

IL MONDO EBRAICO NELLA PRIMA ETÀ IMPERIALE

di GIANCARLO LACERENZA

1. DA ERODE ALLA PRIMA RIVOLTA

Il dominio di Erode il Grande (37-4 a.C.) cominciò sotto Antonio e, dopo l'ultima guerra civile, fu confermato dal favore di Ottaviano. Il regno di Erode fu contraddistinto da numerosi fattori positivi: stabilità e ampiezza del territorio (non limitato alla Giudea, ma comprendente varie regioni circostanti), significativi interventi urbanistici, realizzazione d'infrastrutture e di grandi opere architettoniche. Tuttavia, nonostante questi elementi, Erode fallì su diversi fronti. Spietato annientatore di ogni sintomo di dissenso, anche se proveniente dalla sua stessa famiglia, fu « uomo crudele verso tutti indistintamente, più facile a cedere alla collera che alla giustizia » (Giuseppe, *Antichità giudaiche*, xvii 191). Mai ottenne la simpatia dei suoi sudditi, intimoriti dalle repressioni: la maggior parte di essi, in particolare i farisei, lo considerò come uno straniero e un usurpatore. Inoltre, il re non riuscì a controllare (e probabilmente a comprendere) le tensioni ideologiche che attraversavano il suo paese; mai riconobbe al sinedrio e al Tempio di Gerusalemme, pur ampliato e ricostruito sin dal 20 a.C. nella maniera più fastosa, la necessaria autonomia nell'amministrazione della vita religiosa; ma, soprattutto, malgrado ogni precauzione, non fu in grado di creare una successione stabile per il futuro del suo popolo.

Circondato da complotti, reali o soltanto presunti, Erode fece eliminare i figli maggiori superstiti, i due maschi avuti dall'asmonea Mariamme, Alessandro e Aristobulo, ingiustamente accusati e giustiziati fra il 7 e il 4 a.C. al loro ritorno da Roma, insieme a un gran numero di soldati ritenuti a loro fedeli. La mancanza di eredi in cui la popolazione giudaica potesse riconoscersi fu, senza dubbio, fra i fattori che convinsero i Romani a non impedire il frazionamento del regno, al cui interno crebbe il malcontento nei confronti dell'ingerenza straniera.

Per tutto il periodo in cui fu al potere, Erode fu un monarca devoto a Roma e all'ellenismo. Ebbe l'occasione di fondare o "rifondare" intere città, come Antipatris e Fasaelis, così nominate rispettivamente in ricordo del padre e del fratello, o come quella principale, completata solo nel 9 a.C., che fu chiamata Cesarea e dedicata ad Augusto: il suo porto doveva fungere da snodo per le

merci in transito fra l'Arabia e Roma e il suo volto fu interamente ellenistico; né vi mancarono, fra terme e mercati, i sacelli per le divinità occidentali. Erode volle inoltre lasciare la sua impronta, con doni e atti evergetici, anche in molte città delle aree confinanti, da Damasco alla Fenicia, fino alla lontana Atene, tutte località simboliche nella sua strategia di affermazione del potere. Nel cuore di Gerusalemme, l'aquila d'oro fatta apporre quale offerta votiva su una delle porte del Tempio era in realtà, come tutti immediatamente rilevarono, un riferimento a Roma (Giuseppe, *Antichità giudaiche*, xvii 6 2; *Guerra giudaica*, I 33); i farisei responsabili della sua rimozione, compiuta verso la fine dei giorni del monarca, furono arsi vivi. Ben 45 membri del sinedrio furono eliminati, in altre circostanze, e sostituiti con elementi fidati della cerchia erodiana.

Nella vita privata Erode ostentò non minore libertà: egli diede scandalo per le numerose concubine e per i dieci matrimoni dichiarati, alcuni dei quali contratti non solo per opportunismo. Nondimeno, in ogni altra sede e occasione pubblica non sembra che egli abbia mai mancato apertamente di riguardo alle istituzioni ebraiche. Se volle attribuirsi un carisma regale, lo fece per non sfigurare rispetto ai suoi predecessori in Israele e Giuda. Anche per questo, se non per gli effetti del terremoto che verso il 31 interessò la regione, avviò e in gran parte realizzò un esteso programma di ridefinizione visiva del regno, all'insegna della monumentalizzazione. Il programma fu attuato con una ristrutturazione radicale sia di Gerusalemme sia delle grandiose fortezze e residenze reali dislocate in luoghi diversi: dalla cittadella della capitale (detta "Antonia" in onore di Marco Antonio) ai siti di Ircania, Macherunte, Masada, *Alexandreion*, *Herodion*. La residenza di *Herodion*, non lontana da Gerusalemme, accolse anche la sua tomba, scoperta di recente: un grande mausoleo di proporzioni fuori dal comune e di gusto ellenizzante, decisamente in linea con il personaggio.

Alla morte del re iniziarono per la Giudea circa dieci anni d'instabilità sociale e politica, seguiti da disordini, inaugurati dalle esecuzioni di quanti colsero l'occasione per lamentare l'assassinio dei farisei coinvolti nell'episodio dell'aquila d'oro. Responsabile di questo atto fu Archelao, figlio di Erode e della samaritana Maltace, che il re aveva nominato come successore nel suo terzo e ultimo testamento. Mentre Archelao si recava a Roma con altri familiari per la ratifica delle volontà paterne, in patria si accesero le sommosse su più fronti, capeggiate al Nord da Yehudah ha-Galili (Giuda il Galileo), nella Perea da un certo Sim'on e altrove, forse in Giudea, dal pastore Athrogenes: il legato di Siria Publio Quintilio Varo represses duramente tali moti e i legionari tentarono

anche il saccheggio del Tempio. Incoraggiati dal momento di confusione e dal fatto che anche altri eredi legittimi si facevano avanti (fra cui Antipa, il fratello di Archelao), vari temerari aspirarono alla successione, pur non avendo alcun titolo, né mancarono veri e propri impostori. Uno di questi ultimi, un giovane di Sidone, sosteneva di essere il principe Alessandro scampato all'esecuzione. Proprio all'indomani della morte di Erode, costui intraprese un viaggio nel corso del quale riuscì a ingannare gli Ebrei di Creta e Melo e, in Italia, di *Puteoli*; infine, a Roma, fu smascherato da Augusto (Giuseppe, *Guerra giudaica*, II 103-4; *Antichità giudaiche*, XVII 328-29).

Ricevuti e ascoltati tanto gli eredi quanto le delegazioni di Giudei, anche romani, che intendevano opporsi alla nomina di Archelao, Ottaviano confermò nella sostanza il testamento di Erode. Tuttavia non riconobbe ad Archelao il titolo di re, ma solo quello di etnarca. Il territorio fu diviso in una tetrarchia fra Archelao, Antipa e il fratellastro Filippo, che Erode aveva avuto da una donna di Gerusalemme chiamata Cleopatra; tutti e tre ben noti al principe, dal momento che, secondo la prassi per i rampolli degli stati vassalli, essi erano stati costretti a trascorrere l'infanzia a Roma. La quarta tetrarchia, limitata alle città di Yavneh, Ashdod e Fasaelis, fu assegnata alla sorella di Erode, Salome.

Archelao ebbe così i territori più importanti, ossia la Giudea, l'Idumea e la Samaria, ma riuscì a controllarli solo per poco più di un decennio. Augusto lo depose nel 6 d.C., ufficialmente a causa delle lamentele contro il suo malgoverno portate sia dai Giudei sia dai Samaritani, ma principalmente per gli insuccessi nel reprimere moti antiromani. L'etnarca fu esiliato a *Vienna*, nella Gallia Narbonense, e le sue regioni passarono sotto diretta amministrazione romana quale parte della provincia di Siria (allora sotto il mandato di Sulpicio Quirinio) e, in seguito, provincia autonoma con metropoli a Cesarea. Riguardo alla legge ebraica restò, almeno formalmente, competente il sinedrio di Gerusalemme, cui era a capo il sommo sacerdote, che tuttavia non aveva più potere sulla pena capitale. Pochi anni dopo, alla morte di Salome i suoi beni passarono a Livia.

La Giudea fu quindi governata da prefetti romani (chiamati *procuratores* a partire da Claudio): il più noto di essi è Ponzio Pilato, che esercitò le sue funzioni dal 26 al 36, al tempo del sommo sacerdote Caifa. Questo periodo fu caratterizzato da un'amministrazione generalmente inetta e, nonostante la presenza di una guarnigione fissa formata da circa tremila uomini, fu segnato da rivolte, brigantaggio e tensioni di ogni genere: ossia lo sfondo, ben noto, delle vicende narrate nei Vangeli. Momento scatenante di un così lungo periodo di

torbidi fu senza dubbio il censimento indetto all'indomani della destituzione di Archelao, al quale si opposero ancora una volta capi carismatici quali Yehudah ha-Galili, con argomenti in cui la liberazione fiscale andava di pari passo con la prospettiva di una piú ampia liberazione nazionale di tipo messianico. Grazie a Yehudah si diffuse una speciale ideologia estremistica, nella quale trovavano un posto d'onore il disprezzo per la morte e l'identificazione dei Romani come nemico ben piú che politico, in una proiezione terrena della lotta di dio e del popolo d'Israele contro i rappresentanti dell'idolatria e del Male. Il movimento fu, in ogni caso, sedato dai Romani senza eccessive difficoltà; e fino al 41, allorché fu rinnovata la monarchia, in Giudea rimase un certo equilibrio, anche se la questione del « tributo a Cesare », di cui si ha eco fra l'altro in *Matteo*, xxii 15-22, rimase un problema aperto.¹

Relativamente piú tranquille rimasero, almeno per qualche tempo, le altre aree del regno. L'ampia regione settentrionale comprendeva la Traconitide, la Gaulanitide, la Batanea, l'Iturea e l'Auranitide. Qui la popolazione era mista e non a maggioranza giudaica. Fino al 37, questo territorio fu governato da Filippo, la cui sposa Erodiade fuggí presso l'altro tetarca, Antipa. Questo personaggio è il « tetarca Erode », che i Vangeli sinottici ricordano per il suo matrimonio illegale con Erodiade, e per l'esecuzione di Giovanni detto il Battista. Per sposare Erodiade, nel 36 Antipa ripudiò la prima moglie, una principessa dell'importante città nabatea di Petra, e per questo si scontrò con i Nabatei, uscendone sconfitto. Tuttavia riuscí a governare sino al 39 sulla Galilea e sul territorio transgiordano della Perea; stabilitosi dapprima a Sepphoris/Diocesarea, fondò poi una nuova capitale che, in onore di Tiberio, fu chiamata Tiberiade.

L'ascesa di Caligola determinò un temporaneo ritorno della monarchia sul suolo di Giudea: Gaio infatti favorí il riscatto del giovane Agrippa, nipote diretto di Erode da parte del figlio Aristobulo. Agrippa, il cui stesso nome era un omaggio alla cerchia augustea, era cresciuto nella prima giovinezza a Roma: non era stato ben visto da Tiberio, il quale non ebbe riguardo quando si trattò di perseguirne i debiti con la cassa imperiale, imponendogli nel 36 anche la

1. Si riscontrano peraltro sporadici incidenti, per lo piú legati ad alcuni eventi accaduti sotto Ponzio Pilato e allo *status* di Gerusalemme quale città santa, in cui i Giudei non permettevano l'introduzione di immagini umane o di simboli di altre religioni: tale fu, per esempio, il caso che si pose nel 26, quando Pilato fece portare in città scudi e insegne militari con il nome e l'immagine di Tiberio, e venne obbligato a rimuoverli. La repressione eccessivamente dura che il prefetto attuò ai danni di un gruppo di Samaritani al seguito di un nuovo capo carismatico convinse infine Tiberio, nel 36, a sollevarlo dall'incarico.

prigione. L'avvento al trono del compagno d'infanzia Caligola, non molti mesi dopo, ne mutò radicalmente il destino: Agrippa fu pienamente riabilitato e, dopo aver ricevuto la tetrarchia dello zio Filippo, della quale Tiberio aveva già disposto l'annessione alla provincia di Siria, l'anno successivo poté fare ritorno in Giudea con il titolo di re.

Il passaggio da Alessandria del nuovo re-tetrarca, nell'estate del 38, favorì nella maniera piú drammatica l'emergere delle antiche tensioni fra la popolazione greca e la numerosa comunità giudaica locale.² I gravi incidenti che ne seguirono, a danno di quest'ultima e gravi al punto da essere spesso definiti il primo *pogrom* della storia, sono al centro degli unici scritti storiografici del filosofo Filone Alessandrino, *Contro Flacco* e *Ambasceria a Gaio*. Alla vigilia di tali episodi si era alla fine del mandato Aulo Avillio Flacco come governatore romano in Egitto; periodo già segnato da un crescendo di vessazioni nei confronti della comunità ebraica, la quale sino a quel momento aveva goduto di uno *status* cittadino non esente da privilegi, ma instabile. Secondo Filone, poco dopo lo sbarco di Agrippa in Alessandria, alcuni presero spunto dal suo passaggio quasi in pompa regale per le strade cittadine, sobillando Flacco contro l'ospite straniero:

« Il soggiorno di costui », dicevano, « segna la tua destituzione: egli è piú di te circondato di fama e prestigio; e riceve l'attenzione di tutti quando si vedono i lancieri della sua guardia personale, decorati con armature coperte d'argento e d'oro » (Filone, *Contro Flacco*, v 30).

Nello stesso tempo, i capi delle fazioni anti giudaiche organizzavano nel ginnasio, a beneficio della plebe, una messinscena di motteggi irriguardosi a carico di Agrippa che, nonostante le proteste, il governatore lasciò impunita. Tanto bastò per innescare una serie di violenze civili senza precedenti, perpetrate dai cittadini greci ed egiziani di Alessandria, che neanche il concentramento forzato degli Ebrei nel quartiere del Delta, a scopo difensivo, riuscì a fermare:

i piú crudeli fra tutti arsero vivi nel centro della città i mariti insieme alle mogli, i bambini insieme ai genitori [...], a molti di quelli che erano ancora vivi legavano un piede dalla caviglia e li trascinarono e al contempo saltavano su di loro schiacciandoli, infliggendo loro una morte spietata; e quando erano già morti, senza arretrare innanzi a una crudeltà ancora maggiore, recavano ai corpi i peggiori oltraggi, trascinandoli per quasi tutte le stradine della città finché [...] non erano completamente distrutti (Filone, *Contro Flacco*, ix 68-71).

2. Vd. C. SALVATERRA, in questo volume, pp. 355-416, alle pp. 382 sgg.

Dopo tali eventi, lo stesso Filone e altri membri della *gerousía* giudeo-alessandrina si recarono in Italia per convincere Caligola a garantire il rispetto per le sinagoghe e, piú in generale, sancire la piena cittadinanza dei Giudei di Alessandria; contemporaneamente, si seppe del progetto di far introdurre nel Tempio di Gerusalemme il simulacro dell'imperatore. Quali siano state le vere ragioni di un gesto che, come Caligola ben sapeva, sarebbe stato visto dagli Ebrei come provocazione gravissima, non è chiaro;³ in ogni caso, l'ennesimo tentativo di profanazione fu scongiurato dalla morte di Gaio.

Il desiderio di proteggere i propri dominî, minacciati dall'inarrestabile ascesa di Agrippa, già in possesso di due terzi del territorio di Erode, indusse infine Antipa a recarsi personalmente in Italia, mentre il suo rivale era impossibilitato a lasciare la Giudea. Mentre Antipa incontrava l'imperatore a Baia, Agrippa riuscì a far pervenire a Gaio un elenco di accuse contro il rivale, poi utilizzate per giustificare l'esilio a Lione. Due anni dopo, nel 41, Agrippa I divenne a tutti gli effetti re di Giudea, ma il suo regno fu breve: morì tre anni dopo.

Troppo giovane per succedergli al trono, il figlio di Agrippa I e della sua consorte Cipro, Marco Giulio Agrippa, fu richiamato da Claudio a Roma, ove rimase qualche anno. Il territorio della Giudea rientrò nel sistema provinciale romano e venne amministrato da procuratori, primo dei quali Cuspio Fado (44-46). A lui seguì un personaggio di origini giudaiche, nipote del filosofo Filone, Tiberio Giulio Alessandro (46-48; la sua apostasia, spesso richiamata in letteratura, è controversa). Dal 41 al 48, intanto, aveva regnato in Calcide di Iturea un fratello di Agrippa I, Erode, al quale Claudio diede anche facoltà di nominare i sacerdoti di Gerusalemme. Al procuratore Alessandro seguì Publio Ventidio Cumano (48-52), rimosso per la cattiva prova data in occasione di una controversia fra Giudei e Samaritani; quindi Marco Antonio Felice (52-58), sotto il cui mandato, segnato da oppressioni e corruzione, ripresero gli episodi di reazione, in forma di brigantaggio nelle aree rurali e di terrorismo armato nei centri urbani: è in questo periodo che, secondo Flavio Giuseppe (*Guerra giudaica*, II 254-57), si ebbe a Gerusalemme l'emergere dei cosiddetti « sicari ». Inoltre vi fu una grave contesa fra gli abitanti giudei e greci di Cesarea, entrambi reclamanti il predominio sulla città. Quasi contemporaneamente all'inizio del suo incarico, ebbe finalmente accesso al regno Agrippa II (ca. 52-66),

3. Sulle altre spiegazioni, dalle fonti generalmente ricondotte alla pazzia di Caligola, si distacca quella offerta da Filone, secondo il quale la decisione fu presa come risarcimento alla distruzione di un altare in onore dell'imperatore eretto dai cittadini greci di Yavneh.

che tuttavia ottenne un territorio assai ridotto e fu impossibilitato a contenere il ruolo dei procuratori, la cui presenza nel paese rimase ininterrotta (del resto, Felice aveva sposato una delle sorelle di Agrippa).

Il successore di Felice, Porcio Festo (58-60), è rimasto noto soprattutto per i colloqui con l'apostolo Paolo, che si sarebbero svolti alla presenza di Agrippa e di sua sorella Berenice, vedova di suo zio Erode di Calcide (*Atti*, xxv 1-xxvi 32). Fu invece sotto il suo successore, l'avidio Luceio Albino (60-64), che gli eventi precipitarono: la corruzione dilagò sin nel Tempio a Gerusalemme, e gli scontri armati fra le fazioni sacerdotali, contrapposte da interessi tributari, riaprono la strada alla propaganda antiromana e ai ribelli. La ripresa delle tensioni in tutto il paese non impedì il compimento di alcune opere pubbliche, fra le quali, nel 63, i lavori al Tempio di Gerusalemme. Dopo più di ottant'anni, tuttavia, numerose famiglie di operai e artigiani la cui sussistenza dipendeva dai lavori nel Tempio si ritrovarono senza lavoro; per fronteggiare il malcontento e le avvisaglie di nuove turbolenze, Agrippa autorizzò ulteriori ampliamenti e sopraelevazioni, la cui realizzazione dovette però ben presto interrompersi.

2. DALLA PRIMA RIVOLTA ALLA GUERRA DI BAR KOKHVAH: LA FINE DELLA GIUDEA E LA NASCITA DEL GIUDAISMO RABBINICO

Negli anni fra il 63 e il 66 emersero rapidamente le conseguenze di tutte le contraddizioni sedimentatesi nel paese e determinate, da un lato, dall'evidente debolezza del potere locale, dall'altro, dall'incapacità dei procuratori di comprendere e gestire la complessità delle istanze giudaiche. Il compito era tutt'altro che facile: come si è già intravisto, la fisionomia del giudaismo e della stessa identità giudaica era tutt'altro che univoca, soprattutto in quegli anni. Le fonti romane, Flavio Giuseppe, e i testi settarî rinvenuti fra i manoscritti del Mar Morto, mostrano un'estrema varietà di orientamenti e di posizioni politiche, religiose e ideologiche, la cui consistenza fu molto complessa e più sfumata di quanto a un primo esame possa apparire. La definizione classica dei gruppi, o scuole di pensiero, è esemplificata da Flavio Giuseppe nella tripartizione sadducei-farisei-esseni: « Tre infatti sono presso i Giudei le scuole (*eidē*) filosofiche: una è seguita dai farisei, una seconda dai sadducei e una terza, con particolare propensione alla santità, da quelli chiamati esseni, i quali sono Giudei di nascita e hanno un legame reciproco più forte che fra gli altri » (Giuseppe, *Guerra giudaica*, II 119). Giuseppe sintetizzava secondo uno schema sociale i principali

movimenti nel giudaismo a lui contemporaneo, ma presentava una situazione deliberatamente e comprensibilmente irenica, e soprattutto ignorava le altre tendenze. Certo, queste ultime non erano rappresentate da “scuole”, ma piuttosto da gruppi o frange meno integrate in un sistema fisso, fosse esso urbano o extraurbano. Si trattava tuttavia di aggregazioni di peso nelle più svariate circostanze, trasversali alla società giudaica del periodo e con un ampio spettro di caratterizzazioni: dalle rivendicazioni territoriali (su questo o sull’altro mondo) a quelle escatologiche, o di estremismo nazionalistico, spesso accompagnate da pretese di tipo messianico. Non raramente, più d’una di tali connotazioni e aspirazioni era presente nello stesso gruppo. Appare peraltro singolare che nelle *Antichità giudaiche* Giuseppe, diversamente da quanto presentato nella *Guerra giudaica*, nel riprendere il discorso sul “sistema” delle cosiddette « tre scuole » o « sette », ampli il quadro a suo tempo esposto e vi include anche i zeloti, chiamati in ebraico *qanna'im* a causa del loro speciale (*qin'ah*), ‘gelosia’, ovvero zelo per la Legge. Nella *Guerra giudaica*, Giuseppe li aveva descritti come estremisti e spietati fanatici, ma nelle *Antichità* ne modifica decisamente il ritratto:

E della quarta specie di filosofia giudaica fu inventore Giuda il Galileo. Costoro concordano in tutto con i farisei, ma posseggono un irriducibile attaccamento alla libertà, e riconoscono Dio come unico signore e padrone. Essi inoltre disprezzano ogni tipo morte e nemmeno si curano di quella di parenti e amici; pertanto nessuno di tali timori vale perché chiamino chiunque loro signore (Giuseppe, *Antichità giudaiche*, xviii 23).

In quel periodo si videro diversi capipopolo. Le fonti, in particolare Flavio Giuseppe, riferiscono anche i nomi di alcuni di tali personaggi, come Amaramos ed Ele'azar ben Dinai, che assunsero anche atteggiamenti messianici. Qualcuno, come un certo Yešua' ben Hananyah, ucciso infine dai Romani, aveva iniziato a profetizzare la fine di Gerusalemme, anni prima della rivolta. Non appare dunque strana l'attrazione che gruppi del genere, meglio se capeggiati da un capo carismatico, erano in grado di esercitare sulle masse: tale fattore si rivelò poi determinante quando si dovettero raccogliere le maggiori forze possibili contro l'oppressione romana, che in tale momento era al peggio della sua amministrazione a causa del successore di Albino, Gessio Floro (64-66). Questi, ritrovatosi in un territorio già in preda al caos, ne approfittò per provare ad arricchirsi a sua volta vessando intere comunità, lasciando alla mercé dei briganti ampie aree del paese, non più approvvigionate regolarmente ed estremamente impoverite, soprattutto nelle campagne. Non sorprende che, nel 66, la Giudea esplodesse nella rivolta.

L'occasione si pose mentre Agrippa si trovava ad Alessandria, e Floro, deriso per il suo maldestro tentativo di accedere al tesoro del Tempio in nome di Nerone, fece flagellare e crocifiggere responsabili e innocenti. La reazione fu immediata e si propagò ancora piú rapidamente quando lo stesso sacerdozio di Gerusalemme fu accusato di essere colluso con i Romani; anche se, in effetti, la classe sacerdotale e i gruppi aristocratici a essa collegati avevano già sufficienti problemi di coesione interna. I precedenti immediati della rivolta armata furono anzi determinati proprio dallo scontro violento, apertosi nell'estate del 66, fra sacerdoti ordinari e sommo sacerdozio: i primi, guidati da un membro irrequieto della classe superiore, Ele'azar ben H̄ananyah, imposero l'interruzione dei rapporti con gli stranieri in forma di doni o sacrifici per l'imperatore. Sollecitato dai sommi sacerdoti, che si rivolsero invano a Floro, Agrippa mandò truppe contro i sacerdoti ribelli, i quali dovettero chiedere rinforzi a chi già da tempo si era organizzato per la resistenza nelle campagne; fu così coinvolto il gruppo di zeloti guidati da un certo Menaḥem, un discendente di Yehudah ha-Galili. Essi sconfissero le truppe di Agrippa e fecero strage degli avversari. Nel corso degli scontri che seguirono fra Menaḥem e lo stesso Ele'azar ben H̄ananyah, da cui ovviamente emersero subito i diversi approcci e obiettivi nel modo di intendere e condurre la ribellione antiromana, il capo zelota rimase ucciso e i suoi seguaci, lasciata Gerusalemme, ripiegarono nel deserto e occuparono la fortezza di Masada, da allora una delle loro principali roccaforti.

In un primo momento i Romani, sconfitti dai zeloti nella guarnigione di Gerusalemme, si trovarono a mal partito. Il tentativo di sedare la ribellione da parte del governatore di Siria, Cestio Gallo, fu coronato da successo in Galilea (nel frattempo si erano anche avuti duri scontri a Cesarea fra Greci e Giudei). Tuttavia le truppe romane non riuscirono a raggiungere Gerusalemme, dove si rafforzò la posizione di Ele'azar ben H̄ananyah. Per di piú, sulla via del ritorno, esse ricevettero un'umiliante sconfitta ancora da parte dei zeloti, la cui guida era stata nel frattempo assunta da un personaggio di origine sacerdotale, Ele'azar ben Šim'on. La sconfitta di Gallo incoraggiò Ele'azar ben H̄ananyah a tentare la presa di altre città: ma il fallimento immediato del suo tentativo di prendere Ascalona favorì l'ascesa dei capi moderati del suo stesso gruppo, fra cui Yosef ben Gurion, il quale cercò anche di avviare negoziati con i Romani.

Temendo una prossima e inevitabile rappresaglia, molti degli abitanti di Gerusalemme lasciarono la città e, mentre Agrippa II si schierava con Roma, le autorità superstiti organizzarono la resistenza, distribuendo truppe e comandanti su tutto il territorio. In tale periodo s'iniziò a battere moneta con

motivi aniconici, numerando gli anni dall'inizio della rivolta (l'« anno 1 » corrispondeva al 66/67) accanto a iscrizioni programmatiche in ebraico quali *Yerušalayim ha-q'došah*, 'Gerusalemme la Santa', o *le-herut Šiyyon*, 'per la libertà di Sion'.⁴ Nello stesso momento, gruppi autonomi non controllati dalle autorità tradizionali fomentavano il disordine, perseguitando i non Giudei e rifiutando di sottomettersi alle direttive di Gerusalemme. La repressione fu affidata da Nerone al generale Tito Flavio Vespasiano: benché venissero assegnate forze ingenti, essa però non fu veloce né facile. Dopo aver riunito nel Nord del paese, insieme al figlio Tito, ben tre legioni (la *v Macedonica*, la *x Fretensis*, la *xv Apollinaris*) cui si aggiunse un numero indefinito di truppe ausiliarie provenienti della Mesopotamia, della Commagene e dall'Arabia, per un totale di circa 60.000 uomini, Vespasiano iniziò la sua campagna dalla Galilea, che poté dirsi sedata, fra incendi e distruzioni, soltanto nel gennaio del 68, insieme a gran parte della fascia costiera e alla valle del Giordano. Nella prima fase degli scontri, a Iotapata, fu fatto prigioniero Yosef ben Mattiah, il futuro scrittore e storico Flavio Giuseppe; il quale, a suo dire in grado d'interpretare i sogni, avrebbe mutato il proprio destino predicendo a Vespasiano e a Tito il futuro imperiale della casata.⁵

Nel frattempo Gerusalemme era in preda al disordine, a causa della compresenza di gruppi armati afferenti a tre principali fazioni: gli uomini legati al Tempio e al partito sadduceo, i seguaci del capo galileo Yoḥanan (Giovanni) di Giscala e i zeloti di Ele'azar ben Šim'on. Si aggiunse in seguito un quarto gruppo, guidato da Šim'on bar Giora, il quale non diversamente da Ele'azar ben Šim'on aspirava a un ruolo di re-messia. Come spesso accade, i moderati furono ben presto messi da parte e, in seguito, molti di essi furono eliminati (sebbene riconosciuti patrioti, come Yosef ben Gurion) con l'accusa di disfattismo

4. Le iscrizioni presenti su tali monete, emesse per soli tre anni e significativamente chiamate *šeqel Yišra'el*, 'siclo d'Israele', furono incise nell'antica scrittura detta paleoebraica, risalente al periodo preesilico e poi caduta in disuso, ma già ripresa con intento nazionalistico nel periodo asmoneo sulle monete di Giovanni Ircano I (135-104), Alessandro Ianneo (103-76), Giuda Aristobulo (104-103) e Mattia Antigono (40-37), tradizione poi rimossa nell'intero periodo del regno di Erode.

5. La stessa premonizione è attribuita dalla tradizione rabbinica all'ex scriba Yoḥanan ben Zakkai, il quale sin dall'inizio della rivolta avrebbe sostenuto l'inutilità di ogni opposizione armata contro i Romani: posizione molto simile a quella di Giuseppe. Secondo la leggenda, ben Zakkai, minacciato dai zeloti, raggiunse il campo di Vespasiano con uno stratagemma e gli annunciò che sarebbe diventato imperatore. Quando la predizione divenne realtà, Vespasiano avrebbe mantenuto la promessa di fargli fondare la scuola rabbinica di Yavneh/Iamnia, che effettivamente divenne la più importante della provincia e avrebbe assunto le funzioni del sinedrio, già centralizzate a Gerusalemme.

o di cospirazione. Al principio di giugno del 68, mentre Vespasiano si apprestava a marciare verso Gerusalemme, la notizia della morte di Nerone e i torbidi che seguirono nella capitale convinsero il generale ad accantonare temporaneamente la campagna giudaica, anche per intervenire direttamente nella guerra civile apertasi dopo l'assassinio di Galba. Quando in dicembre Vespasiano riuscì a farsi proclamare imperatore, lasciando Tito al comando in Giudea, i mesi di sospensione delle ostilità avevano infuso negli Ebrei una speranza di vittoria, fors'anche alimentata da aspettative messianiche diffuse dopo l'apparizione di una cometa (il simbolismo della stella, come anche si vedrà in seguito, è direttamente collegato alla figura del Messia) e dalle voci sui vari presagi negativi che, nel medesimo periodo, si erano registrati a Roma (Cassio Dione, LXV 8 1). In tale contesto, ulteriore sconcerto fu alimentato dalla circolazione, attestata anche dalle fonti romane, di un'« ambigua profezia » (così secondo Giuseppe, *Guerra giudaica*, VI 312-13) secondo cui un Giudeo, o in altra interpretazione un reduce dalla Giudea, avrebbe « dominato sull'ecumene ». In ogni caso, nell'aprile del 70 Tito, al quale fu assegnata anche un'altra legione, mise Gerusalemme sotto assedio: la città si ritrovò presidiata all'esterno dalla moltitudine dei soldati romani, mentre all'interno era sempre più lacerata fra le contese dei partiti rivali nonché, malgrado l'assenza dei residenti, sovrappopolata a causa dei pellegrini giunti, come sempre in massa, per il pellegrinaggio pasquale.

La presa della città è stata dettagliatamente descritta da Flavio Giuseppe e le sue ultime fasi furono particolarmente drammatiche. Ogni albero intorno a Gerusalemme, nel raggio di chilometri, fu abbattuto per costruire palizzate e terrapieni intorno all'abitato, che finì per trovarsi in mezzo a una landa desolata. E poiché gli assediati, costretti dall'incipiente scarsità di cibo, quando cercavano di fuggire erano subito catturati e crocifissi, gli Ebrei rimasero in trappola, senza alimenti e nella disperazione, in preda ai soprusi delle bande di rivoltosi:

e poiché non si trovava più grano, quelli entravano nelle case per cercarlo, e se lo trovavano ne battevano gli occupanti per aver negato di averlo; e se non lo trovavano li torturavano per averlo nascosto troppo bene. Giudicavano dall'aspetto se quegli sventurati avessero o non avessero cibo: chi aveva un'aria sana era sospettato di avere delle riserve, mentre non si soffermavano su quelli sofferenti, giudicando inutile uccidere chi fra poco sarebbe morto di stenti (Giuseppe, *Guerra giudaica*, V 425-26).

Leggendo le fonti, soprattutto le *Storie* di Tacito e la *Guerra giudaica* di Giuseppe, si percepisce chiaramente che gli Ebrei persero la loro battaglia perché

combattono non soltanto contro i Romani, ma principalmente contro se stessi; ma anche che fu possibile, malgrado tutto, un proseguimento a oltranza della resistenza, grazie al sostegno di un'ideologia fondata, in ultima analisi, principalmente su presupposti d'ispirazione visionaria e religiosa. A metà luglio, i sacrifici nel Tempio furono interrotti; dopo una serie di azioni militari, per lo più confuse, la fortezza Antonia cadde nelle mani dei Romani e, dopo pochi giorni, Gerusalemme fu votata alla distruzione o alle fiamme. Così fu anche per il Tempio, al cui riguardo Giuseppe assolve, però, Tito da ogni responsabilità. Al principio di settembre, della Città Santa era rimasto ben poco e grande fu il rimpianto, soprattutto, per il Tempio perduto:

e per quanto si possa profondamente rimpiangere l'edificio che per struttura, grandiosità e magnificenza di ogni sua parte, e per la fama dei suoi luoghi santi, era più straordinario di tutti quelli che abbiamo visto o sentito parlare, grande conforto potrebbe comunque giungere considerando che, come gli esseri viventi, anche gli edifici e i luoghi non possono sottrarsi al fato [...]. Ma né l'antichità, né l'ingente ricchezza, né la sua gente dispersa nel mondo, né la gran fama dei suoi riti poterono evitarle la rovina: in tal modo finì l'assedio di Gerusalemme (Giuseppe, *Guerra giudaica*, vi 267 442).

La fine di Gerusalemme, sul cui suolo restò a dimorare la *legio x Fretensis*, comportò la fine della guerra per i Romani; quanto ai Giudei, si ritiene che furono sterminati per un quarto, ma questo non significò la fine della rivolta per tutti. Presto espugnatte anche le fortezze di *Herodion* e Macherunte, ancora occupate dai ribelli, la fortezza di Masada, ultimo baluardo della resistenza, restò nelle mani dei zeloti, guidati allora da Ele'azar ben Ya'ir. Fu presa solo nell'aprile del 73 mentre vi erano ospitati non solo i ribelli, ma anche i loro familiari: circa mille persone, con donne e bambini. La caduta della fortezza, ignorata dalle fonti rabbiniche (come del resto pressoché l'intera epopea della prima rivolta) è nondimeno fra le pagine più intense della storia giudaica. Come riferito da Flavio Giuseppe, e in gran parte poi confermato dagli scavi del sito, i ribelli preferirono togliersi l'un l'altro la vita piuttosto che cadere nelle mani degli avversari. Triste fu dunque lo spettacolo che si pose innanzi ai soldati della *Fretensis* scesi dalle rampe d'assedio ed entrati nel palazzo di Erode:

e quando furono innanzi alla quantità dei cadaveri, ciò che provarono non fu l'esultanza del nemico, ma ammirazione per la nobiltà dell'azione e per il disprezzo della morte che una simile moltitudine aveva messo in atto (Giuseppe, *Guerra giudaica*, vii 406).

E forse ancora più del Tempio distrutto dai Romani, è Masada ad aver inciso più profondamente nella coscienza collettiva della società israeliana contem-

poranea, quale simbolo della nazione e della libertà a lungo perduta: venerando luogo della memoria, questa impervia altura nel deserto attira tuttora l'unico possibile pellegrinaggio laico in Terra d'Israele.⁶

La caduta di Masada rappresentò, per l'impero, la chiusura dei conti con la Giudea. Nello stesso anno, temendo la sussistenza di ulteriori simboli del nazionalismo ebraico, Vespasiano fece chiudere anche il tempio di Leontopoli, nel Basso Egitto, eretto verso la metà del II secolo a.C. da un sacerdote di Gerusalemme chiamato Onia in contrasto con il seleucide Antioco IV. Già tre anni prima, tuttavia, agli occhi di Roma la questione principale, ossia la ribellione della Giudea, era stata sigillata con il trionfo celebrato dai Flavi nella capitale. La cerimonia si svolse con un imponente corteo, l'esposizione dei prigionieri e dei tesori del Tempio, e l'esecuzione di Šim'on bar Giora. La particolare cura del trionfo giudaico mirava a risarcire la perdita di prestigio maturata negli anni impiegati per avere ragione della piccola nazione dei Giudei. Un viaggiatore del IX secolo, nel suo resoconto di viaggio noto ai moderni come l'*Itinerarium Einsiedlense*, trascrisse l'iscrizione dell'arco trionfale eretto presso il Circo Massimo e oggi scomparso. Il testo ricordava come Tito « sottomise il popolo giudaico e distrusse la città di Gerusalemme, ciò che prima di lui né condottieri, né re, né altri popoli erano riusciti o avevano provato a fare » (*Corpus Inscriptionum Latinarum*, VI 944): un enunciato propagandistico che ometteva i vari precedenti.

Il risentimento nei confronti di Roma da parte delle masse ebraiche, sparse ormai in tutto il Mediterraneo, si accrebbe con la circolazione delle monete emesse da Vespasiano nel 71, che portavano la legenda *Iudaea capta* e un'allegoria della Giudea in lacrime presso una palma, uno dei simboli nazionali, accanto alle armi dei vinti. Ancor più odiosa fu l'istituzione di una tassa specifica, il *fiscus Iudaicus*, con cui il tradizionale contributo annuale di mezzo siclo, di valore ormai quasi simbolico, erogato da ogni Ebreo maggiorenne per il mantenimento del Tempio di Gerusalemme, era convertito a beneficio del tempio urbano di Giove Capitolino, che andava restaurato dopo i danni subiti nella recente guerra civile. La riscossione di tale tassa, il cui responsabile era un *procurator ad capitularia Iudaeorum*, si rivelò per i Romani talmente redditizia da essere protratta ben oltre i lavori per il restauro del *Capitolium* e fu in seguito resa ancora più intollerabile dall'abuso, attuato sotto Domiziano e denunciato dalle stessi fonti roma-

6. Vd. M. HADAS-LEBEL, *Masada. Una storia e un simbolo*, Genova, ECIG, 1995 (ed. or. Paris, Albin Michel, 1995).

ne, con cui il tributo fu esatto non solo dai maschi adulti, ma anche da donne, anziani e bambini, e persino dai simpatizzanti per il giudaismo. Le emissioni monetarie di Nerva con l'iscrizione *Fisci Iudaici calumnia sublata* sono state interpretate in vario modo (specialmente per il significato di *calumnia*, da taluni riferito alle delazioni a carico dei giudaizzanti) ma, in ogni caso, attestano che successivamente, almeno in parte, un provvedimento iniquo fu abrogato.

La Giudea stentò a lungo a riprendersi dopo le imprese dei legionari di Tito; e mentre l'ebraismo trovava gradualmente modo di riaggregarsi e riorganizzarsi in Galilea, ogni tipo di ideologia antiromana, di natura religiosa o politica, fu lasciato a sedimentare e ad accrescersi in attesa di un'altra occasione, che tuttavia non si sarebbe presentata che più di sessant'anni dopo. Nel frattempo, in circostanze inattese, una nuova rivolta ebraica dilagò nella diaspora sotto il principato di Traiano (98-117).

Fra la primavera del 116 e il 117, una catena di eventi infiammò le comunità giudaiche della Libia, dell'Egitto, di Cipro e della Mesopotamia, manifestando in vario modo avversità all'ellenismo e all'impero di Roma, in quegli anni al culmine della sua estensione geografica grazie alle recenti conquiste in Oriente. Della rivolta non sono ben note le cause, né le prime fasi, né la periodizzazione precisa: è incerto, fra l'altro, se la Mesopotamia si sia ribellata contemporaneamente alla Cirenaica o solo in seguito. Ma certo non era la prima occasione in cui, in tali territori, gli Ebrei si sollevarono contro i Romani: più di quarant'anni prima, ossia non molto dopo la conquista di Gerusalemme, numerosi fuggitivi dalla Giudea, fra cui molti ribelli, riuscirono infatti a trasferirsi in Egitto e in Libia, stabilendosi per lo più in Alessandria e a Cirene, ove tentarono di attuare una sollevazione. Il risultato fu tuttavia lontano da quello sperato: in entrambe le città, infatti, fu la stessa popolazione giudaica a denunciare i tentativi di sommossa e a far imprigionare i correligionari. Nondimeno, un seme era stato piantato e, nei decenni successivi, sarebbe cresciuto sul malcontento delle masse e sviluppandosi a livello più alto anche grazie alla circolazione di una produzione letteraria in cui, sull'antico motivo o pretesto della *apokálypsis* ('rivelazione'), si annunciava in prospettiva escatologica l'ineluttabile fine di Roma e del suo impero. L'accumulo di profezie e di annunci messianici si verificò non solo negli ambienti giudaici, ma anche fra le popolazioni di fede tradizionale o cristiana di tutte le province orientali dell'impero; si vedano, al riguardo, apocrifi quali il *iv Esdra*, l'*Apocalisse siriana di Barukh* e alcune sezioni degli *Oracoli sibillini*, nonché la circolazione "trasversale" del *Libro di Elchasai*, senza dubbio redatto in età traiana.

Puntualmente, all'exasperarsi degli annosi e irrisolti conflitti interni di natura economica, sociale e religiosa, presso le medesime comunità sorse infine violentemente la protesta: forse sollecitata dalla notizia del violento terremoto che, nel dicembre del 115, provocò danni ingenti dalla Siria alla Grecia (anche l'imperatore venne ferito quando si trovava ad Antiochia) e che, probabilmente, fu letto come annuncio dell'incrinarsi dell'impero. Nella primavera successiva i primi disordini scoppiarono in Egitto, mentre a Cirene un certo Lukuas o Andrea, che in seguito avrebbe assunto atteggiamenti regali o messianici, attaccò insieme ad altri Giudei numerosi edifici pubblici e i templi di varie divinità pagane. Secondo le fonti romane, particolarmente Cassio Dione (LXVIII 32), i ribelli si macchiarono di violenze efferate; testimonianze di speciale importanza, specialmente per quanto riguarda la cronologia degli eventi, sono però ottenibili anche da vari *óstraka* e papiri (si veda per es. *Corpus Papyrorum Judaicarum*, 157 e 435 con 158). In Egitto, gli Ebrei distrussero sacelli e monumenti greci e romani, fra cui, forse non a caso, anche la tomba di Pompeo, che nel 66 aveva osato profanare il Tempio di Gerusalemme (poi saccheggiato da Crasso, al tempo della campagna contro i Parti). I Greci di Alessandria riuscirono a impedire che gli Ebrei occupassero la città, ma la rivolta continuò con successo nelle aree rurali. A Cipro i ribelli, capeggiati da un certo Artemione, avrebbero ucciso 240.000 persone (cifra inverosimile, in Cassio Dione, LXVIII 32) e distrutto Salamina: contro di essi fu inviata la *legio VII Claudia*, che li debellò e li cacciò dall'isola, con il divieto assoluto di farvi ritorno.

In Egitto la situazione fu invece sedata con l'invio di truppe piú ingenti: vi operarono probabilmente la *III Cyrenaica* e la *XXII Deiotariana*, insieme alla *cohors I Augusta praetoria Lusitanorum equitata* e forse la *cohors I Flavia Cilicum equitata*. Il generale Quinto Marcio Turbone repressé la rivolta egiziana nel sangue e ne disperse i responsabili. La popolazione ebraica subí un'ampia confisca di beni, che ne debilitò profondamente le economie e la condizione sociale.

Traiano incaricò il comandante berbero Lusius Quietus di annientare ogni traccia di rivolta in Mesopotamia, dove si tentò d'imporre una maldestra romanizzazione. Come conseguenza dell'operato di Quietus, per i suoi successi nominato console e nondimeno subito inviato quale governatore della Giudea, non si ebbe, tuttavia, che un aumento dell'animosità verso i Romani e l'ellenismo: la « guerra di Quietus », piú volte ricordata nei testi rabbinici, avrebbe avuto un sanguinoso epilogo anche in Palestina, ove le stesse fonti hanno registrato varie forme di reazione culturale, fra cui il veto posto negli ambienti religiosi all'insegnamento del greco:

durante la guerra di Vespasiano (i saggi) proibirono le ghirlande per gli sposi e il tamburello; durante la guerra di Quietus proibirono le ghirlande per le spose e che un uomo insegnasse il greco a suo figlio (Mišnah, *Soṭah* 9.14).

Benché non risulti che la Giudea sia rimasta profondamente coinvolta nella ribellione del 116-17, l'ultima sollevazione antiromana ebbe luogo proprio in tale regione, all'indomani della visita dell'imperatore Adriano nel 130. Infatti fu stabilito che Gerusalemme, dove ancora evidenti erano i segni delle distruzioni del 70, dovesse essere riedificata come città romana da rinominarsi *Aelia Capitolina* e che al posto del Tempio si dovesse erigere il *Capitolium*, il tempio del culto di Giove, Giunone e Minerva che normalmente costituiva il centro religioso delle colonie romane. La prospettiva di nuova profanazione della Città Santa provocò reazioni estreme: quando, poco dopo, Adriano vietò la circoncisione, perché equiparata all'evirazione praticata dagli adepti di certi culti orientali, anche tale provvedimento fu considerato un attacco specificamente antiebraico.

Al principio del 132, sotto il procuratore Quinto Tineio Rufo, la rivolta si raccolse intorno alla figura di un nuovo capo carismatico, Šim'on bar Kosivah, poi detto bar Kokhvah. Una parte della corrispondenza che egli intrattenne con alcuni dei suoi sottoposti dislocati in vari rifugi intorno al Mar Morto è stata colà rinvenuta: un'eccezionale integrazione documentaria a quanto già noto dalle numerose fonti romane, giudaiche, cristiane, che hanno descritto le imprese, non sempre limpide, del personaggio. Il contenuto delle missive, generalmente comunicazioni assai brevi e in alcune delle quali il comandante appare accompagnato dal titolo *našī' al Yisra'el* ('capo', o meglio 'principe di Israele'), non è mai di strategia o di politica, ma piuttosto testimonia, soprattutto nei messaggi di datazione più tarda, la tensione e le difficoltà spicciole che gli esponenti della rivolta dovevano fronteggiare; come ad esempio, in una circostanza prefestiva, la ricerca delle "quattro specie" di vegetali necessarie per la celebrazione della Festa delle Capanne:

Šim'on a Yehudah bar Menašeh a Qiryat 'Arabayah. Ti ho inviato due asini, affinché tu possa inviare con essi due uomini presso Yehonathan bar Be'ayan e Masabalah affinché essi preparino e mandino al campo, da te, rami di palma e cedri. E tu, da lí, manda qualcun altro che porti rami di mirto e di salice; verificateli e inviateli al campo, ché la sua popolazione è numerosa. Pace (*Papyri Yadin*, 57, in aramaico).

Molti studiosi non credono che il capo dell'ultima rivolta giudaica fosse realmente interessato alle questioni celebrative o spirituali; è questo, tuttavia, forse un retaggio della *damnatio memoriae* che per molti secoli ne ha accompagnato

to la figura. In effetti, le monete battute nei tre anni della ribellione esaltano gli elementi nazionali attraverso una simbologia di tipo religioso: e questo non solo nell'iconografia, ove fra l'altro si ha una raffigurazione del Tempio, di alcuni degli strumenti musicali usati dai leviti e anche delle "quattro specie" richiamate nella lettera appena citata, ma anche nel testo, ove all'espressione « per la libertà di Gerusalemme », già usata nei conî della prima rivolta, è unito esplicitamente sul *recto* il nome « Šim'on ». Il titolo *našî'*, presente nella corrispondenza, aveva inoltre un'implicita connotazione messianica, ricollegata come sempre alla regalità.⁷ Se dunque bar Kosivah fu, come taluni vogliono, un miscredente, non fu certo questa l'immagine che volle dare di sé. Fu indubbiamente un capo duro e inflessibile (si è tramandato, fra molti aneddoti certamente leggendari, che pretendesse dai suoi uomini, in segno di fedeltà, persino l'amputazione di un dito) e certo si macchiò di misfatti contro il suo stesso popolo: le fonti rabbiniche riferiscono, fra l'altro, come avrebbe ucciso a calci il vecchio Rabbi Ele'azar di Modin, a lui ostile e quindi accusato di parteggiare per i Romani (Midrash Rabbah, *Lamentazioni*, II 2 4).

Su tali premesse, non sorprende che le medesime fonti descrivano bar Kosivah e la rivolta da lui guidata in termini aspramente negativi e che il suo nome, la cui forma esatta è stata rivelata solo dalle lettere, si trovi sistematicamente alterato in « bar Kozva » o « bar Kozivah », 'figlio della menzogna'. L'appellativo aramaico di « bar Kokhvah », 'figlio della stella', con cui probabilmente bar Kosivah era già popolare fra i suoi compagni ed è ancor oggi generalmente ricordato, è probabilmente richiamato anche dalla stella sulla facciata del Tempio raffigurata nelle sue monete. Ma, a quanto sembra, tale esaltazione positiva trovò ben pochi sostenitori fra i dottori, con l'eccezione del celebre Rabbi 'Aqiva, il quale avrebbe indicato esplicitamente nel capo ribelle la figura messianica prefigurata nell'antica profezia di Balaam, di cui in un passo del Talmud si delinea l'incertezza dell'applicazione:

Lo vedo, ma non ora; l'osservo, ma non da vicino:
giunge una stella da Giacobbe, sorge uno scettro da Israele.
Colpirà Moab duramente e abatterà tutti i figli di Seth (*Numeri*, xxiv 17).

R. Šim'on ben Yoḥai disse: « Il mio maestro 'Aqiva interpretava "giunge una stella [ebr.

7. Dall'interpretazione corrente di *Ezechiele*, xxxvii 24-25: « e il mio servo David sarà re [ebr. *melek*] su di essi e vi sarà un unico pastore per tutti [...] e abiteranno nel paese che io diedi al mio servo, a Giacobbe, dove abitarono i vostri padri [...], e il mio servo Davide sarà loro principe [ebr. *našî'*] per sempre ».

kokvah] da Giacobbe” come “Kozivah esce da Giacobbe”. Quando R. Aqiva vide bar Kozivah disse: “Questo è il re messia!”. R. Yoḥanan ben Torta gli rispose: “Aqiva, l'erba crescerà sulle tue guance e il figlio di David non sarà ancora giunto!” » (Talmud Palestinese, *Ta'anith*, iv 5).

Dopo una prima incertezza, la reazione del procuratore Tineio Rufo fu molto dura e migliaia di persone furono uccise o ridotte in schiavitù. Benché probabilmente i ribelli non siano mai riusciti ad avere il controllo di Gerusalemme, o almeno non a lungo, essi ottennero ampio seguito all'interno del paese, ove guadagnarono altri consensi assegnando ai contadini proprietà imperiali e poterono agire, spesso con successo, nelle aree più impervie del Deserto di Giuda e presso la sponda occidentale del Mar Morto con la tecnica della guerriglia che, come si era più volte rivelato in passato, era la più efficace contro le armate romane. Queste, infatti, si mostrarono ancora una volta impreparate a fronteggiare le azioni di piccoli gruppi armati in un territorio irto di luoghi impervi e soprattutto pieno di nascondigli, su cui i legionari si ritrovarono, per di più, anche senza approvvigionamenti regolari. La situazione mutò quando, nell'inverno del 133/34, fu inviato nel paese il migliore dei generali imperiali, l'ex governatore di Britannia Sesto Giulio Severo, al cui comando furono assegnate in totale quattro legioni, coadiuvate da varie unità di ausiliari. Un eccezionale spiegamento di forze, malgrado le contenute dimensioni dell'area da controllare e la modesta entità degli avversari, di cui tuttavia i Romani poterono progressivamente avere ragione solo mutando strategia:

considerando il loro numero e il loro fanatismo, Severo non si avventurò ad attaccare gli avversari all'aperto e in un sol luogo; ma intercettandoli a piccoli gruppi, grazie al numero dei suoi soldati e sottoufficiali, quindi privandoli di cibo e isolandoli, egli riuscì, seppure lentamente, a sfinirli e a sterminarli. Pochi, infatti, sopravvissero: 50 dei loro principali avamposti e 985 dei loro principali villaggi furono rasi al suolo; 580.000 uomini furono uccisi fra scontri e battaglie, e il numero di quanti morirono per carestia, malattia e fuoco, non si può stabilire. La Giudea restò dunque quasi deserta (Cassio Dione, LXIX 13 3-14 1).

La guerra contro bar Kokhvah, benché vittoriosa, per i Romani rappresentò una sconfitta morale di cui nelle fonti si possono trovare ammissioni o tracce eloquenti. La sproporzione delle forze in campo, fra cui probabilmente lo stesso imperatore e la sua guardia, e la fama delle atrocità commesse da entrambe le parti, ma soprattutto dai legionari, rimasero a lungo impresse nella memoria e nei resoconti degli scrittori romani, cristiani ed ebrei. Non sono

pochi i passi della letteratura rabbinica in cui si enumerano, con cruda precisione, le efferatezze compiute nel corso delle azioni militari o delle rappresaglie romane, specialmente nell'inverno del 135/36, in occasione della presa di Betar, roccaforte dei ribelli non lontano da Gerusalemme, dove anche il capo della rivolta, che tutte le fonti cristiane ricorderanno come spietato persecutore del cristianesimo, trovò la sua fine. Fiumi di sangue, corpi insepolti, eccidi d'interesse famiglie e stragi di fanciulli costituiscono i temi piú comuni nelle tradizioni rabbiniche, talora espresse in forma iperbolica, fra le quali si è riservato spazio speciale al ricordo dei « dieci martiri », maestri di fama torturati e uccisi, fra cui il già menzionato Rabbi 'Aqiva. In numerose località del Deserto di Giuda, scenario della rivolta, gli archeologi hanno rinvenuto e continuano a rinvenire le testimonianze piú diverse sulla vita dei rifugiati nei loro diversi nascondigli rupestri: dove i Romani, non riuscendo a entrare, generalmente soffocavano gli occupanti appiccando un fuoco all'ingresso. È questo il caso della "Grotta degli orrori" di Naḥal Hever, nonché della vicina "Grotta delle Lettere", dove fra l'altro è stato rinvenuto il principale involto con le epistole di bar Kokhvah e l'archivio privato di una rifugiata, Babatha, che probabilmente qui trovò la morte.⁸ Numerose tradizioni riguardanti l'esecuzione di civili nella città di Lod/Lydda sono state purtroppo trasmesse in maniera confusa. In tale città una specie di ribellione fiscale sarebbe stata avanzata dai due fratelli Pappos e Iulianos, che secondo altre fonti avrebbero dedicato i proventi della loro attività di prestatori alla ricostruzione di Gerusalemme e al ritorno degli Ebrei nella madrepatria. I « martiri di Lydda » sono ricordati in numerosi passi talmudici.

Dopo aver sedato gli ultimi disordini in Galilea, Adriano fece in modo che nella regione non potesse piú verificarsi alcuna guerra del genere e, all'uopo, fu presa ogni misura per annullare o isolare l'identità ebraica del paese, il cui nome fu cambiato da Giudea in *Palaestina* (recuperato, con sottile contrappasso antiquario, dal nome dei *Peleşet*-Filistei) e, come previsto, Gerusalemme divenne *Aelia Capitolina*, ripopolata di coloni, ove i Giudei non ebbero il permesso di accedere. Gli eccidi e la riduzione in schiavitù di un numero indefinito, ma senza dubbio ragguardevole, di prigionieri, fecero il resto: quella terra sarebbe rimasta a lungo pressoché spopolata.

8. Vd. T. GNOLI, in questo volume, pp. 131-64, alle pp. 156 sgg.

3. L'ETÀ DEL PATRIARCATO

La scomparsa di Adriano e l'atteggiamento meno sfavorevole nei confronti degli Ebrei da parte di Antonino Pio (che, fra l'altro, abrogò il divieto di circoncisione) segnarono per la Giudea l'inizio di una lenta ripresa, anche se la stagione delle rivolte era definitivamente conclusa. Gerusalemme restò una città senza Ebrei, ove era possibile recarsi in pellegrinaggio al nono giorno del mese di Av del calendario ebraico, data memoriale delle distruzioni del Tempio. Il paesaggio della Palestina fu, gradualmente, di nuovo attraversato solo da mercanti e legionari. Pretese e visioni messianiche, se vi furono, a lungo non vennero più ascoltate.

Tale scenario depresso proprio della Giudea, dove la popolazione ebraica rimasta era assai scarsa, all'indomani del 70 trovò compensazione nella già negletta Galilea: qui, con l'eccezione di alcuni gruppi rifugiatisi in Mesopotamia, in seguito al trasferimento della scuola di Yavneh dapprima a Beth She'arim, poi a Sepphoris e infine a Tiberiade, maestri e studenti desiderosi di non disperdere i resti di una secolare tradizione iniziarono a concentrarsi e nelle locali aule di studio e di preghiera continuarono ad affluire per generazioni. Sep-pure annientato nelle sue espressioni politiche e statali, l'ebraismo trovò così modo di non scomparire a sua volta, sopravvivendo malgrado l'assenza di uno stato (rimpiazzato dalla struttura dell'impero, sebbene alcuni ancora sperassero in un nuovo regno futuro) e del Tempio: questo trovò sostituzione nel consolidamento di un nuovo approccio alla vita religiosa, del tutto diverso da quello che gli Ebrei avevano conosciuto prima della costruzione del Tempio.

La distruzione del santuario di Gerusalemme comportò per gli Ebrei molte più conseguenze di quante ne potesse portare la distruzione di qualunque altro tempio, anche il più antico e venerato, per un'altra nazione straniera. Venne meno il cuore della vita religiosa della nazione, un simbolo che certo non tutti accettavano senza riserve, ma da chiunque riverito e considerato intangibile. Vennero inoltre a mancare l'importanza della classe sacerdotale e il ruolo del santuario come centro di controllo del culto e del suo principale veicolo, le Scritture.

La funzione del testo biblico divenne centrale nella nuova liturgia, basata non più sul sacrificio, ma sulla lettura e sulla spiegazione della Torah nelle sinagoghe, la cui funzione all'interno delle comunità ebraiche divenne essenziale. I ritrovamenti nei dintorni del Mar Morto, da Qumran a Masada, hanno mostrato che nei circa settant'anni intercorsi fra l'inizio della prima guerra giudaica e la rivolta di bar Kokhvah ci si adoperò notevolmente per la fissazione

del testo della Bibbia: nei materiali qumranici (non piú recenti del 66/67 circa) risultano ancora piú forme redazionali che invece nei contesti archeologici sigillati al tempo dell'ultima rivolta appaiono già standardizzate nel testo consonantico.⁹

La necessità di fissare il testo della Bibbia passò attraverso varie soluzioni per garantirne conservazione e trasmissione. Secondo alcune fonti, per un certo periodo avrebbe avuto un ruolo non secondario la pratica di ripetere, memorizzare e trasmettere oralmente il testo al piú alto numero possibile di allievi da parte dei maestri. Per questa ragione, essi furono chiamati anche *tannaiti*, dall'ebraico *tanna'im*, 'ripetitori'. Tale pratica non avrebbe però riguardato solo il testo della Torah, dei Profeti, e di almeno parte degli Agiografi, ma anche la massa di tradizioni relative a ogni aspetto della prassi civile, religiosa e sociale dell'ebraismo a rischio di obliterazione con la fine del Tempio (che non si poteva supporre essere definitiva) nonché con la dispersione della classe sacerdotale e degli scribi. Questa notevole spinta preservatrice, specialmente dopo la guerra del 132/36, comportò ovviamente un ripiegamento o diminuzione della varietà di espressioni del pensiero religioso ebraico. Sino ad allora, malgrado la presenza delle gerarchie sacerdotali, esso si era generalmente sviluppato in un clima di libertà, ma ora tese verso posizioni vieppiú conservatrici, a vantaggio di quegli strati della popolazione e delle élites culturali che maggiormente avevano coltivato lo studio e l'interpretazione della Legge, ossia i farisei. E mentre gli esseni scomparivano dalla scena, i sadducei s'integrarono rapidamente nel nuovo sistema religioso, dal quale furono esclusi tutti gli altri gruppi, fra cui i Giudeo-cristiani, di cui fu sancita l'appartenenza ai *minim*, gli eretici.¹⁰

9. In cui cioè, salvo ininfluenti varianti ortografiche di scrittura piena o difettiva, si ha sostanzialmente (almeno limitatamente ai frammenti biblici del periodo di bar Kokhvah sinora attestati) lo stesso testo ebraico trasmesso dai masoreti e preservato nei codici piú antichi completi (alto-medievali) della Bibbia. La tesi sostenuta da Heinrich Graetz (H. GRAETZ, *Kohelet oder der Salomonische Prediger*, Leipzig, Winter, 1871, pp. 155-56) secondo cui nel 90 si sarebbe tenuto a Yavneh un "sinodo" nel corso del quale sarebbe stato, fra l'altro, definito il canone della Bibbia ebraica, è ancora ampiamente accettata, benché le sue basi documentarie (per lo piú indicazioni indirette) siano leggibili anche in maniera assai differente.

10. Il termine *minim* (sing. *min*) che nelle fonti appare adoperato nella maggioranza dei casi per indicare i Cristiani o i Giudeo-cristiani, è tuttavia impiegato sovente anche per designare non solo gli eretici in genere (come, per es., già da tempo erano considerati i Samaritani), ma anche i pagani. Sembra, in ogni caso, che la cosiddetta *birkat ha-minim*, la 'benedizione dei minim' (in realtà una maledizione) attribuita a Šemu'el ha-Qathan e inclusa nella liturgia ebraica forse sin dalla fine del I secolo, sia stata sempre indirizzata ai Cristiani.

Dopo che i maestri e i centri di studio della Giudea si furono riaggregati in Galilea, il “sinedrio” che secondo la tradizione si era formato a Yavneh acquisì una crescente autorità, al punto che gli Antonini riconobbero al suo presidente il titolo di prefetto e, quindi, di patriarca, in ebraico reso con il termine, già incontrato, di *našî’*. Primo patriarca fu un Gamaliel che lo stato della documentazione non consente di identificare con certezza con Rabbi Gamaliel I – anche noto come il maestro di Paolo in *Atti*, xxii 3 – o, piú probabilmente, con suo nipote Gamaliel II – il quale effettivamente si avvicinò a Yoḥanan ben Zakkai come guida della scuola di Yavneh. In ogni caso, il prestigio connesso a tale carica, cui si sarebbe poi attribuita un’ascendenza davidica quasi per legittimarne la parvenza di regalità, fece sí che nel giro di poco tempo la prominenza del patriarca venisse a scontrarsi con la collegialità del sinedrio e, pertanto, con l’autorità di quest’ultimo, dando luogo a varie controversie, già note sotto Gamaliel II: fu particolarmente aspra quella riguardante la facoltà d’impartire la *semikah*, l’ordinazione rabbinica. Fu tuttavia sotto la guida del patriarcato che, fra la fine del II e il principio del III secolo, il vasto *corpus* della tradizione orale accumulato dai tannaiti fu posto infine per iscritto: il che avvenne grazie alla guida del patriarca Yehudah ha-našî’, che le fonti successive designarono come il « Rabbi » per antonomasia. L’importanza di tale realizzazione, il cui valore fu subito riconosciuto in tutta la Palestina e, dopo pochi decenni, anche nell’area babilonese, fu decisiva per lo sviluppo dell’ebraismo dei secoli a venire.

Tale raccolta, chiamata Mišnah (‘ripetizione’, ma anche ‘studio, ricapitolazione’), vide confluire tutto ciò che, a giudizio di Rabbi Yehudah e dei suoi collaboratori, costituiva patrimonio normativo dell’ebraismo come “legge orale”: un concetto che venne ad affiancarsi a quello di “legge scritta”, ossia la Torah e i suoi testi accessorî. Non sorprende che in seguito, nelle fonti cristiane, si trovi la Mišnah indicata come *deutérōsis*: una ‘seconda legge’ che si proponeva d’integrare e illuminare la prima, rimasta priva di quel supporto esegetico e interpretativo, a rischio di estinzione dopo la fine di Gerusalemme.

In questa fase iniziale, i rabbini non possedevano una visione unanime della stessa accezione del termine ‘Mišnah’, e gli studiosi moderni non arrivano a una definizione concorde. La Mišnah è stata vista ora come testo giuridico, ora come prontuario per l’uso scolastico, come raccolta di fonti o sotto varie altre angolazioni. Tutte queste caratteristiche e contenuti sono effettivamente presenti, ma non vi è ragione di dubitare che l’opera possa essere stata realizzata per la ragione con cui, storicamente, è poi stata effettivamente utilizzata. Co-

munque la Mišnah sia stata inizialmente intesa dai suoi redattori, non solo vi furono esposte le numerose norme relative a molti aspetti della vita religiosa ebraica che apparentemente, almeno sul momento, non trovavano applicazione (come, per es., i dettagli ritualistici connessi ai sacrifici nel Tempio, o le feste di pellegrinaggio); attraverso l'enumerazione di un'ampia casistica estratta da ogni genere di eventualità, vi furono anche poste le basi del diritto, delle complesse regole di purità e d'impurità rituale, sull'igiene, sull'alimentazione, sullo spazio sacro; insomma, sull'intera condotta (in ebraico, *halakāh*, 'via') dell'Ebreo in ogni aspetto della sua vita quotidiana.¹¹

La lingua parlata degli Ebrei era da tempo l'aramaico, mentre l'ebraico, al tempo dei tannaiti, non era molto diffuso o ben compreso al di fuori delle cerchie degli studiosi. Forse l'uso della lingua avita resisteva presso alcuni parlanti in speciali comunità o presso alcuni gruppi familiari, ma l'ebraico come lingua viva dell'intero popolo giudaico aveva cessato di esistere già molto tempo prima a vantaggio dell'aramaico e, non in misura irrilevante, del greco. Tuttavia, la Mišnah fu redatta interamente in ebraico, ma in una varietà alquanto differenziata dall'ebraico biblico e irta di locuzioni talmente concise da risultare, non di rado, di ardua comprensione (e ben presto, infatti, fu necessario un commento). Tale lingua di partenza, il cosiddetto « ebraico mišnico », rivela pienamente l'ambiente eterogeneo entro cui l'opera fu pensata e composta; il lessico incorpora infatti numerosi prestiti dall'aramaico, dal greco e, in misura minore, dal persiano e dal latino; fra i trattati sono però distinguibili periodi diversi della lingua, mostrando talora tratti abbastanza antichi come, per esempio, nelle sezioni relative all'area templare e ai rispettivi riti (si vedano i trattati *Tamid* e *Middoth*). Una sezione eccentrica rispetto ai contenuti generalmente halakhici del testo è costituita dal trattato noto come *Pirqe avot*, i 'Capitoli dei Padri'; ove, in una rapida cornice narrativa, si enuncia come la legge orale, non

11. Il testo della Mišnah si presenta formalmente diviso in sei 'ordini' tematici (*sedarim*), all'interno dei quali sono compresi sessantatré 'trattati' (*masseketot*). Gli ambiti dei *sedarim* comprendono, in linea generale, le questioni relative alla tassazione dei prodotti agricoli (primo ordine, *Zera'im*, 'sementi'), il modo di celebrare ogni festa (secondo ordine, *Mo'ed*, 'festività'), il diritto matrimoniale (terzo ordine, *Našim*, 'donne'), il diritto privato, le procedure e le pene (quarto ordine, *Neziqim*, 'danni'), il culto (quinto ordine, *Qodašim*, 'cose sacre'), le impurità (sesto ordine, *Toharot*, 'cose pure'). Ai tannaiti si attribuisce anche la redazione di un'altra compilazione simile alla Mišnah, ma più ampia, chiamata *Tosefta* ('aggiunta' in aramaico), oltre a numerose tradizioni non incluse, per ragioni diverse, nella Mišnah e nella *Tosefta*, per questo definite 'esterne' (*baraytot*) e confluite nella letteratura posteriore.

meno di quella scritta, sia stata trasmessa insieme alla rivelazione sul Sinai attraverso una catena ininterrotta direttamente ai maestri tannaiti:

Mosè ricevette la Torah dal Sinai e la trasmise a Giosuè; Giosuè agli anziani, e gli anziani ai profeti; i profeti la trasmisero ai membri della Grande Assemblea. Costoro dissero tre cose: « Siate lenti nel giudizio, formate molti discepoli e fate una siepe (intorno) alla Torah » (Mišnah, *Avoth*, 11).

Questa importante dichiarazione ha evidentemente lo scopo di conferire alla Mišnah la maggior autorevolezza possibile, attribuendo alla Torah orale uno status non diverso da quello della Torah scritta. Peraltro, il contenuto del trattato *Avoth* non è meno sorprendente di tale affermazione. Esso, infatti, non presenta alcun tipo di materiale normativo, bensì consiste in un'antologia di massime a carattere etico, deontologico e sapienziale (che secondo alcuni non sarebbero state assemblate prima della fine dell'VIII secolo, quando il trattato inizia a essere citato anche da altre fonti). In ogni caso, « costruire una siepe intorno alla Torah » è esattamente la direttiva su cui, nei primi secoli del giudaismo, i rabbini ricondussero la difesa e il perfezionamento della conoscenza tradizionale a una forma di vita religiosa irricognoscibile rispetto a quella del Primo e del Secondo Tempio; ma che, di fatto, è riuscita a veicolare l'identità ebraica sino ad oggi.

Dopo la direzione di Rabbi Yehudah, la carica di patriarca si affermò come ereditaria e, sempre sotto sorveglianza romana, ne fu progressivamente determinato il raggio d'azione e un corollario di privilegi, come la facoltà di esigere da tutti gli Ebrei, ormai principalmente residenti nella diaspora, un contributo fiscale (la cosiddetta *apostolê*), nonché l'onere di determinare e diffondere annualmente la complessa scansione del calendario liturgico, che tutte le comunità ebraiche erano tenute a osservare. L'attività del patriarcato e dei circoli di studiosi disseminati in vari centri della Galilea poté restare indisturbata sino al termine del periodo severiano (235): le condizioni generali del territorio non restarono tuttavia immuni dalla generale crisi del III secolo che, per almeno un cinquantennio, determinò una grave eclisse della sua stabilità economica e sociale.

Non è casuale che tale periodo, in cui la potenza di Roma dovette confrontarsi e in parte infrangersi contro la crescente presenza persiana, coincida con l'intensificarsi delle notizie sulla vita delle antiche comunità ebraiche sparse, e lì attive da secoli, sul territorio mesopotamico; area in cui si era già affermato da tempo, in un periodo che non si può precisare ma che si colloca general-

mente sotto il dominio dell'arsacide Vologese I (51-77), una figura assai simile a quella del patriarca palestinese, il *ro's ha-galut* o 'esilarca', il quale aveva non solo funzioni di amministrazione interna ma anche di rappresentanza delle comunità ebraiche d'Oriente innanzi alla corte.

In alcuni casi, queste comunità mediorientali erano costituite da numerosi membri. Ad esempio, quando i dinasti dell'Adiabene settentrionale si convertirono all'ebraismo verso la metà del I secolo, sembra che gran parte dei loro sudditi fosse già di fede giudaica: del resto, abbiamo notizie di comunità ebraiche nella vicina Armenia fin dai tempi di Tigrane il Grande.¹² Nel II secolo, alcune comunità dell'impero partico ospitarono esuli della repressione adrianea (fra questi, gli allievi dei martiri Yišma'el e 'Aqiva) e, viceversa, in un attivo periodo di scambi, alcuni dottori babilonesi lasciarono la madrepatria e diffusero in Palestina le tradizioni degli studiosi dell'area mesopotamica, particolarmente di quelli attivi nella città di Nehardea. Ai maestri babilonesi arrideva fama di speciale sapienza: il loro prestigio derivava, in effetti, anche dall'essere considerati eredi diretti della cultura diasporica del Primo Tempio. Fra coloro che maggiormente contribuirono alla rinascita degli studi in Galilea, si ricordano in particolare Nathan ha-Babli ('il Babilonese') e Rabbi Hiyah, il cui nipote Abba Arekhah (poi indicato quasi esclusivamente come Rav) nel 219 fece ritorno nella madrepatria e vi fondò una propria accademia nella città di Sura, da allora il secondo centro di studi rabbinici della regione.

Con l'avvento dei Sasanidi, in un clima di restaurazione tradizionale e di avversione all'ellenismo, si vide subito che la nuova dinastia non era, in linea di principio, favorevole alle minoranze, come quelle religiose (per esempio i Manichei) e, fra quelle di origine straniera, agli Ebrei.¹³ Pur fra vari episodi di oppressione (e talvolta di persecuzione) di cui vi è memoria anche nelle fonti talmudiche, significativa eccezione fu il dominio di Šābuhr I (241-272) sotto il quale furono attuate varie misure di tutela, persino a favore dei Manichei, e sotto la cui guida l'ebraismo babilonese affermò l'importante principio giuridico secondo cui « il diritto [vigente] è il diritto del paese [in cui si è] » (in ara-

12. Particolari memorie della conversione sono state preservate da Flavio Giuseppe (*Antichità Giudaiche*, xx 17 sgg.) a proposito della regina Elena di Adiabene e dei suoi figli Izate e Monobaz II, i quali contribuirono largamente anche ai restauri del tempio di Gerusalemme. Elena e Izate risiedettero per qualche tempo nella Città Santa, ove anche si fecero seppellire. Sull'Armenia vd. A. TOPCHYAN, *Jews in Ancient Armenia (1st Century BCE-5th Century CE)*, in « Le Muséon », a. cxx 2007, pp. 435-76.

13. Cfr. il saggio di C. CERETI, in questo volume, pp. 223-62, alle pp. 250-51.

maico: *dinā de-malkūtā dinā*).¹⁴ Nella relativa prosperità di tale periodo si consolidò il ruolo delle accademie, fra le quali sarebbe stato redatto, in seguito, il Talmud Babilonese. Quando Odenato di Palmira distrusse Nehardea, la scuola locale si ricostituì nella vicina Pumbedita che, a fasi alterne con Sura, fu il centro della cultura rabbinica orientale sino alle soglie dell'Alto Medioevo.

4. LA DIASPORA IN OCCIDENTE

In passato, si è ritenuto che gli Ebrei di Roma nella prima età imperiale contassero alcune migliaia, su una popolazione complessiva stimata intorno al milione di abitanti. Si sono formulate cifre elevate, fra le 10.000 e le 60.000 unità. Oggi, però, le valutazioni sono meno concordanti: di recente, in base a un riesame della documentazione archeologica, si è proposta una media di sole 500 presenze nella prima età imperiale.¹⁵ Le informazioni ricavabili dalle fonti puntano tuttavia a cifre nell'ordine delle migliaia. Flavio Giuseppe dice che ben 8000 Ebrei dell'Urbe si mobilitarono per protestare contro la successione di Archelao a Erode (*Antichità giudaiche*, xvii 300). Meno utile appare invece il dato, ricordato per primo da Tacito (*Annali*, II 85 4; Svetonio, *Vita di Tiberio*, xxxvi), sull'espulsione sotto Tiberio di 4000 discendenti di liberti, inviati nel 19 in Sardegna per reprimervi il brigantaggio: probabilmente il passo si riferisce ai proseliti in genere e non solo del giudaismo, ma anche, fra gli altri, dei culti egizi. Il quadro che traspare dalle fonti di I secolo mostra comunque i Giudei di Roma numerosi, ma anche di condizione miserabile: il filosofo alessandrino Filone osservò fra i numerosi Giudei romani, per lo più residenti a Trastevere, ex prigionieri di guerra:

costoro erano per lo più cittadini romani, giacché erano stati emancipati; infatti, dopo essere stati portati in Italia come prigionieri, furono liberati proprio da coloro che li

14. L'espressione aramaica, generalmente attribuita a Rabbi Šemu'el di Nehardea (Talmud Babilonese, *Nedarim*, 28a; *Giṭṭin* 10b; ecc.), conobbe in seguito vari ampliamenti e precisazioni e diventerà paradigmatica per l'inquadramento e la definizione dello spazio giuridico e fiscale degli ebrei all'interno delle nazioni ospitanti.

15. Quest'ultima stima si fonda su dati quantitativi desunti da alcune delle cinque o sei catacombe giudaiche superstiti: su di essa tuttavia pesa l'incognita della presumibile maggiore consistenza originaria dei cimiteri giudaici, gran parte dei quali è da ritenersi perduta: vd. L.V. RUTGERS, *Nuovi dati sulla demografia della comunità giudaica di Roma*, in *Hebraica hereditas. Studi in onore di C. Colafemmina*, a cura di G. LACERENZA, Napoli, Università «L'Orientale», 2005, pp. 237-54; ID., *Sul problema di come datare le catacombe ebraiche di Roma*, in «Bulletin Antieke Beschaving», a. LXXXI 2006, pp. 169-84.

avevano acquistati come schiavi, e senza l'obbligo di rinunciare ad alcuna delle proprie tradizioni ereditarie o nazionali (Filone, *Ambasceria a Gaio*, 155).

A tali prigionieri, o ex-prigionieri, dovettero aggiungersi quelli della prima guerra giudaica: nel corso della quale, secondo Flavio Giuseppe, furono imprigionate 97.000 persone, senza contare i circa 700 individui selezionati e inviati a Roma per il solo trionfo di Tito (Giuseppe, *Guerra giudaica*, VI 417-20, VII 118).

Una popolazione ebraica relativamente numerosa spiega peraltro la probabile esistenza di almeno tre sinagoghe o comunità nella capitale in età giulio-claudia: quella degli *Herodiani*, degli *Agrippenses* e degli *Augustenses*, la cui fondazione o termine *post quem* cronologico si può inferire dalla loro denominazione.¹⁶ Sul territorio urbano non sono ancora stati rinvenuti resti di alcun complesso o edificio sinagogale, ma è possibile ottenerne un'immagine dalla sinagoga di Ostia. Scoperta nel 1961 all'esterno della cinta urbana, la sinagoga, di proporzioni monumentali, fu fondata verso la metà del I secolo (si tratterebbe del più antico edificio sinagogale del Mediterraneo occidentale) e rimase in uso a lungo, almeno fino al tardo IV secolo, quando era ancora oggetto di modifiche e ampliamenti. La sala principale ospitava in origine dei banchi lungo le tre pareti principali; l'arca per la Torah era collocata su un podio addossato alla parete di fondo, semicurva e orientata a ovest.¹⁷ Nell'edificio sono state rinvenute varie strutture apparentemente destinate a fini sociali, religiosi e rituali, realizzate in momenti diversi, fra cui installazioni per abluzioni, una cucina, una o più sale forse destinate a studio o riunioni. Le informazioni ricavabili dalle iscrizioni rinvenute fra Ostia e Porto (*Jewish Inscriptions of Western Europe*, I 113-18), nonché dalla tipologia dell'edificio nel corso di tutte le sue fasi edilizie, convergono nell'indicare un elevato grado di romanizzazione della comunità ostiense, forse internamente suddivisa in più gruppi: un ritratto comunitario probabilmente corrispondente a quello della capitale.¹⁸

16. Vd. M. PUCCI BEN ZEEV, *Il mondo ebraico*, in *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, v. *La "res publica" e il Mediterraneo*, a cura di G. TRAINA, Roma, Salerno Editrice, 2008, pp. 377-420, con bibliografia.

17. L'edicola absidata e sopraelevata nella stessa sala, orientata in direzione opposta rispetto all'antica *bimah*, e che oggi caratterizza il monumento non solo per le dimensioni, ma anche per i candelabri a sette braccia che ne ornano gli architravi, fu realizzata solo nel corso del IV/V secolo; tale riorientamento, successivo alla scomparsa dei banchi dalle pareti laterali, riflette una progressiva evoluzione del rituale e dell'ideologia religiosa, al cui significato solo in anni recenti si è cominciato a prestare la dovuta attenzione.

18. I personaggi menzionati nei testi ostiensi superstiti, datati al II-III secolo e fra i quali si trovano anche donatori e responsabili comunitari, recano nomi al riguardo eloquenti, quali Plotius For-

Per l'epoca domiziana, segnata da varie tensioni antiebraiche, si ha notizia dell'arrivo in Italia di alcuni emissari palestinesi. Nel 94/95, quattro dottori sotto la guida di Gamaliel II sarebbero giunti a Roma, ove avrebbero incontrato la principale autorità religiosa ebraica della capitale, Theudas (o Todos); l'episodio, riferito con vari arricchimenti da più fonti rabbiniche, avrebbe fornito l'occasione per qualche critica relativa alla maniera non del tutto aggiornata o ortodossa nell'adempimento di taluni precetti (Talmud Palestinese, *Mo'ed qatan*, III 1; e altrove).

Nelle fonti di II secolo, i riferimenti agli Ebrei sono quasi tutti rivolti agli eventi della seconda rivolta e, quindi, alla guerra di bar Kokhvah. Gli effetti diretti di tali scontri sul giudaismo della diaspora non ci sono noti: è tuttavia verosimile, fra le conseguenze, un aumento di ostilità antiebraica già da tempo presente negli scritti di vari letterati (Quintiliano, Marziale e altri), che in parte dovette essere anche un atteggiamento di reazione tradizionalista all'attrazione verso il giudaismo di vari strati della società romana, non esclusi quelli delle classi dirigenti. Tale attrazione fu probabilmente incoraggiata, se non da un vero e proprio proselitismo ebraico, da un atteggiamento senza dubbio ricettivo. Ma il giudaismo, che non poteva integrarsi alla tradizione romana, proponeva ai suoi nuovi adepti di sostituirsi a essa: agli occhi di chi si ergeva in difesa dei costumi tradizionali contro ogni *externa superstitio* questo rendeva particolarmente odioso il culto ebraico, e quindi il cristianesimo, da esso automaticamente veicolato e in rapida diffusione.¹⁹ Un punto di vista del genere fu sostenuto, in tale periodo, da Giovenale fra i poeti e, fra gli storici, da Tacito, il quale ha lasciato degli *instituta* religiosi giudaici un ritratto del tutto distorto e di aspra coloritura negativa:

Mosè introdusse nuovi riti in contrasto con quelli degli altri mortali. Lì sono profane le cose che presso di noi sono sacre e, al contrario, sono lecite le cose a noi proibite [...]. Si astengono dalla carne di maiale, perché furono colpiti dalla lebbra, cui quell'animale è soggetto; la lunga fame di un tempo ancora oggi ricordano con digiuni e, per le messi in fretta raccolte, si mantiene l'uso del pane giudaico senza lievito; si dice che abbiano voluto il settimo giorno per l'ozio, perché esso ha posto fine alle loro fatiche; e poi, adagiati nella pigrizia, hanno dedicato all'ozio un anno ogni sette (Tacito, *Storie*, v 4-5).

tunatus (i suoi figli Ampliatus e Secundinus, sua moglie Secunda), Ofilia Basilia, Gaius Iulius Iustus, Livius Dionysius, Mindius Faustus e un Marcus Aurelius Pylades il cui padre, però, si chiamava Iudas.

19. Vd. in questo volume M.-Y. PERRIN, pp. 703-44.

Specialmente dopo l'arrivo degli schiavi del 132-135, talmente numerosi, a quanto sembra, da determinare un temporaneo crollo del loro valore di mercato, la popolazione giudaica della capitale fu in continuo aumento: ciò fu dunque causa frequente di tensioni, non meno della presenza di vari simpatizzanti per il giudaismo, visibilmente praticato, per esempio, attraverso il riposo sabbatico e l'osservanza di alcune astinenze alimentari. Abborriti dai tradizionalisti erano poi i veri e propri proseliti, i quali non si sottraevano alla pratica, considerata nefanda, della circoncisione.

Entro tale clima tentò di stabilirsi a Roma, fondandovi una scuola, un certo Mattiah ben H̄ereš, esule volontario dalla Palestina, sul cui conto riferiscono varie fonti rabbiniche (Talmud Babilonese, *Sahnedrin*, 32b; e altrove). Va rilevato che le tradizioni letterarie relative a tale passaggio o alla presenza di saggi palestinesi nella Roma dei primi secoli dell'era volgare sono state spesso considerate sospette, e ciò in maniera poco giustificata, sebbene appaia indubbio che il materiale sia stato riveduto o almeno selezionato in maniera ideologicamente orientata dal rabbinismo posteriore. D'altra parte, occorre considerare che proprio dalla fine del II secolo, quando la documentazione letteraria latina e giudaica va temporaneamente a diminuire, inizia la documentazione parziale, ma diretta, delle catacombe: dalle quali si può dedurre che la vita e la società giudaica della capitale fu alquanto varia e che, sebbene la consistenza dei suoi orientamenti culturali e spirituali non possa ancora essere in gran parte afferrata, non per questo dev'essere negata, né semplificata, né sminuita dal confronto con categorie di riferimento halakhico – ossia, con le espressioni del giudaismo normativo già in corso di affermazione in Palestina e nella diaspora orientale – inappropriate al contesto e al periodo.

Per la conoscenza del giudaismo occidentale nei primi secoli appare primaria, invece, l'importanza delle epigrafi. Nessun tentativo di definizione, anche generica, della storia e della fisionomia del giudaismo nell'Italia antica e tardoantica, può prescindere dalla considerazione dell'ingente quantità di dati, purtroppo non sempre debitamente sfruttati, che le fonti epigrafiche permettono di cogliere: si pensi per esempio ad alcuni indicatori d'integrazione, quali la presenza ebraica nell'amministrazione pubblica o nel servizio militare. Nell'uso di tali documenti occorre tuttavia ricordare l'esistenza di precisi limiti. Anzitutto si dispone essenzialmente di epigrafi funerarie, e per Roma non si hanno ancora vere iscrizioni dedicatorie o pubbliche. Inoltre, le datazioni degli epitaffi restano imprecise: dei seicento titoli sinora noti dalle catacombe di Roma (che, peraltro, da soli rappresentano circa il 30% delle iscrizioni giu-

daiche rinvenute in tutto il bacino mediterraneo) si può solo dire che i testi piú antichi non risultano anteriori al III secolo.

Come si è visto, l'enorme afflusso nell'Italia romana degli schiavi ebrei, specialmente quelli rastrellati fra i ribelli e nelle campagne nel corso delle imprese militari di Pompeo, Vespasiano e Tito, aveva determinato un significativo accrescimento della popolazione ebraica dell'Urbe. Ma esso si produsse in misura non certo minore negli ampi territori dell'Italia meridionale, da sempre sede d'importanti attività produttive legate soprattutto allo sfruttamento del territorio, e con una richiesta perenne di manodopera non necessariamente specializzata. Benché i flussi di tale incremento demografico siano indicati nei testi solo in maniera generica e le notizie presenti nelle fonti ebraiche risultino di redazione troppo posteriore da poterne permettere l'accoglimento senza riserve, la consistenza della presenza ebraica nell'Italia meridionale al principio dell'era volgare trova il sostegno di vari ritrovamenti archeologici e segnatamente epigrafici, per lo piú concentrati nelle aree della Campania, della Puglia e della Sicilia.

Se si esclude la probabile esistenza di un'antica comunità giudaica a *Brundisium*, importante porto di comunicazione con l'Oriente, ove anche attraccavano le navi provenienti dalla Giudea ma dove, tuttavia, la documentazione giudaica meglio datata non precede, come del resto quasi ovunque, la metà o la fine del IV secolo, attualmente la regione per la quale si possiede maggiore e piú antica documentazione è la Campania.²⁰ Varie testimonianze letterarie ed epigrafiche convergono nell'indicare la sede di una importante comunità giudaica a *Puteoli*, il grande porto romano a nord-ovest di Napoli, che ben prima di Ostia svolse funzione di porto annonario e di principale approdo per uomini e merci provenienti da tutto il bacino del Mediterraneo. In questa città, ove mai mancarono culti e presenze di ogni luogo d'Oriente, è probabile che la comunità ebraica si sia sviluppata con modalità insediative non molto diverse da quelle di Roma, ossia dapprima sotto forma di aggregazioni o di *collegia* a carattere mercantile, come nel caso dei *Tirí*, i quali furono forse presenti a *Puteoli* prima che nell'urbe.

20. In tale regione sono stati a lungo sopravvalutati, per effetto d'interpretazioni poco felici, vari materiali iconografici ed epigrafici rinvenuti a Pompei. Benché sia piú che probabile la presenza di Ebrei in tale cittadina mercantile, dotata di un attivo porto fluviale e in cui erano noti o praticati vari culti stranieri, la pertinenza o la giudaicità delle testimonianze addotte (per lo piú graffiti con nomi di persona) è stata negli ultimi anni molto ridimensionata, sebbene permangano indizi di presenza ebraica in tutta l'area vesuviana, particolarmente a *Herculaneum* e a *Stabiae*.

L'esistenza di una fiorente comunità giudaica nella *Puteoli* della prima metà del I secolo si coglie da una serie di riferimenti nei due maggiori autori giudaico-ellenistici del periodo. Filone (*Ambasceria a Gaio*, 185-86) fu a *Puteoli* con altri membri della *gerousía* giudaica di Alessandria, da dove era partito dopo i tumulti del 39, giungendo infine nel porto campano, ove il suo gruppo si trattenne per incontrare Caligola. Benché non fornisca dati concreti sulla comunità locale, Filone si sofferma sui colloqui seguiti alla notizia del tentativo di Gaio di profanare il Tempio di Gerusalemme: notizia recata agli ospiti alessandrini da altri Giudei del luogo, già al corrente dei fatti e sui quali l'autore non fornisce concreti ragguagli. Giuseppe invece, nella sua autobiografia, menziona un suo arrivo giovanile a *Puteoli* verso il 64, per chiedere a Nerone la scarcerazione di alcuni sacerdoti imprigionati dal procuratore Felice (*Vita*, III 13-16). Di tale soggiorno si ricorda l'incontro con l'attore Alituro, il quale avrebbe introdotto il futuro storico presso Poppea: in questa occasione viene ricordata la *theosébeia* ('venerazione per il dio') della donna, da vari studiosi interpretata come simpatia per il giudaismo. Altre notizie sui Giudei di *Puteoli* nelle stesse fonti riguardano l'età erodiana, l'anno 4 e il 35/36; ma particolare interesse presenta l'episodio, cui si è già accennato sopra, dello pseudo-Alessandro. Nel riferirne l'arrivo a *Puteoli*, Giuseppe include interessanti spunti sulla fisionomia e la compagine dell'*élite* giudaica del posto, caratterizzata dalla presenza di personaggi di rango, in rapporti con Erode, con i suoi figli e la sua corte. I siti flegrei sono inoltre richiamati sullo sfondo di altre situazioni storiche toccate dagli stessi scrittori, ma senza ulteriori dati sulle comunità locali. In ogni caso, quanto testimoniato o riferito dai due scrittori aiuta a leggere e forse anche a comprendere l'identità degli *adelphoi* ('fratelli') incontrati da Paolo a *Puteoli* fra il 59 e il 61, presso i quali l'apostolo si sarebbe trattenuto una settimana (*Atti*, xxviii 13-14). *Puteoli* è menzionata anche nelle fonti rabbiniche, dove si parla del passaggio di maestri palestinesi in Italia in età domiziana e a proposito del già menzionato Mattiah ben Hereš, il quale prima di stabilirsi a Roma avrebbe fatto sosta a *Puteoli* insieme ad altri studiosi (Sifre, *Deuteronomio*, 80).

Nella scarsa documentazione epigrafica sinora rinvenuta, spicca dal territorio di *Puteoli* il documento epigrafico più significativo dell'intero periodo: l'epitaffio di una giovane donna di Gerusalemme, Ester, giunta schiava dalla Giudea probabilmente nell'ultimo quarto del I secolo (*Jewish Inscriptions of Western Europe*, I 26):

Claudia Aster di Gerusalemme, prigioniera; ebbe cura Tiberius Claudius [Pro?]culus,

liberto imperiale. Vi prego, fate secondo la legge che nessuno mi rimuova l'iscrizione: abbiate cura. Visse anni 25.

Il testo documenta in maniera esemplare la destinazione italica, e segnatamente meridionale, di una parte non minima di quelle « infinite migliaia di prigionieri » (Girolamo, *Commento a Geremia*, vi 18)²¹ prese in Giudea intorno alla conquista del 70, e che in Italia avrebbero trovato, per alcuni dei secoli successivi, il suolo propizio per la preservazione della propria eredità spirituale e culturale.

Una presenza ebraica è confermata anche nell'Africa settentrionale da fonti letterarie ed epigrafiche.²² Nell'Africa Proconsolare essa è attestata nei centri piú importanti: a Cartagine, dove la comunità era piuttosto sviluppata, in vari approdi marittimi (*Uzalis/el-Alia*, Utica, *Segermes/Henchir Harat*, *Sullecthum*), ma anche in città dell'entroterra come *Bulla Regia*. In Numidia, degli Ebrei sono attestati a Ippona, Cirta e a *Simitthus*. Piú a ovest e nelle Mauretanie, si trovano comunità ebraiche a *Sitifis* e nelle principali città: Cesarea, *Tingi*, *Lixus*, *Volubilis* e *Sala*.

Allo stato attuale, le testimonianze archeologiche si limitano alla Proconsolare: una grande necropoli è stata scavata a Gammarth, nel territorio di Cartagine, mentre una sepoltura ipogea è stata rinvenuta nella Tripolitania, a *Oea* (Tripoli).

Poiché non si hanno notizie di Ebrei in Africa per l'età punica e per gli inizi dell'Età romana, è probabile che i primi membri di queste comunità essenzialmente urbane si siano rifugiati in Africa dopo la distruzione del Tempio nel 70, seguiti da una seconda ondata, di maggior rilevanza, dopo la grande rivolta del II secolo, quando la repressione si estese in Oriente e nella vicina Cirenaica. D'altra parte, le origini degli Ebrei africani restano ancora misteriose, anche perché la maggior parte delle iscrizioni giudaiche rinvenute in Africa è redatta in latino, e non in greco come ci si aspetterebbe. In realtà, l'uso della lingua greca sembra essersi limitato in gran parte agli aspetti religiosi (ai tempi di Tertulliano, gli Ebrei e i Cristiani leggevano le Scritture in greco). Il Talmud Babilonese cita l'autorità di alcuni rabbini di Cartagine, mentre gli autori cristiani dell'Africa polemizzarono violentemente contro gli Ebrei, il che sembrerebbe mostrare una certa rivalità almeno nei centri urbanizzati.

21. Commentando *Geremia*, xxxi 15 6 (*In Hieremiam libri vi*, a cura di A. REITER, Brepols, Turnhout, 1960, p. 307).

22. Quest'ultima sezione è stata scritta da Giusto Traina.

Alcune iscrizioni attestano l'esistenza di sinagoghe a Utica, *Sitifis*, Cesarea di Mauretania e *Volubilis*.²³ Per quanto riguarda i precetti religiosi osservati dagli Ebrei d'Africa, varie indicazioni si ritrovano in Tertulliano, e piú tardi in Agostino, mentre altre fonti forniscono alcune indicazioni sull'organizzazione interna delle comunità. In particolare, due iscrizioni latine menzionano personaggi importanti, le cui funzioni sono designate da titoli greci: un "arconte" a Utica e un *prōtopolitēs* ("primo cittadino") a *Volubilis*. Probabilmente, questi personaggi amministravano i beni della comunità e garantivano le relazioni con le autorità romane.

5. BIBLIOGRAFIA

Raccolte di fonti e opere di consultazione generale: S.W. BARON, *A Social and Religious History of the Jews*, I, New York, Columbia Univ. Press, 1952²; *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, a cura di M. STERN, 3 voll., Jerusalem, Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974-1984; *The Jewish People in the First Century*, a cura di S. SAFRAI, M. STERN, 2 voll., Assen, Van Gorcum, 1974-1976; E. SCHURER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, a cura di G. VERMES et al., 4 voll., Brescia, Paideia, 1985-1998 (ed. or. Edinburgh, T&T Clark, 1973-1986); H. SOLIN, *Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, a cura di H. TEMPORINI, W. HAASE, Berlin-New York, De Gruyter, 1983, vol. II/29.2 pp. 587-789, 1222-49; *Jewish Life and Thought among Greeks and Romans: Primary Readings*, a cura di L.H. FELDMAN, M. REINHOLD, Minneapolis, Fortress Press, 1996; *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods*, a cura di B. ISAAC, A. OPPENHEIMER, Tel Aviv, Tel-Aviv Univ.-Ramat Publications, 1996; M.H. WILLIAMS, *The Jews among the Greeks and Romans: A Diasporan Sourcebook*, London-Baltimore, Johns Hopkins Univ. Press, 1998; *The Cambridge History of Judaism*, III. *The Early Roman Period*, a cura di W. HORBURY et al., Cambridge-New York, Cambridge Univ. Press, 1999; *The Cambridge History of Judaism*, IV. *The Late Roman-Rabbinic Period*, a cura di S.T. KATZ, ivi, id., 2006.

Fonti epigrafiche e papirologiche: J.-B. FREY, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, I. *Europe* (Città del Vaticano, Pontificio Ist. di Archeologia Cristiana, 1936¹; rist. come *Corpus of Jewish Inscriptions, with a Prolegomenon* by B. LIFSHITZ, New York, Ktav, 1975²); V.A. TCHERIKOVER-A. FUKS-M. STERN, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, 3 voll., Cambridge-Jerusalem, Harvard Univ. Press-Magnes Press, 1957-1966; W. HORBURY-D. NOY, *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt. With and Index of the Jewish Inscriptions of Egypt and Cyre-*

23. Le iscrizioni di *Sitifis* e *Volubilis* menzionano un *pater synagogae*. La *Passione di Santa Salsa (Passio Sanctae Salsae*, a cura di A.M. PIREDDA, Sassari, Gallizzi, 2002) menziona altresì una sinagoga a *Tipasa*. Il solo complesso identificato dagli archeologi come una sinagoga, scoperto a *Naro* (Hamam Lif), risale alla piú tarda dominazione bizantina.

naica, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1992; D. NOY, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, I. *Italy (excluding the City of Rome), Spain and Gaul*, ivi, id., 1993; D. NOY, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, II. *The City of Rome*, ivi, id., 1995; *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters*, I. *Greek Papyri*, a cura di N. LEWIS, Jerusalem, Israel Exploration Society, 1989; *Aramaic, Hebrew and Greek Documentary Texts from Nahal Hever and Other Sites*, a cura di H. COTTON, A. YARDENI, Oxford-New York, Oxford Univ. Press, 1997; *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters*, II. *Hebrew, Aramaic and Nabatean-Aramaic Papyri*, a cura di Y. YADIN et al., Jerusalem, Israel Exploration Society, 2002.

Ebrei e mondo romano: J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain*, 2 voll., Paris, Geuthner, 1914; M. GRANT, *The Jews in the Roman World*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1973; E.M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian*, Leiden, Brill, 1981; A. LINDER, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Detroit-Jerusalem, Wayne State Univ. Press-Israel Academy of Sciences and Humanities, 1987; M. HENGEL, *L'ellenizzazione» della Giudea nel I sec. d.C.*, Brescia, Paideia, 1993 (ed. or. London-Philadelphia, SCM, 1989); A. KASHER, *The Nature of the Jewish Migration in the Mediterranean Countries in the Hellenistic-Roman Era*, in «Mediterranean History Review», a. II 1989, pp. 46-75; M. HADAS-LEBEL, *Jérusalem contre Rome*, Paris, Éditions du Cerf, 1990; *Diasporas in Antiquity*, a cura di S.J.D. COHEN, E.S. FRERICHs, Atlanta, Scholars Press, 1993; J.M.G. BARCLAY, *Diaspora. I giudei nella diaspora mediterranea da Alessandro a Traiano*, Brescia, Paideia, 2004 (ed. or. Edinburgh, T&T Clark, 1996); K.L. NOETHLICHs, *Das Judentum und der römische Reich. Minderheitenpolitik im antiken Rom*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996; A. WASSERSTEIN, *The Number and Provenance of Jews in Graeco-Roman Antiquity*, in *Classical Studies in Honor of D. Sohlberg*, a cura di R. KATZOFF et al., Ramat-Gan, Bar-Ilan Univ. Press, 1996, pp. 307-16; I.M. GAFNI, *Land, Center and Diaspora*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997; P. SCHÄFER, *Giudeofobia. L'antisemitismo nel mondo antico*, Roma, Carocci, 1999 (ed. or. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1997); J.M.G. BARCLAY, *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley, California Univ. Press, 1998; *Jews in a Graeco-Roman World*, a cura di M. GOODMAN, Oxford-New York, Oxford Univ. Press, 1998; M. PUCCI BEN ZEEV, *Jewish Rights in the Roman World*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1998; A.M. RABELLO, *The Jews in the Roman Empire: Legal Problems from Herod to Justinian*, Aldershot-Burlington, Variorum, 2000; *Gli ebrei nell'impero romano. Saggi vari*, a cura di A. LEWIN, Firenze, Giuntina, 2001; S. SCHWARTZ, *Imperialism and Jewish Society, 200 BCE to 640 CE*, Princeton, Princeton Univ. Press, 2001; *Jews in the Hellenistic and Roman Cities*, a cura di J.R. BARTLETT, London-New York, Routledge, 2002; E.S. GRUEN, *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 2002; F. MILLAR, *Rome, the Greek World, and the East*, III. *The Greek World, the Jews, and the East*, a cura di H.M. COTTON, G.M. ROGERS, Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press, 2006; M. GOODMAN, *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilisations*, London, Allen Lane, 2007.

Giudaizzanti e proseliti: E.M. SMALLWOOD, *The Alleged Jewish Tendencies of Poppaea Sabina*, in «Journal of Theological Studies», a. X 1959, pp. 329-35; M. STERN, *Sympathy for*

Judaism in Roman Senatorial Circles in the Period of the Early Empire, in « Zion », a. XXIX 1964, pp. 155-67 (ebr.); M.H. WILLIAMS, *The Jewish Tendencies of Poppaea Sabina*, in « Journal of Theological Studies », a. XXXIX 1988, pp. 97-111; W. LIEBESCHUETZ, *The Influence of Judaism among Non-Jews in the Imperial Period*, in « Journal of Jewish Studies », a. LII 2001, pp. 235-52; B. MCGING, *Population and Proselytism: How Many Jews were there in the Ancient World?*, in BARTLETT, *Jews*, cit., pp. 88-106.

Sinagoge: L.I. LEVINE, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*, Yale Univ. Press, 2000; *The Ancient Synagogue: From its Origins until 200 C.E.*, a cura di B. OLSSON, M. ZETTERHOLM, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 2003.

Età erodiana: S. PEROWNE, *The Life and Times of Herod the Great*, London, Hodder & Stoughton, 1956; W.J. GROSS, *Herod the Great*, Baltimore, Helicon Press, 1962; M. STERN, *The Status of Provincia Iudaea and its Governors in the Roman Empire under the Julio-Claudian Dynasty*, in « Eretz Israel », a. X 1971, pp. 274-82; H.W. HOEHNER, *Herod Antipas*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1972; R.K. FENN, *The Death of Herod*, ivi, id., 1992; P. RICHARDSON, *Herod. King of the Jews and Friend of the Romans*, Columbia, South Carolina Univ. Press, 1996; N. KOKKINOS, *The Herodian Dynasty: Origins, Role in Society and Eclipse*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998; D.W. ROLLER, *The Building Program of Herod the Great*, Berkeley, California Univ. Press, 1998; A. SCHALIT, *König Herodes; der Mann und sein Werk*, a cura di D. SCHWARTZ, Berlin-New York, De Gruyter, 2001²; J. KNOBLET, *Herod the Great*, Lanham, Univ. Press of America, 2005; M.H. JENSEN, *Herod Antipas in Galilee: The Literary and Archaeological Sources on the Reign of Herod Antipas and Its Socio-economic Impact on Galilee*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.

Da Agrippa I ad Agrippa II: S. PEROWNE, *The Later Herods and the Political Background of the New Testament*, London, Hodder & Stoughton, 1958; W. WIRGIN, *Herod Agrippa I, King of the Jews*, Leeds, Leeds Univ. Oriental Society, 1968; W. HOENER, *Herod Antipas*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1972; P. BILDE, *The Roman Emperor Gaius (Caligula)'s Attempt to Erect his Statue in the Temple of Jerusalem*, in « Studia Theologica », a. XXXII 1978, pp. 67-93; C. KRAUS REGGIANI, *I rapporti tra l'impero romano e il mondo ebraico al tempo di Caligola secondo la 'Legatio ad Gaium' di Filone Alessandrino*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, a cura di H. TEMPORINI, W. HAASE, Berlin-New York, De Gruyter, 1984, vol. II/21.1 pp. 554-86; D.R. SCHWARTZ, *Agrippa I. The Last King of Judaea*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1990.

Ebrei in Alessandria d'Egitto nel I secolo: C. KRAUS, *Filone Alessandrino e un'ora tragica della storia ebraica*, Napoli, Morano, 1967; H.J. BELL, *Juden und Griechen in römischen Alexandrien*, Leipzig, Hinrichs, 1926; A. KASHER, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt: The Struggle for Equal Rights*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1985; M. PUCCI BEN ZEEV, *New Perspectives on the Jewish-Greek Hostilities in Alexandria During the Reign of the Emperor Caligula*, in « Journal for the Study of Judaism », a. XXI 1990, pp. 227-35; E. STAROBINSKI-SAFRAN, *La communauté juive d'Alexandrie à l'époque de Philon*, in *Alexandrina*, a cura di C. MONDÉ-SERT, Paris, Éditions du Cerf, 1987, pp. 45-75; A. BARZANÒ, *Tiberio Giulio Alessandro, Prefetto d'Egitto (66/70)*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, a cura di H. TEMPORINI, W. HAASE, Berlin-New York, De Gruyter, 1988, vol. II/10.1 pp. 518-80; P. BORGAN, *Phi-*

lo and Jews of Alexandria, in *Ethnicity in Hellenistic Egypt*, a cura di P. BILDE et al., 2 voll., Aarhus, Aarhus Univ. Press, 1990, vol. II, pp. 122-38; *Philo's Flaccus: The First Pogrom*, a cura di P.W. VAN DER HORST, Leiden, Brill, 2003.

Rivolte giudaiche e argomenti correlati: Y. YADIN, *Bar-Kokhba. The Rediscovery of the Legendary Hero of the Last Jewish Revolt against Imperial Rome*, New York, Random House, 1971; M.D. HERR, *Persecutions and Martyrdom in Hadrian's Days*, in « *Scripta Hierosolymitana* », a. XXIII 1972, pp. 85-125; M. HENGEL, *Gli zeloti*, Brescia, Paideia, 1996 (ed. or. Leiden, Brill, 1976²); S. APPLEBAUM, *Jews and Greeks in Ancient Cyrene*, Leiden, Brill, 1979; M. PUCCI, *La rivolta ebraica al tempo di Traiano*, Pisa, Giardini, 1981; S.J.D. COHEN, *Masada: Literary Tradition, Archaeological Remains, and the Credibility of Josephus*, in « *Journal of Jewish Studies* », a. XXXIII 1982, pp. 385-405; D. FLUSSER, *The Death of Massada in the Eyes of Their Contemporaries, in Jews and Judaism in the Second Temple, Mishna and Talmud Period: Studies in Honour of S. Safrai*, a cura di I. GAFNI et al., Jerusalem, Yad Ben-Zvi, 1993, pp. 116-34 (ebr.); G. FIRPO, *Le rivolte giudaiche*, Roma-Bari, Laterza, 1999; D. USSISHKIN, *Archaeological Soundings at Betar, Bar-Kokhba's Last Stronghold*, in « *Tel Aviv* », a. XX 1993, pp. 66-97; L. MINDENBERG, *The Bar Kokhba War in the Light of the Coins and Document Finds, 1947-1982*, in « *Israel Numismatic Journal* », a. VIII 1984-1985, pp. 27-32; W. ECK, *The Bar Kokhba Revolt: The Roman Point of View*, in « *Journal of Roman Studies* », a. LXXXIX 1999, pp. 76-89; G. JOSSA, *I gruppi giudaici al tempo di Gesù*, Brescia, Paideia, 2001; *The First Jewish Revolt: Archaeology, History, and Ideology*, a cura di A.M. BERLIN, J.A. OVERMAN, London-New York, Routledge, 2002; A. TROPPEL, *Yohanan ben Zakkai, Amicus Caesaris: A Jewish Hero in Rabbinic Eyes*, in « *Jewish Studies, an Internet Journal* », a. IV 2005, pp. 133-49; M. PUCCI BEN ZEEV, *Diaspora Judaism in Turmoil, 116/117. Ancient Sources and Modern Insights*, Leuven, Peeters, 2005; S. SHEPKARU, *Jewish Martyrs in the Pagan and Christian Worlds*, Cambridge-New York, Cambridge Univ. Press, 2006.

Flavio Giuseppe: A. SCHALIT, *Die Erhebung Vespasians nach Flavius Josephus, Talmud und Midrasch: zur Geschichte einer messianischen Prophetie, in Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, a cura di H. TEMPORINI, W. HAASE, Berlin-New York, De Gruyter, 1975, vol. II/2 pp. 208-327; S.J.D. COHEN, *Josephus in Galilee and Rome. His Vita and Development as a Historian*, Leiden, Brill, 1979; P. VIDAL-NAQUET, *Il buon uso del tradimento*, Roma, Editori Riuniti, 1980 (ed. or. Paris, Minut, 1977); T. RAJAK, *Josephus. The Historian and his Society*, London, Duckworth, 1983; P. BILDE, *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988; M. HADAS-LEBEL, *Flavius Josephus, le Juif de Rome*, Paris, Fayard, 1989; *Josephus and the History of the Graeco-Roman Period. Essays in Memory of M. Smith*, a cura di F. PARENTE, J. SIEVERS, Leiden, Brill, 1992; H. LICHTENBERGER, *Josephus und Paulus in Rom. Juden und Christen in Rom zur Zeit Neros*, in *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter. Festschrift H. Schreckenberg*, a cura di D.-A. KOCH et al., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, pp. 245-61; J.S. McLAREN, *Turbulent Times? Josephus and Scholarship on Judaea in the First Century CE*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998; *Flavius Josephus and Flavian Rome*, a cura di J. EDMONDSON et al., Oxford-New York, Oxford Univ. Press, 2005. Traduzioni italiane delle opere: *La guerra giudaica*, a cura di G. VITUCCI, 2 voll., Milano, Mondadori-Fondazione Valla,

1974¹; *Autobiografia*, a cura di G. JOSSA, Napoli, D'Auria, 1992; *Autobiografia*, a cura di E. MIGLIARIO, Milano, Rizzoli, 1994; *Antichità giudaiche*, a cura di L. MORALDI, 2 voll., Torino, UTET, 1998; *Storia dei Giudei da Alessandro Magno a Nerone*, a cura di M. SIMONETTI, Milano, Mondadori, 2002; *Contro Apione*, a cura di F. CALABI, Torino, Marietti, 2007.

Movimenti messianici e pensiero giudaico nei secoli I-III: *Judaisms and their Messiah at the Turn of the Christian Era*, a cura di J. NEUSNER et al., Cambridge-New York, Cambridge Univ. Press, 1987; P. SACCHI, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia, Paideia, 1990; G. BOCCACCINI, *Middle Judaism. Jewish Thought 300 BCE to 200 CE*, Minneapolis, Fortress Press, 1991; G. STEMBERGER, *Farisei, sadducei, esseni*, Brescia, Paideia, 1993 (ed. or. Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1991); J.J. COLLINS, *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York, Doubleday, 1992; M. HALBERTAL, *Coexisting with the Enemy: Jews and Pagans in the Mishnah*, in *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, a cura di G.N. STANTON, G.G. STROUMSA, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998, pp. 159-72; H.-J. FABRY-K. SCHOLTISSEK, *Der Messias*, Würzburg, Echter, 2002; *Testi di Qumran*, a cura di F. GARCÍA MARTÍNEZ, ed. it. a cura di C. MARTONE, Brescia, Paideia, 2003; *Giudei e cristiani nel I secolo. Continuità, separazione, polemica*, a cura di M.B. DURANTE MANGONI, G. JOSSA, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2006; *Gesù e i messia di Israele. Il messianismo giudaico e gli inizi della cristologia*, a cura di A. GUIDA, M. VITELLI, ivi, id., 2006; G. IBBA, *Qumran. Correnti del pensiero giudaico (III a.C.-I d.C.)*, Roma, Carocci, 2007.

Situazione linguistica: J.M. GRINTZ, *Hebrew as the Spoken and Written Language in the Last Days of the Second Temple*, in «Journal of Biblical Literature», a. LXXIX 1960, pp. 42-45; J.A. FITZMYER, *The Languages of Palestine in the First Century AD*, in «Catholic Biblical Quarterly», a. XXXII 1970, pp. 501-31 (rist. in ID., *A Wandering Aramaean*, Missoula, Eerdmans, 1979, pp. 29-56); C. RABIN, *Hebrew and Aramaic in the First Century*, in *The Jewish People*, cit., pp. 1007-39; H.B. ROSÉN, *Die Sprachsituation in römischen Palästina*, in *Die Sprachen im römischen Reich der Kaiserzeit*. Kolloquium, Bonn, 8-10. April 1974, a cura di G. NEUMANN, J. UNTERMANN, Köln-Bonn, Rheinland-Habelt, 1980, pp. 215-39; P. CAPELLI, *L'epistola greca di Bar Kokhba e la questione del vernacolo giudaico nel II secolo*, in *Biblische und Judaistische Studien. Festschrift für P. Sacchi*, a cura di A. VIVIAN, Frankfurt a.M., Lang, 1990, pp. 271-78; S. SAFRAI, *Spoken Languages in the Time of Jesus*, in «Jerusalem Perspective», vol. XXX 1991, pp. 3-8, 13; ID., *Literary Languages in the Time of Jesus*, ivi, vol. XXXI 1991, pp. 3-8; H. COTTON, *The Languages of the Documents from the Judean Desert*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», vol. CXXV 1997, pp. 219-31; W. ECK, *The Language of Power: Latin in the Inscriptions of Iudaea/Syria*, in *Semitic Papyrology in Context. A Climate of Creativity*. Papers from a New York University Conference marking the Retirement of B.A. Levine, a cura di L.H. SCHIFFMAN, Leiden, Brill, 2003, pp. 123-44; C. HEZSER, *Jewish Literacy in Roman Palestine*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001.

Patriarcato: S. KRAUSS, *Antoninus und Rabbi*, Wien, Israel-theologischer Lehranstalt, 1910; T. WALLACH, *The Colloquy of Marcus Aurelius with the Patriarch Judah I*, in «Jewish Quarterly Review», a. XXXI 1941, pp. 259-85; L.I. LEVINE, *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity*, Jerusalem-New York, Yad I. Ben-Zvi-Jewish Theological Se-

minary of America, 1989; O. MEIR, *Rabbi Judah the Patriarch: Palestinian and Babylonian Portrait of a Leader*, Tel-Aviv, Hakibbutz Hameuchad, 1999 (ebr.); M. GOODMAN, *The Roman State and the Jewish Patriarch in the Third Century*, in *The Galilee in Late Antiquity*, a cura di L.I. LEVINE, New York, Jewish Theological Seminary of America, 1992, pp. 127-39; M. JACOBS, *Die Institution des jüdischen Patriarchen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1995; L.I. LEVINE, *The Status of the Patriarch in the Third and Fourth Centuries: Sources and Methodology*, in «Journal of Jewish Studies», a. LXVII 1996, pp. 1-32; S. STERN, *Rabbi and the Origins of the Patriarchate*, ivi, a. LIV 2003, pp. 193-215.

Mišnah, Tosefta, letteratura rabbinica: *Mishmaiot*, a cura di V. CASTIGLIONI, Roma, Sabbadini, 1962-1965; *The Mishnah, a New Translation*, a cura di J. NEUSNER et al., New Haven, London, Yale Univ. Press, 1987; *The Tosefta*, a cura di J. NEUSNER et al., 6 voll., New York, Ktav, 1977-1980; G. STEMBERGER, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, Roma, Città Nuova, 1995 (ed. or. München, Beck, 1992⁸).

Ebraismo babilonese: J. NEUSNER, *A History of the Jews in Babylonia*, 5 voll., Leiden, Brill, 1965-1970; M. GOLDBLATT, *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia*, ivi, id., 1975; R. KALMIN, *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine: Decoding the Literary Record*, Oxford-New York, Oxford Univ. Press, 2006.

Italia; Roma e Ostia: H.J. LEON, *The Jews of Ancient Rome*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1960; B. BOKER, *Todos and Rabbinic Authority in Rome*, in *New Perspectives on Ancient Judaism*, a cura di J. NEUSNER et al., Lanham, Univ. Press of America, 1987, vol. I pp. 117-30; L.A. SEGAL, *R. Matiah ben Heresh of Rome on Religious Duties and Redemption: Reaction to Sectarian Teaching*, in «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», a. LVIII 1992, pp. 221-41; *The Jewish Presence in Ancient Rome* (Catalogo della Mostra), a cura di J. GOODNICK WESTENHOLZ, Jerusalem, Bible Lands Museum, 1994; L.V. RUTGERS, *The Legal Position of Jews in Ancient Rome, with Special Emphasis on the First Century*, in «Classical Antiquity», a. XIII 1994, pp. 56-74 (= *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, a cura di K.P. DONFRIED, P. RICHARDSON, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, pp. 93-116); D. NOY, *Foreigners at Rome: Citizens and Strangers*, London, Duckworth, 2000; I. VON GÖRZ-WRISBERG, *A Sabbath Service in Ostia: What Do We Know about the Ancient Synagogal Service?*, in B. OLSSON et al., *The Synagogue of Ancient Ostia and the Jews of Rome: Interdisciplinary Studies*, Stockholm, Svenska Institutet i Rom, 2001, pp. 168-202; D. SLINGERLAND, *Modern Historiography on the Early Imperial Mistreatment of Jews*, in *The Most Ancient of Minorities. The Jews of Italy*, a cura di S.G. PUGLIESE, Westport-London, Greenwood, 2002, pp. 35-50; D. MITTERNACHT, *Current Views on the Synagogue of Ostia Antica and the Jews of Rome and Ostia*, in *The Ancient Synagogue*, cit., pp. 521-71; M.H. WILLIAMS, *The Shaping of the Identity of the Jewish Community in Rome in Antiquity*, in *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City. Modes of Interaction and Identity Formation in Early Imperial Rome*, a cura di J. ZANGENBERG, M. LABAHN, London-New York, T&T Clark International, 2004, pp. 33-46.

Italia meridionale: M. ADINOLFI, *San Paolo a Pozzuoli (Atti' 28, 13b-14a)*, in «Rivista Biblica», a. VIII 1960, pp. 206-24; G. LACERENZA, *L'iscrizione di 'Claudia Aster Hierosolymitana'*, in *Biblica et semitica. Studi in memoria di F. Vattioni*, a cura di L. CAGNI, Napoli, Istituto Uni-

versitario Orientale, 1999, pp. 303-13; ID., *Per un riesame della presenza ebraica a Pompei*, in «Materia Giudaica», a. VII 2001, pp. 99-103; ID., *Fra Roma e Gerusalemme. L'immagine di Puteoli e dei Campi Flegrei in Filone Alessandrino e in Flavio Giuseppe*, in *Roma, la Campania e l'Oriente cristiano antico*, a cura di L. CIRILLO, G. RINALDI, Napoli, Università «L'Orientale», 2004, pp. 97-128; ID., *La realtà documentaria e il mito romantico della presenza giudaica a Pompei*, in *Pompei, Capri e la Penisola Sorrentina*, a cura di F. SENATORE, Capri, Oebalus, 2004, pp. 245-71; S. ROCCA, *A Jewish Gladiator in Pompeii*, in «Materia Giudaica», a. XI 2006, pp. 287-301.

La questione del giudaismo in Africa è tuttora *sub iudice*, e non è sempre facile distinguere gli Ebrei dai Cristiani. Vd. 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*, ivi, pp. 209-29; *Juifs et judaïsme en Afrique du Nord dans l'Antiquité et au Haut-Moyen Age*. Actes du Colloque, Montpellier, 26-27 septembre 1983, a cura di C. IANCU, J.-M. LASSÈRE, Montpellier-Paris, Presses Univ. Paul Valéry, 1985.