altre parti d'Italia, sulla spinta delle crescenti limitazioni imposte agli Ebrei nella società tardoantica, dalla fine del V secolo sono registrati episodi d'intolleranza ed è nota una legge locale che, nel 415, toccava la questione dei padroni ebrei di schiavi cristiani, problema ricorrente in tutto l'impero e ancora aperto nei secoli successivi. Nel provvedimento in questione si fa esplicito riferimento al *didascalus* Annas, evidentemente un capo religioso della comunità, e ai *maiores Iudaeorum*. Un decreto dell'anno successivo affronta invece il caso dei Giudei che si convertivano al cristianesimo per usufruire, ad esempio, del diritto di asilo in territorio ecclesiastico. Presso una delle sinagoghe di Ravenna, nel 493, sarebbe stato seppellito dall'ostrogoto Teoderico il primo re barbarico d'Italia, Odoacre (Giovanni di Antiochia, fr. 307 ed. Roberto). Sulla costa estrema dell'Italia nordorientale, ad Aquileia, varie fonti indicano una comunità giudaica importante e forse di antica data, se non rappresenta un caso isolato l'iscrizione tardo-repubblicana (*Jewish Inscriptions of Western Europe*, I 7) di *L(ucius) Aiacius Dama Iudaeus portor*.<sup>20</sup> In pas-

20. L'interpretazione di quest'ultimo termine è incerta: secondo alcuni sarebbe da intendersi 'battelliere'; secondo altri, potrebbe trattarsi di un'abbreviazione di *portitor*, 'doganiere'.

sato vari rinvenimenti archeologici e numerose epigrafi d'Età tardoantica sono state attribuite alla comunità ebraica, ma la giudaicità di quasi tutto il materiale di Aquileia è oggi generalmente respinta.

### 5. L'ESTREMO OCCIDENTE

Per la Sardegna non si hanno fonti storico-letterarie certe sulla presenza giudaica nell'isola prima della testimonianza di Gregorio Magno (540-604).<sup>21</sup> Al momento solo le evidenze archeologico-epigrafiche illuminano, ma flebilmente, un periodo comunque piuttosto tardo. Sull'isola di Sant'Antioco, all'estremo limite della Sardegna sud-orientale, sono stati identificati due ipogei giudaici che, come a Venosa, risultano adiacenti a quelli cristiani. Il primo sepolcreto, detto « di Beronice », è di dimensioni molto ridotte: consta praticamente di un'unica camera funeraria, in cui le tombe sono state ricavate nelle pareti o nel piano di calpestio; è possibile che sia stato utilizzato da un unico gruppo familiare nel IV/V secolo. L'iscrizione principale (*Jewish Inscriptions of Western Europe*, I 170), in latino e relativa alla giovane Beronice, si trova in fondo a uno degli arcosoli principali: è dipinta in rosso e presenta alcune formule in ebraico che appaiono anche nell'arcosolio adiacente, purtroppo mal conservato. Il secondo ipogeo, non lontano dal primo, è a sua volta di non grandi dimensioni e quando fu rinvenuto, nel 1920, presentava ancora una sepoltura intatta. L'iscrizione dipinta sull'intonaco, di difficile lettura e presto perduta, era in latino e presentava alcune espressioni ebraiche convenzionali ma, piuttosto stranamente, vergate in direzione destrorsa e con alcune lettere scritte al contrario o in maniera scorretta: tentativo di applicazione meccanica di un tipo di scrittura che evidentemente si conosceva appena (*Jewish Inscriptions of Western Europe*, I 173). Da Porto Torres, antica *Turris Libisonis* (sul versante nord-orientale dell'isola) provengono varie lucerne giudaiche databili al V secolo e gli epitafi latini di due fanciulli, Gaudiosa e Anianus, probabilmente risalenti allo stesso periodo (ivi, I 175-76). Dei pochi altri reperti giudaici trovati sull'isola, fra cui anelli e sigilli, alcuni sembrano molto posteriori. La documentazione ebraica della Sardegna mostra, comunque, le stesse caratteristiche di omogeneità rispetto ai coevi materiali cristiani; e nelle epigra-

21. Vd. però il decreto del 19 d.C., che ordinava l'esilio in Sardegna dei discendenti dei liberti urbani adepti di culti stranieri: vd. LACERENZA, *Il mondo ebraico nella prima età imperiale*, cit., p. 442.

fi, come altrove, gli elementi caratterizzanti sono evidenziati, piú che dal testo o dall'antroponimia, dall'apposizione di elementi figurativi e delle eulogie in scrittura ebraica.

Passando alle province occidentali dell'impero, le testimonianze piú antiche sulla presenza ebraica nell'attuale territorio francese provengono tutte dall'area di Avignone, dove sono state rivenute lucerne con la *menorah* e un sigillo con il nome Ianu(arius) che è stato datato intorno al IV secolo; poco piú tardo è un sigillo con il nome Aster (ossia Ester), da Bordeaux, dove sono state rinvenute anche lucerne con i simboli giudaici (*Jewish Inscriptions of Western Europe*, I 190-92). Tuttavia sino a tutto il V secolo le fonti letterarie, archeologiche ed epigrafiche sulla presenza giudaica in Gallia sono ancora troppo scarse per tentare qualunque quadro di sintesi.

Molto superiore è, invece, la quantità d'informazioni relative alla penisola iberica. Un'anfora da Ibiza con stampigliatura giudaica datata al I secolo (*Jewish Inscriptions of Western Europe*, I 178) attesterebbe rapporti fra gli *emporia* delle Baleari e la Giudea già in antica data. L'epitafio del liberto *Iudeus A(ulus) Lucius (?) Roscius*, da Villamesías, è forse coevo, ma la sua lettura è molto incerta (ivi, I 188); altri materiali epigrafici che vari studiosi assegnano all'Età imperiale appartengono invece, piú probabilmente, solo al Medioevo. La documentazione diviene certa a partire dal III/IV secolo, grazie a iscrizioni funerarie rinvenute in diverse località costiere. In particolare, una comunità giudaica organizzata risulta presente a *Ilici* (Elche), nella Spagna sud-orientale, ove sono stati ritrovati i resti di una sinagoga e del suo pavimento mosaicato con iscrizioni dedicatorie in greco, parzialmente conservate. In tali testi, in cui la sinagoga è chiamata *proseuché*, '(casa di) preghiera', sono menzionati arconti e presbiteri e in uno di essi si fa riferimento a un mercante o viaggiatore, a conferma delle attività mercantili connesse alla presenza giudaica locale (*Jewish Inscriptions of Western Europe*, I 180-82). La partecipazione degli Ebrei alla vita sociale della Spagna tardoimperiale è attestata da alcune risoluzioni del Concilio di Elvira (305/306), tendenti a promuovere una rigida separazione fra la comunità ebraica e quella cristiana, particolarmente ponendo un severo veto ai matrimoni misti. Il deterioramento delle condizioni di vita giudaiche è chiaramente indicato, nell'anno 417/418, dalla conversione forzata dei circa 540 ebrei della città di *Mago* (Mahón), nell'isola di Minorca, narrata nell'*Epistola sulla conversione degli Ebrei* scritta dal vescovo Severo. La medesima fonte, ovviamente di natura polemica, fornisce preziose indicazioni sull'organizzazione della comunità minorchina, dotata di una sinagoga (poi trasformata in chiesa), ricchi

arredi e *libri sancti*, in cui un certo Theodorus svolgeva le funzioni di *doctor legis*: una posizione di tipo rabbinico che, come attesta Severo, presso gli Ebrei era definita *pater patrum* e che altrove si trova attestata, in special modo, in varie iscrizioni dell'Italia meridionale (*Jewish Inscriptions of Western Europe*, I 68, 85, 90, 114, tutte di Venosa).

Le testimonianze epigrafiche piú originali sono però tutte piuttosto tarde, del periodo visigotico, e provengono dalla costa nord-orientale della penisola. In tale area sono stati rinvenuti, in diverse località, epitafi bilingui o trilingui di V/VI secolo, in cui al latino è affiancato non solo il greco, come in vari epitafi cristiani della stessa zona, ma anche l'ebraico: questa è forse indicazione dell'origine orientale di almeno una parte della popolazione locale. L'iscrizione piú nota è la cosiddetta « trilingue di Tortosa » (Catalogna meridionale), in cui si preserva l'epitafio di una ragazza, Meliosa, figlia di un Rabbi Yehudah e di una *domina* (*kýria*) Maria, dove risalta un uso relativamente elaborato dell'ebraico (*Jewish Inscriptions of Western Europe*, I 183). Una significativa eco della liturgia sinagogale giunge da una bilingue latino-ebraica da Tarragona (ivi, I 183), apparentemente di destinazione non funeraria, nel cui testo ebraico risulta l'espressione « šalom 'al Yísra'el we-'alenu we-'al b'nenenu, amen » ('pace su Israele e su di noi e sui nostri figli, amen'). Tale documento, da accostare alla menzione di studiosi (*didascali*) in un altro epitafio della stessa località (ivi, I 186), suggerisce un elevato livello sociale e culturale di almeno parte dei membri delle rispettive comunità e di attivi contatti religiosi con la Palestina. L'attestazione di presenza giudaica rinvenuta piú a Ovest di tutto l'impero romano proviene dalla regione lusitana, l'attuale Portogallo, e precisamente dal sito dell'antica *Ammaia*, dov'è stata rinvenuta una gemma di quarzo incisa con la *menorah* e altri simboli ebraici, datata al III secolo.

## 6. BIBLIOGRAFIA

Alla bibliografia già indicata in G. LACERENZA, *Il mondo ebraico nella prima età imperiale*, in *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, VI. *Da Augusto a Diocleziano*, a cura di G. TRAINA, Roma, Salerno Editrice, 2009, pp. 417-55, alle pp. 449-55, si aggiungano, alle opere generali e alle raccolte di fonti: E.R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 13 voll., New York, Pantheon Books, 1953; B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Paris, Mouton, 1960; G. ALON, *The Jews in their Land in the Talmudic Age, 70-640 CE*, 2 voll., Jerusalem, Magnes, 1980-1984; P.W. VAN DER HORST, *Ancient Jewish Epitaphs. An Introductory Survey of a Millennium of Jewish Funerary Epigraphy (300 BCE-700 CE)*, Kampen, Kok Pharos, 1991; L.H. FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World:*

*Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1993; *Judaism in Late Antiquity*, I. *The Literary and Archaeological Sources*, a cura di J. NEUSNER, Leiden, Brill, 1994; *Judaism in Late Antiquity*, II. *Historical Syntheses*, a cura di J. NEUSNER, ivi, id., 1994; *Judaism in Late Antiquity: Were we Stand*, III. *Issues and Debates in Ancient Judaism*, 3 voll, a cura di J. NEUSNER, A.J. AVERY-PECK, ivi, id., 1998-2000; M.H. WILLIAMS, *The Contribution of Jewish Inscriptions to the Study of Judaism*, in *The Cambridge History of Judaism*, III. *The Early Roman Period*, a cura di W. HORBURY, W.D. DAVIES, J. STURDY, Cambridge-New York, Cambridge Univ. Press, 1999, pp. 75-93; *Judaism in Late Antiquity*, IV. *Death, Life-After-Death, Resurrection and The World-to-Come in the Judaisms of Antiquity. Issues and Debates in Ancient Judaism*, a cura di J. NEUSNER, A.J. AVERY-PECK, Leiden, Brill, 2000; *Judaism in Late Antiquity: Were we Stand*, III/4. *The Special Problem of the Synagogue*, a cura di A.J. AVERY-PECK, J. NEUSNER, ivi, id., 2001; *Inscriptiones Judaicae Orientis*, I. *Eastern Europe*, a cura di D. NOY et al.; II. *Kleinasien*, a cura di W. AMELING; III. *Syria and Cyprus*, a cura di D. NOY et al., Tübingen, Mohr Siebeck, 2004; P.W. VAN DER HORST, *Jews and Christians in their Graeco-Roman Context. Selected Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity*, ivi, id., 2004; *The Cambridge History of Judaism*, IV. *The Late Roman-Rabbinic Period*, a cura di S.T. KATZ, Cambridge-New York, Cambridge Univ. Press, 2006.

Interazione, autorappresentazione, proselitismo: B.J. BROOTEN, *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*, Chico, Scholars Press, 1982; R.S. KRAEMER, *Jewish Tuna and Christian Fish: Identifying religious Affiliation in Epigraphic Sources*, in «Harvard Theological Review», a. LXXXIV 1991, pp. 141-62; F. MILLAR, *The Jews of the Graeco-Roman Diaspora between Paganism and Christianity*, in *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, a cura di J. LIEU et al., London, Routledge, 1992, pp. 97-132; L.V. RUTGERS, *Attitudes to Judaism in the Greco-Roman Period: Reflections on Feldman's "Jew and Gentile in the Ancient World"*, in «Jewish Quarterly Review», a. LXXXV 1995, pp. 361-95; J.C. PAGET, *Jewish Proselytism at the Time of Christian Origins: Chimera or Reality?*, in «Journal for the Study of the New Testament», a. XVIII 1996, pp. 65-103; D. ROKEAH, *Ancient Jewish Proselytism in Theory and in Practice*, in «Theologische Zeitschrift», a. LII 1996, pp. 206-24; M.H. WILLIAMS, *The Meaning and Function of "Ioudaios" in Graeco-Roman Inscriptions*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», vol. CXVI 1997, pp. 249-62; D. NOY, «Letters out of Judaea»: *Echoes of Israel in Jewish Inscriptions from Europe*, in *Jewish Local Patriotism and Self-Identification in the Graeco-Roman Period*, a cura di S. JONES, S. PEARCE, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, pp. 106-17; R. KALMIN, *The Sage in Jewish Society of Late Antiquity*, London-New York, Routledge, 1999; L.V. RUTGERS, *Death and Afterlife: The Inscriptional Evidence*, in *Judaism in Late Antiquity*, IV, cit., pp. 293-310; L.H. FELDMAN, *Conversion to Judaism in Classical Antiquity*, in «Hebrew Union College Annual», a. LXXIV 2003, pp. 115-56 (= ID., *Judaism and Hellenism Reconsidered*, Leiden, Brill, 2006, pp. 205-52).

Diritto: J. COHEN, *Roman Imperial Policy towards the Jews from Constantine until the End of the Patriarchate*, in «Byzantine Studies», a. III 1976, pp. 1-29; K.D. REICHARDT, *Die Judengesetzgebung im Codex Theodosianus*, in «Kairos», a. XX 1978, pp. 16-39; V. COLONI, *L'uso*

del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la Novella 146 di Giustiniano (1964), in ID., *Judaica minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'antichità all'età moderna*, Milano, Giuffrè, 1983, pp. 1-66; A.M. RABELLO, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani alla luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche*, 2 voll., Milano, Giuffrè, 1987-1988; ID., *La datazione della "Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum" e il problema di una sua seconda redazione o del suo uso nel corso del quarto secolo*, in *Humana sapit. Études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, a cura di J.-M. CARRIÉ, R. LIZZI TESTA, Turnhout, Brepols, 2002, pp. 411-22; G. DE BONFILS, "Omnes... ad implenda munia teneantur". Ebrei, curie e prefetture fra IV e V secolo, Bari, Cacucci, 1998; L.V. RUTGERS, *Justinian's Novella 146 between Jews and Christians*, in *Jewish Culture and Society under the Christian Roman Empire*, a cura di R. KALMIN, S. SCHWARTZ, Leuven, Peeters, 2003, pp. 385-407; A. LINDER, *The legal Status of the Jews in the Roman Empire*, in *The Cambridge History of Judaism*, IV, cit., pp. 128-73; A.M. RABELLO, *Justinian and the Revision of Jewish legal Status*, ivi, pp. 1073-76.

Giudea e Palestina: B.G. NATHANSON, *Jews, Christians, and the Gallus Revolt in Fourth-Century Palestine*, in «Biblical Archaeologist», a. XLIX 1986, pp. 26-36; G. STEMBERGER, *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius*, München, Beck, 1987; D. LEVENSON, *Julian's Attempt to Rebuild the Temple: An Inventory of Ancient and Medieval Sources*, in *Of Scribes and Scrolls. Studies presented to J. Strugnell*, a cura di H.W. ATTRIDGE et al., Lanham, Univ. Press of America, 1990, pp. 261-79; L.I. LEVINE, *Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity*, New York, Jewish Theological Seminary of America, 1990; M.S. JAFFEE, *Torah in the Mouth: Writing and oral Tradition in Palestinian Judaism, 200 BCE-400 CE*, New York, Oxford Univ. Press, 2001; A. OPPENHEIMER, *Between Rome and Babylon: Studies in Jewish Leadership and Society*, a cura di N. OPPENHEIMER, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005; G. DE BONFILS, *I Patriarchi della legislazione tardo antica*, Bari, Cacucci, 2006; D. GOODBLATT, *The political and social History of the Jewish Community in the Land of Israel, c. 235-638*, in *The Cambridge History of Judaism*, IV, cit., pp. 404-30; J.J. SCHWARTZ, *The material Realities of Jewish Life in the Land of Israel*, ivi, pp. 431-56.

Babilonia ed esilarcato: A. OPPENHEIMER, *Babylonia Judaica in the Talmudic Period*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1983; I. GAFNI, *The Jews of Babylonia in the Talmudic Era: A social and cultural History*, Jerusalem, Zalman Shazar Center, 1990 (ebr.); ID., *The political, social, and economic History of Babylonian Jewry, 224-638 CE*, in *The Cambridge History of Judaism*, IV, cit., pp. 792-820; D. GOODBLATT, *The History of the Babylonian Academies*, ivi, pp. 821-39; R. KALMIN, *The Formation and Character of the Babylonian Talmud*, ivi, pp. 840-76.

Roma e i suoi imperatori nella letteratura rabbinica: S. KRAUSS, *Antoninus und Rabbi*, Wien, Israelische Theologische Lehranstalt, 1910; L. WALLACH, *The Colloquy of Marcus Aurelius with the Patriarch Judah I*, in «Jewish Quarterly Review», a. XXXI 1940-1941, pp. 259-86; M.D. HERR, *The historical Significance of the Dialogues between Jewish Sages and Roman Dignitaries*, in *Studies in Aggadah and Folk-literature*, a cura di J. HEINEMANN, D. NOY, Jerusalem, Magnes, 1971, pp. 123-50; G. VERMES, *Ancient Rome in Post-Biblical Literature*, in ID., *Post-Biblical Jewish Studies*, Leiden, Brill, 1975, pp. 215-24; N.R.M. DE LANGE, *Jewish Attitudes to the Roman Empire*, in *Imperialism in the Ancient World*, a cura di P.D.A. GARNSEY, C.R. WHITTAKER, Cambridge-New York, Cambridge Univ. Press, 1978, pp. 255-

81; G. STEMBERGER, *Die Beurteilung Roms in der rabbinischen Literatur*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, a cura di H. TEMPORINI, W. HAASE, Berlin-New York, De Gruyter, 1979, vol. II/19.2 pp. 338-96; R. DELMAIRE, *Le maître de la milice Ursicinus dans le Talmud de Jérusalem*, in *Mélanges à la mémoire de M.-H. Prévost*, Paris, PUF, 1982, pp. 273-81; G. STEMBERGER, *Die römische Herrschaft im Urteil der Juden*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983; M. HADAS-LEBEL, *Jérusalem contre Rome*, Paris, Éditions du Cerf, 1990; E. DVORJETSKI, *Roman Emperors at the Thermo-Mineral Baths in Eretz-Israel*, in « *Latomus* », a. LVI 1997, pp. 343-59; S.J.D. COHEN, *The Conversion of Antoninus*, in *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, a cura di P. SCHÄFER, 2 voll., Tübingen, Mohr Siebeck, 1998, vol. I pp. 141-71; M. JACOBS, *Römische Thermenkultur im Spiegel des Talmud Yerushalmi*, in *The Talmud Yerushalmi*, cit., vol. I pp. 219-311; L.H. FELDMAN, *Rabbinic Insights on the Decline and forthcoming Fall of the Roman Empire*, in « *Journal for the Study of Judaism* », a. XXXI 2000, pp. 275-97; G. LACERENZA, *Giuliano imperatore nella tradizione ebraica*, in *Da Costantino a Teodosio il Grande. Cultura, società, diritto*, a cura di U. CRISCUOLO, Napoli, D'Auria, 2003, pp. 197-220.

Diaspora occidentale, in generale: M. GOODMAN, *Jews and Judaism in the Mediterranean Diaspora in the Late-Roman Period: The Limitations of Evidence*, in « *Journal of Mediterranean History* », a. IV 1994, pp. 208-24; S. ZABIN, « *Tudeae benemerenti* »: *Towards a Study of Jewish Women in the Western Roman Empire*, in « *Phoenix* », a. L 1996, pp. 262-82; R. HACHLILI, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*, Leiden, Brill, 1997; D. NOY, *Where were the Jews of the Diaspora buried?*, in *Jews in a Graeco-Roman World*, a cura di M. GOODMAN, Oxford-New York, Oxford Univ. Press, 1998, pp. 75-89; L.V. RUTGERS, *The hidden Heritage of Diaspora Judaism. Essays on Jewish cultural Identity in the Roman World*, Leuven, Peeters, 1998; D. NOY, « *Peace upon Israel* »: *Hebrew Formulae and Names in Jewish Inscriptions from the Western Roman Empire*, in *Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda*, a cura di W. HORBURY, Edinburgh, T&T Clark, 1999, pp. 135-46; ID., *Jewish Inscriptions of Western Europe: Language and Community*, in *Atti dell'XI Congresso internazionale di Epigrafia Greca e Latina, Roma, 18-24 settembre 1997*, a cura di S. PANCIERA, 2 voll., Roma, Quasar, 1999, vol. II pp. 603-12.

Bisanzio: A. GALANTE, *Les Juifs de Constantinople sous Byzance*, Istanbul, Babok, 1940; D. JACOBY, *Les quartiers juifs de Constantinople à l'époque byzantine*, in « *Byzantion* », a. XXXVII 1967, pp. 167-227; N.R.M. DE LANGE, *Jews in the Age of Justinian*, in *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, a cura di M. MAAS, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2005, pp. 401-26; S. BOWMAN, *Jews in Byzantium*, in *The Cambridge History of Judaism*, IV, cit., pp. 1035-52.

Egitto: C. SIRAT, *Les papyrus en caractères hébraïques trouvés en Égypte*, Paris, CNRS, 1985; W. HORBURY-D. NOY, *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt. With an Index of the Jewish Inscriptions of Egypt and Cyrenaica*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1992; D. NOY, *The Jewish Communities of Leontopolis and Vénosa*, in *Studies in Early Jewish Epigraphy*, a cura di J.W. VAN HENTEN, P.W. VAN DER HORST, Leiden, Brill, 1994, pp. 162-82; C. HAAS, *Alexandria in Late Antiquity: Topography and social Conflict*, Baltimore-London, Johns Hopkins Univ. Press, 1997; A. KERKESLAGER, *Jewish Pilgrimage and Jewish Identity in*



*Hellenistic and Early Roman Egypt*, in *Pilgrimage and holy Space in Late Antique Egypt*, a cura di D. FRANKFURTER, Leiden, Brill, 1998, pp. 146-213.

Nord-Africa: H.Z. HIRSCHBERG, *A History of the Jews in North Africa*, Leiden, Brill, 1974; Y. LE BOHEC, *Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine*, in « Antiquités Africaines », a. XVII 1981, pp. 165-207; ID., *Juifs et Judaïsants dans l'Afrique romaine. Remarques onomastiques*, ivi, pp. 209-29; *Juifs et judaïsme en Afrique du Nord dans l'Antiquité et le Haut-Moyen Age*, a cura di C. IANCU, J.-M. LASSÈRE, Montpellier, Univ. Paul Valéry, 1985, spec. Y. LE BOHEC, *Les sources archéologiques du judaïsme africain sous l'empire romain*, pp. 13-47; e C. AZIZA, *Quelques aspects de la polémique judéo-chrétienne dans l'Afrique romaine (I<sup>me</sup>-V<sup>me</sup> siècles)*, pp. 49-56; C. GEBBIA, *Le comunità giudaiche nell'Africa romana e tardoantica*, in *L'Africa romana*, III. Atti del Convegno, Sassari, 13-15 dicembre 1985, a cura di A. MASTINO, Sassari, Gallizzi, 1986, pp. 101-12; W. HORNBURY, *The Purpose of Pseudo Cyprian, Adversus Iudaeos*, in « Studia Patristica », a. XVIII 1989, pp. 291-317; C.A. BOBERTZ, "For the Vineyard of the Lord of Hosts was the House of Israel". *Cyprian of Carthage and the Jews*, in « Jewish Quarterly Review », a. LXXXII 1991, pp. 1-15; Y. LE BOHEC, *Bilan des recherches sur le judaïsme au Maghreb dans l'Antiquité*, in « Espacio, Tiempo y Forma », a. VII 1994, pp. 309-23; K.B. STERN, *Inscribing Devotion and Death. Archaeological Evidence for Jewish Populations of North Africa*, Leiden, Brill, 2007.

Italia, in generale: D. NOY, *Writing in Tongues: The Use of Greek, Latin and Hebrew in Jewish Inscriptions from Roman Italy*, in « Journal of Jewish Studies », a. LXVIII 1997, pp. 300-11; ID., *Jews in Italy in the 1<sup>st</sup>-6<sup>th</sup> Centuries C.E.*, in *The Jews of Italy. Memory and Identity*, a cura di B. COOPERMAN, B. GARVIN, Potomac, Maryland Univ. Press, 2000, pp. 47-64; G. LACERENZA, *Le iscrizioni giudaiche in Italia dal I al VI secolo: tipologie, origine, distribuzione*, in *I beni culturali ebraici in Italia*, a cura di M. PERANI, Ravenna, Longo, 2003, pp. 71-92; L.V. RUTGERS, *The Jews of Italy*, c. 235-638, in *The Cambridge History of Judaism*, IV, cit., pp. 492-508.

Sicilia e Malta: A. MESSINA, *Le comunità giudaiche della Sicilia nella documentazione archeologica*, in « Henoch », a. III 1981, pp. 200-19; R.S. KRAEMER, *A New Inscription from Malta and the Question of Women Elders in the Diaspora Jewish Communities*, in « Harvard Theological Review », a. LXXVIII 1985, pp. 431-38; M. BUHAGIAR, *Late Roman and Byzantine Catacombs and related Burial Places in the Maltese Islands*, Oxford, British Archaeological Reports, 1986; A. WASSERSTEIN, *Calendaric Implications of a Fourth-century Jewish Inscription from Sicily*, in « Scripta Classica Israelica », a. XI 1991-1992, pp. 162-65; C. COLAFEMMINA, *Ipogei ebraici in Sicilia*, in *Italia Judaica. Gli Ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492*. Atti del V Convegno, Palermo, 15-19 giugno 1992, Roma, Ist. Poligrafico dello Stato, 1995, pp. 304-29; C. GEBBIA, *Presenze giudaiche nella Sicilia antica e tardoantica*, Roma, « L'Erma » di Bretschneider, 1996; L.V. RUTGERS, *Interactions and its Limits: Some Notes on the Jews of Sicily in Late Antiquity*, in « Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik », vol. CXV 1997, pp. 245-56; G. LACERENZA, *Magia giudaica nella Sicilia tardoantica*, in *Gli Ebrei in Sicilia dal tardoantico al medioevo. Studi in onore di Mons. B. Rocco*, a cura di N. BUCARIA, Palermo, Flaccovio, 1998, pp. 293-310; S. SIMONSOHN, *Epigrafia ebraica in Sicilia*, in *Sicilia Epigraphica*. Atti del Convegno, Erice, 15-18 novembre 1998, a cura di M.I. GULLETTA, in « Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Quaderni », num. 2 1999, pp. 509-29; *Ebrei e Sicilia*, a cura di N. BUCA-

RIA et al., Palermo, Flaccovio, 2002; C. COLAFEMMINA, *Le catacombe ebraiche nell'Italia meridionale e nell'area sicula: Venosa, Siracusa, Noto, Lipari e Malta*, in *I beni culturali ebraici*, cit., pp. 119-46; S. BERGER et al., *The Jews of Ancient Sicily*, in «Zutot», a. iv 2004, pp. 50-56.

Italia meridionale: G.I. ASCOLI, *Iscrizioni inedite o mal note, greche, latine, ebraiche, di antichi sepolcri giudaici del Napolitano*, in *Atti del IV Congresso internazionale degli Orientalisti (Firenze 1878)*, 2 voll., Firenze, Le Monnier, 1880, vol. I pp. 239-354; H.J. LEON, *The Jews of Vénusia*, in «Jewish Quarterly Review», a. XLIV 1953-1954, pp. 267-84; C. COLAFEMMINA, *Archeologia ed epigrafia ebraica nell'Italia meridionale, in Italia Judaica. Atti del I Convegno, Bari, 18-22 maggio 1981*, Roma, Ist. Poligrafico dello Stato, 1983, pp. 199-210; L. COSTAMAGNA, *La sinagoga di Bova Marina nel quadro degli insediamenti tardoantichi della costa ionica meridionale della Calabria*, in «Mélanges de l'École Française de Rome-Antiquité», a. CIII 1991, pp. 611-30; L.V. RUTGERS, *Archaeological Evidence for the Interaction of Jews and Non-Jews in Late Antiquity*, in «American Journal of Archaeology», a. XCVI 1992, pp. 101-18; G. LACERENZA, *Le antichità giudaiche di Venosa. Storia e documenti*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», a. CXVI 1998, pp. 293-418; C. COLAFEMMINA, *Gli Ebrei nella Calabria meridionale, in Calabria cristiana*, a cura di S. LEANZA, 2 voll., Soveria Mannelli, Rubbettino, 1999, vol. I pp. 161-90; M.H. WILLIAMS, *The Jews of Early Byzantine Venusia: The Family of Faustinus I, the Father*, in «Journal of Jewish Studies», a. L 1999, pp. 38-52; L. COSTAMAGNA, *La sinagoga di Bova Marina (secc. IV-VI)*, in *I beni culturali ebraici*, cit., pp. 93-118; G. LACERENZA, *Ebraiche liturgie e peregrini "apostuli" nell'Italia bizantina*, in *Una manna buona per Mantova. Studi in onore di Vittorio Colorni*, a cura di M. PERANI, Firenze, Olschki, 2004, pp. 61-72; E. MIRANDA, *Iscrizioni giudaiche del napoletano*, in *Roma, la Campania e l'Oriente cristiano antico*, a cura di L. CIRILLO, G. RINALDI, Napoli, Univ. «L'Orientale», 2004, pp. 189-209; C. COLAFEMMINA, *Gli Ebrei a Taranto. Fonti documentarie*, Bari, Società di Storia Patria per la Puglia, 2005; E. SAVINO, *Ebrei a Napoli nel VI secolo d.C.*, in *Hebraica hereditas. Studi in onore di C. Colafemmina*, a cura di G. LACERENZA, Napoli, Univ. «L'Orientale», 2005, pp. 299-313.

Roma: H.J. LEON, *The Language of the Greek Inscriptions from the Jewish Catacombs of Rome*, in «Transaction of the American Philological Association», a. LVIII 1927, pp. 210-33; H.B. ROSÉN, *The Language of the Jewish Diaspora of Rome*, in ID., *Hebrew at the Crossroads of Cultures. From outgoing Antiquity to the Middle Ages*, Leuven, Peeters, 1995, pp. 23-39; L.V. RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of cultural Interaction in the Roman Diaspora*, Leiden, Brill, 1995; M.H. WILLIAMS, *The Structure of the Jewish Community in Rome*, in *Jews in a Graeco-Roman World*, cit., pp. 215-28; M.H. WILLIAMS, *Exarchon: An unsuspected Jewish liturgical Title from Ancient Rome*, in «Journal of Jewish Studies», a. LI 2000, pp. 77-87; P.Å. BENGTTSSON, *Semitic Inscriptions in Rome*, in *The Synagogue of ancient Ostia and the Jews of Rome: Interdisciplinary Studies*, a cura di B. OLSSON et al., Stockholm, Svenska Institutet i Rom, 2001, pp. 151-65; M.H. WILLIAMS, *Being a Jew in Rome: Sabbath Fasting as an Expression of Romano-Jewish Identity*, in *Negotiating Diaspora: Jewish Strategies in the Roman Empire*, a cura di J.M.G. BARCLAY, London-New York, T&T Clark, 2004, pp. 8-18; L.V. RUTGERS, *Nuovi dati sulla demografia della comunità giudaica di Roma*, in *Hebraica hereditas*, cit., pp. 237-54; S. CAPPELLETTI, *The Jewish Community of Rome: From the Second Century B.C. to the Third Century C.E.*, Leiden, Brill, 2006.

Italia settentrionale: L. CRACCO RUGGINI, *Ebrei e orientali nell'Italia settentrionale fra il IV e il VI secolo d.C.*, in « Studia et Documenta Historiae Iuris », a. xxv 1959, pp. 186-309; EAD., *Tolleranza e intolleranza nella società tardoantica: il caso degli Ebrei*, in « Ricerche di Storia Sociale e Religiosa », a. xxiii 1983, pp. 27-44; M. DUKAN, *Une inscription hébraïque sur amphore trouvée à Ravenne*, in « Revue des Études Juives », a. cxliii 1984, pp. 287-303; G. SCIMÈ, *Ebrei e cristiani nella Ravenna di Pietro Crisologo*, in *L'interculturalità dell'ebraismo*, a cura di M. PERANI, Ravenna, Longo, 2004, pp. 91-105.

Sardegna: M. PERANI, *Gli Ebrei in Sardegna fino al sec. VI: testimonianze storiche e archeologiche*, in « Rassegna Mensile di Israel », a. lvii 1991, pp. 305-44; ID., *Le testimonianze archeologiche sugli Ebrei in Sardegna*, in *I beni culturali ebraici*, cit., pp. 147-63.

Gallia: B. BLUMENKRANZ, *Les premières implantations de Juifs en France: du I<sup>er</sup> au début du V<sup>e</sup> siècle*, in « Comptes-Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres », a. 1969, pp. 162-74; B. BLUMENKRANZ, *Premiers témoignages épigraphiques sur les Juifs en France*, in *S. Wittmayer Baron Jubilee Volume*, a cura di S. LIEBERMAN, A. HYMAN, 2 voll., Jerusalem, American Academy for Jewish Research, 1974, vol. I pp. 229-35; E. BENBASSA, *Histoire des Juifs de France*, Paris, Seuil, 2004<sup>3</sup>.

Spagna: W.P. BOWERS, *Jewish Communities in Spain in the Time of Paul the Apostle*, in « Journal of Theological Studies », a. xxvi 1975, pp. 395-402; L. GARCÍA IGLESIAS, *Los judíos en la España antigua*, Madrid, Cristianidad, 1978; C. BEINART, *The Jews in Spain*, in *The Jewish World: Revelation, Prophecy and History*, a cura di E. KEDOURIE, London, Thames & Hudson, 1979, pp. 161-67; E.D. HUNT, *St. Stephen in Minorca: An Episode in Jewish-Christian Relations in the Early Fifth Century AD*, in « Journal of Theological Studies », a. xxxiii 1982, 106-23; A.M. RABELLO, *The Jews in Visigothic Spain in the Light of the Legislation*, Jerusalem, Merkaz Z. Shazar, 1983 (ebr.); D. PÉREZ SÁNCHEZ, *Tolerancia religiosa y sociedad: los judíos hispanos (s. IV-VI)*, in « Gerión », a. x 1992, pp. 275-86; A.M. RABELLO, *The Situation of the Jews in Roman Spain*, in *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods*, a cura di B. ISAAC, A. OPPENHEIMER, Tel Aviv, Tel-Aviv Univ.-Ramot Publications, 1996, pp. 159-90 (ebr.); J.M. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, *Relations between Hispania and Palestine in the Late Roman Empire*, in « Assaph », a. iii 1998, pp. 163-78; R. GONZÁLEZ SALINERO, *Los judíos y la gran propiedad en la Hispania tardoantigua: el reflejo de una realidad en la "Passio Mantii"*, in « Gerión », a. xvi 1998, pp. 437-50; C. GOZALBES CRAVIOTO, *Algunos datos sobre las comunidades judías en el Occidente romano*, in « Boletín de la Asociación Española de Orientalistas », a. xxxvi 2000, pp. 183-202; J.M. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, *Recientes aportaciones a la situación de los judíos en la Hispania Tardoantigua*, in *Judaísmo hispano. Estudios en memoria de J.L. Lacave Riaño*, a cura di E. ROMERO, 2 voll., Tel Aviv-Madrid, Rich Foundation-CNRC, 2002, vol. II pp. 409-25; H. NIQUET, *Jews in the Iberian Peninsula in Roman Times*, in « Scripta Classica Israelica », a. xxiii 2004, pp. 159-82; S. BRADBURY, *The Jews of Spain, c. 235-638*, in *The Cambridge History of Judaism*, IV, cit., pp. 508-18; G. CRAVINHO, S. AMORAI-STARK, *A Jewish Intaglio from Roman Ammaia, Lusitania*, in « Liber Annuus », a. lvi 2006, pp. 521-46.