



Materia giudaica

Rivista dell'associazione italiana
per lo studio del giudaismo

VII/1 (2002)



Giuntina

GIULIANO MESSIA DEI GIUDEI

Se una «questione ebraica» è mai esistita nella biografia e nel pensiero di Giuliano imperatore, come da tempo si sostiene – specialmente in rapporto alla tentata ricostruzione del tempio di Gerusalemme nel 363 – in un’ampia letteratura critica tuttora corrente¹, può anche stupire lo scarso rilievo accordato, sinora, all’apporto delle fonti ebraiche. L’esame della letteratura in relazione a tali fonti – va detto subito, a parere di chi scrive, senza dubbio esistenti – conduce infatti all’individuazione di due principali modalità d’approccio, in cui le fonti ebraiche su Giuliano e/o il cosiddetto «affare del Tempio» risultano del tutto assenti, o troppo incerte, perciò quasi inutili.

L’assenza di fonti rabbiniche relative alla ricostruzione giuliana era stata già affermata nel 1941 da Yoḥanan Hans Lewy², e in seguito

argutamente inquadrata (sebbene con presupposti diversi) da Michael Avi-Yonah e da Günter Stemberger, alla stregua di una *damnatio memoriae* affermata nel rabinato in reazione al previsto ritorno della supremazia sacerdotale³.

Un’affermazione particolarmente drastica sull’inesistenza di qualunque fonte giudaica sulla questione, è però giunta nel 1990 come esito di un’analisi di tutte le tradizioni antiche relative alla ricostruzione del 363, compiuta da David Levenson come tesi di dottorato e quindi come articolo a parte, al quale non sembra abbia ancora fatto seguito l’annunciato volume conclusivo⁴. Fra le oltre cinquanta fonti ivi ammesse e più o meno attentamente schedate – greche, latine, siriane, arabe, etiopiche ed ebraiche – la conclusione di Levenson riguardo a quelle ebraiche appare infatti categorica⁵.

¹ Y. (Y.H.) LEWY, *Emperor Julian and the Building of the Temple: «Zion»* 6 (1941), pp. 1-32 [ebr.; rist. in ID., עולמות נפגשים. *Studies in Jewish Hellenism*, Jerusalem 1969, pp. 221-254; e trad. ingl. *Julian the Apostate and the Building of the Temple*, in L.I. LEVINE (cur.), *The Jerusalem Cathedra*, 3, Jerusalem 1983, pp. 70-96]; J. BIDEZ, *La Vie de l’Empereur Julien*, Paris 1963, p. 304; M. AVI-YONAH, *The Jews of Palestine*, Oxford 1976, pp. 185-207; G.W. BOWERSOCK, *Julian the Apostate*, Cambridge 1978, p. 88; F. BLANCHETIÈRE, *Julien Philhellène, Philosémite, Antichrétien: L’affaire du Temple de Jérusalem (363)*: «Journal of Jewish Studies» 31 (1980), pp. 61-81; P.A. ATHANASSIANIDI-FOWDEN, *Julian and Hellenism. A Intellectual Biography*, Oxford 1981, pp. 163-166; R.B.E. SMITH, *Julian’s Gods. Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, London 1995, *passim*. I contributi più recenti sono: R.J. PENELLA, *Emperor Julian, the Temple of Jerusalem and the Jews: «Koinonia»* 23 (1999), pp. 15-31; D. BORRELLI, *In margine alla questione ebraica in Giuliano imperatore: «Koinonia»* 24 (2000), pp. 94-116. Alla problematica si accenna soltanto nell’ultima biografia di Giuliano: I. TANTILLO, *L’imperatore Giuliano*, Roma - Bari 2001, p. 95 s.

² LEWY, *Emperor Julian* cit., *passim*. L’intera questione manca in C. HEZSER, *The (In)Significance*

of Jerusalem in the Talmud Yerushalmi, in P. SCHÄFER - C. HEZSER (curr.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, II, Tübingen 2000 (TSAJ 79), pp. 11-49: 44.

³ M. AVI-YONAH, *The Jews* cit., p. 196 s. Decisamente più minuziosa l’analisi delle fonti di G. STEMBERGER, *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius*, München 1987, pp. 151-174; ID., *Il giudaismo classico. Cultura e storia del tempo rabbinico (dal 70 al 1040)*, trad. ital. Roma 1991, pp. 32-34.

⁴ D. LEVENSON, *A Source and Tradition Critical Study on the Stories of the Emperor Julian’s Attempt to Rebuild the Temple of Jerusalem*, Diss. Harvard Univ. 1980; cit. in ID., *Julian’s Attempt to Rebuild the Temple: An Inventory of Ancient and Medieval Sources*, in H.W. ATTRIDGE et al. (curr.), *Of Scribes and Scrolls. Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins presented to J. Strugnell*, Lanham, MD et al. 1990, pp. 261-279. Il volume a seguire dovrebbe (o avrebbe dovuto) intitolarsi: ID., *Julian and the Jerusalem Temple: The Sources and the Tradition* (previsto nella serie SJLA, Leiden).

⁵ LEVENSON, *Julian’s Attempt* cit., 261 («No Jewish texts mention the incident before the sixteenth century») e nota 1, in cui si dà parzialmente conto della bibliografia di altra opinione («ingenious, but

Più bilanciata appare dunque la posizione di chi, come François Blanchetière, pur producendo (nel 1980) un elenco meno completo delle fonti disponibili sui medesimi soggetti, ha nondimeno avvertito la necessità di segnalare almeno una parte della documentazione giudaica disponibile, ivi compresi i materiali epigrafici e archeologici, senza però giungere a una posizione precisa sulla totalità dei testi di provenienza rabbinica⁶. In effetti, come ho avuto recentemente modo di rilevare, l'esame complessivo della documentazione mostra quanto meno che la tesi di un deliberato silenzio della letteratura rabbinica su Giuliano, non possa essere facilmente sostenuta⁷.

1. Giuliano non è, invero, mai menzionato nel *Talmud Bavli*; per quanto dietro ad almeno una delle tradizioni ivi riportate a proposito di non meglio specificati imperatori romani, la figura di Giuliano sembri talvolta visibile in filigrana⁸.

Ben diversa appare la situazione nel *Talmud Yerušalmi* e, generalmente, nelle

unconvincing») e nondimeno con rapido accoglimento di almeno un testo, *Genesi Rabbah* 64,10 (su cui vedi oltre). Per inciso, le «Medieval Hebrew Chronicles» poste a conclusione della lista (p. 276 s., nrr. 48-50) sono il *Sefer yuḥasin* di Avraham Zacuto (1504), la *Šalšelet ha-qabbalah* di Gedalyah ben Yôsef ibn Yaḥya (1587) e il *Šemah David* di Dawid ben Šelomoh Gans (1592).

⁶ F. BLANCHETIÈRE, *Julien Philhellène* cit., pp. 68 s., 78: «les dits (...) que l'ont veut invoquer sont d'interprétation difficile, il faut bien le reconnaître».

⁷ G. LACERENZA, *Giuliano imperatore nella tradizione ebraica*; comunicazione al Convegno Internazionale *Cultura, società e diritto nel Tardoantico: da Costantino a Teodosio il Grande* (Associazione di Studi Tardoantichi, Istituto Universitario Orientale, Università degli Studi «Federico II», Napoli, 26-28 aprile 2001), ai cui Atti rimando per una più ampia presentazione dei materiali. Nella stessa sede, segnalò la relazione di R. CONTINI, *Giuliano imperatore nella tradizione siriana*, in particolare per la discussione sul «Romanzo di Giuliano» in cui trovano posto vari interlocutori giudei.

⁸ TB *Sanhedrin* 39a: «Disse Cesare a Rabbi Tanḥuma: «Diventiamo tutti un solo popolo». Disse l'altro: «Sia, (ma) noi siamo circoncesi, (quindi) non

haggadot di derivazione palestinese. In TY *Nedarim* 3.2, 37b (= TY *Ševu'ot* 3.9, 34b), per esempio, il nome di Giuliano è menzionato esplicitamente in riferimento alla sua spedizione del 363 contro la Persia e alla spropositata consistenza della sua armata (confermata dalle fonti classiche: circa 65.000 uomini). Un elemento chiave, fra l'altro, per l'ultima collocazione redazionale del *Talmud* palestinese⁹.

E allora, quando l'imperatore Giuliano scese laggiù [= in Mesopotamia], portò con sé 120 miriadi (di uomini).

Ciò che tuttavia da tale bacino letterario emerge con maggior forza, è l'insieme di tradizioni convergenti nella figura del vecchio Rabbi Aḥa (o Aḥai) di Lydda – Aḥa III, quarta generazione di *amoraim* palestinesi – il cui rapporto con il contemporaneo Giuliano è stato già da tempo evidenziato principalmente a opera di Wilhelm Bacher e di Saul Lieberman¹⁰. Al primo si deve, in particolare, l'aver indicato nelle

possiamo diventare come voi. Circoncidetevi, e siate come noi». Quello gli disse: «Hai parlato con acutezza: ma chi batte l'imperatore va gettato nel vivarium». (Così) lo gettarono nel vivarium, ma (le bestie) non lo mangiarono. Un *min* disse: «Non l'hanno mangiato perché non avevano fame». Lo gettarono, e lo mangiarono». Il rabbi è Tanḥuma berabbi Abba, della quinta e ultima generazione di *amoraim* palestinesi (seconda metà del IV sec.). Sul brano e l'imperatore in questione (erroneamente spesso considerato, a causa del suo ampliamento posteriore, un cristiano) cfr. W. BACHER, *Die Agada der palästinensischen Amoräer*, III, Strassburg 1899, 465-511: 467.

⁹ Cfr. per esempio H.L. STRACK - G. STEMBERGER, *Introduction to the Talmud and Midrash*, trad. ingl. Edinburgh 1991, p. 188 s. La databilità di alcuni materiali al principio del V sec. smentisce, com'è noto, la data convenzionale del 370, sostenuta anche da Maimonide.

¹⁰ W. BACHER, *Statements of a Contemporary of the Emperor Julian on the Rebuilding of the Temple*: «Jewish Quarterly Review» 10 (1898), pp. 168-172; ID., *Die Agada der palästinensischen Amoräer*, III, cit., pp. 106-160: 111-113; S. LIEBERMAN, *The Martyrs of Caesarea*: «Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientale et Slave» 7 (1939-44), pp. 395-446 [rist. in «Jewish

tradizioni relative al Rabbi di Lydda alcuni elementi ermeneutici specificamente riconducibili alla sua possibile visione (messianica, aggiungiamo qui) della figura di Giuliano; elementi poi ampliati e ulteriormente discussi da Lieberman. Se un appunto dev'essere mosso a entrambi, è che purtroppo l'esposizione non risulta delle più felici, e in tale mancanza di linearità si può forse ravvisare l'origine della debolezza attribuita da vari studiosi alle fonti ebraiche in questione. Riprendendone il filo, tuttavia, la situazione non appare più così incerta – anche se, considerata la natura stessa dei materiali, non è logico aspettarsi da essi dati “storiografici” nella forma cui ci ha abituati l'ottica, del tutto diversa per obiettivi e interessi, degli scrittori greco-romani¹¹.

Ciò premesso, è qui possibile scorrere sinteticamente le tradizioni in esame, in cui emerge dapprima un filone riguardante, in senso favorevole, la ricostruibilità del tempio di Gerusalemme. Centrale appare, al riguardo, TY *Ma'aser šeni* 5.2, 56a, in cui, chiosando una sentenza mišnica attribuita a Rabbi Yosi bar Ḥalafta, Rabbi Aḥa ammetterebbe la ricostruzione del tempio anche in un tempo anteriore all'era messianica finale:

questa sentenza (significa) che il tempio venturo sarà fatto costruire prima del regno della casa di David; giacché è scritto [Dt 32,14]: «e sangue d'uva, scuro bevesti».

Quarterly Review» 36 (1945-46), pp. 239-253]; A. MARMORSTEIN, הקיסר יוליאנוס באגרת רבי אהא [L'imperatore Giuliano nella *aggadah* di Rabbi Aḥa]: «Melilah» 1 (1944), pp. 93-120 [ebr.]; E.E. URBACH, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, I, Jerusalem 1975, pp. 648, 690 (dall'ed. ebr. 1973²; non vidi); G. STEMBERGER, *Die römische Herrschaft im Urteil der Juden*, Darmstadt 1983, pp. 103-106; ID., *Juden und Christen* cit., pp. 167-174.

¹¹ Sulla questione, più recentemente: G. STEMBERGER, *Rabbinic Sources for Historical Studies*, in J. NEUSNER - A.J. AVERY-PECK (curr.), *Judaism in Late Antiquity*, III.1, Leiden 1999 (Handbuch der Orientalistik I.40), pp. 169-186; R. KALMIN, *Rabbinic Literature of Late Antiquity as a Source for Historical Studies*, *ivi*, pp. 187-199; D.

La chiave è nel riferimento a Dt 32,14: la cui spiegazione, secondo Bacher, può essere rintracciata in un *midraš* più o meno coevo, *Sifre Deuteronomio* 32,14 (§ 317, in fine), secondo cui l'espressione «sangue d'uva, scuro bevesti», intenderebbe che Israele berrà il vino della redenzione non dal torchio, ma direttamente dagli acini: ossia, prima che il giudizio delle nazioni sia compiuto e il messia apparso. D'altra parte, però, la metafora del «sangue dell'uva» di Dt 32,14 non può essere facilmente disgiunta dall'altra a essa generalmente collegata, vale a dire l'immagine del «vendemmiatore» divino, messianico o regale, che Is 63,1-6 fa salire da «Edom» con vesti scarlatte, dal sangue dei nemici. Se tale esegesi – sostenuta anche dall'identificazione, ben nota, fra Edom e Roma al tempo di Rabbi Aḥa – non va troppo oltre lo spirito del testo, ne risulta implicita la connotazione messianica del «vendemmiatore di Edom», nelle cui vesti scarlatte si direbbe ben riconoscibile la porpora imperiale. L'intera congiuntura, del resto, inquadrante un «re delle nazioni» fra l'idea messianica e la ricostruzione del tempio, ricalca un luogo celebre della storiografia biblica e dell'ideologia del Deuterioisaia: sono infatti le caratteristiche di Ciro il persiano, ricostruttore del tempio e «messia del Signore» secondo Is 44,28 e 45,1¹².

Continuità con la situazione del Secondo Tempio esprime del resto anche un altro detto, attribuito a Rabbi Aḥa da Rabbi Šemū'el bar Inā, ove a chi sostiene che il tempio non potrà essere

KRAEMER, *Rabbinic Sources for Historical Studies*, *ibid.*, pp. 201-212; L.H. FELDMAN, *Rabbinic Sources for Historical Studies*, *ibid.*, pp. 213-230 [in nessuno di tali saggi si accenna a Giuliano]. Vedere inoltre M. HADAS-LEBEL, *Jérusalem contre Rome*, Paris 1990, p. 125 s.; M. GOODMAN, *Palestinian Rabbis and the Conversion of Constantine to Christianity*, in *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture* cit., pp. 1-9, specialmente 3 s.; H. LAPIN, *Rabbis and Cities: Some Aspects of the Rabbinic Movement in its Graeco Roman Environment*, *ibid.*, pp. 51-80: 75.

¹² E.E. URBACH, כורש והכרתו בעיני חז"ל [Ciro e i suoi decreti agli occhi dei Saggi]: «Molad» 19 (1961), pp. 368-374, ove a p. 373 è anche ripreso il brano appena citato, TY *Ma'aser šeni* 5.2, 56a, a proposito di Giuliano.

mai ricostruito se non del tutto identico a quello precedente, si ribatte che già «nel Secondo Tempio cinque cose vi erano in meno del Primo: il fuoco, l'arca, gli *Urim* e i *Tummim*, l'olio dell'unzione e lo spirito santo» (TY *Ta'anit* 2.1, 65a). Ne emerge la posizione eccentrica di Aḥa rispetto agli oppositori, in cui probabilmente è da ritrovare la tesi corrente, tendente a considerare la perdita del tempio come giusta punizione per le colpe di Israele¹³. Rabbi Aḥa, in questo, risulta forse isolato nei confronti del Patriarcato: ma non nei confronti delle masse della diaspora che, come documentano ampiamente le fonti greche e latine, aderirono entusiasticamente alla prospettiva della ricostruzione¹⁴.

2. Ciò che appare fra gli elementi più interessanti nell'analisi dei materiali su Rabbi Aḥa e Giuliano, è però l'apparente – e forse voluto – parallelismo, nelle rispettive ultime fasi, delle vite di Giuliano e del Rabbi di Lydda, entrambe svoltesi nell'ultimo scorcio del 363.

La disfatta di Giuliano, ferito a morte nel corso dello scontro con i persiani e il cui ricordo viene ben presto travolto dalla restaurazione cristiana, non lascia forse immutato il pensiero di Rabbi Aḥa, visto che un suo detto – per questo, probabilmente riferibile a tale periodo – sembra ricondurre, *in extremis*, la prospettiva di salvezza nell'alveo delle risorse nazionali. All'oracolo di Balaam, il noto distico (Nm 24,17):

lo vedo, ma non ora;
l'osservo, ma non da vicino:
giunge una stella da Giacobbe,
sorge uno scettro da Israele

Rabbi Aḥa, trasmesso da Rabbi Geršom, avrebbe infatti glossato (TY *Nedarim* 38a):

¹³ D. KRAEMER, *Responses to Suffering in Classical Rabbinic Literature*, Oxford 1995, pp. 104-107, 113; e HEZSER, *The (In)Significance* cit., p. 17.

¹⁴ Non è realistico pensare che il favore con cui i giudei avrebbero accolto il progetto e partecipato alla sua realizzazione sia stato pressoché totalmente, come si è preteso, inventato dagli

«giunge una stella da Giacobbe»: da dove giunge la stella, ed è destinata stare? Da Giacobbe.

Il restauratore, qui «stella» regale, divina e messianica, non può più essere identificabile con il vendemmiatore di Edom¹⁵. Ma il parallelismo fra le due vite va oltre, evidentemente malgrado Aḥa, ancora veicolato da una stella. È Ammiano Marcellino, infatti (25,10.2), a registrare come in Antiochia, poco dopo la morte dell'imperatore, si avvistassero in pieno giorno *sidera cometarum*. L'annotazione di segni celesti, in occasioni del genere, è presso gli antichi scrittori una prassi del tutto normale: meno ordinaria, nella sua specularità, è invece la notizia (da TY *'Avodah zarah* 3.1, 42c), secondo cui

quando avvenne la morte di Rabbi Aḥa, si vide una stella a mezzogiorno¹⁶.

I due fenomeni non possono non essere posti in relazione, così come l'annotazione della circostanza non è stata certamente casuale¹⁷.

3. Con la morte di Giuliano, peraltro già ricca di connotazioni prodigiose – segni e presagi di ogni tipo accompagnano, infatti, tutta la spedizione persiana – e quella di Rabbi Aḥa, l'accelerazione verso la ricostituzione di un ordine antico si arresta, interrompendosi per un lungo periodo. Le figure di Aḥa e di Giuliano saranno, invece, recuperate dalla *haggadah* posteriore esclusivamente nell'ambito del mito. L'immagine di Giuliano, in particolare, viene a confondersi con quella di altri personaggi, omonimi, di altri luoghi e momenti della tradizione giudaica. Ciò si realizza, in particolare, attraverso i materiali – purtroppo pervenutici in forma frammentaria e disordinata, attraverso una pletora di tradizioni spesso

apologisti cristiani; cfr. fra gli altri AVI-YONAH, *The Jews* cit., pp. 193-202.

¹⁵ Anche secondo BACHER, *Statements* cit., p. 171, Aḥa risottolinea il ruolo di Giacobbe per sconfessare Esaù-Edom.

¹⁶ *Tihara: interdita* in Ammiano.

¹⁷ Già LIEBERMAN, *The Martyrs of Caesarea* cit., p. 415.

incoerenti – della *Leggenda di Pappos e Lulianos*: in cui, fra l'altro, si indica nella ricostruzione del tempio già una fonte di errore e di «vergogna».

In una delle sue redazioni meglio conservate (in *Genesi Rabbah* 64,10), la *Leggenda di Pappos e Lulianos* appare alle origini della rivolta di bar Kokvah. Ma qui, all'inizio del testo si legge subito:

Al tempo di Rabbi Yehošua' ben Ḥananyah, l'impero malvagio ordinò di (ri)costruire il tempio.

Yehošua' ben Ḥananyah è il tradizionale interlocutore dell'imperatore Adriano: già Leopold Zunz ebbe tuttavia modo di rilevare come l'episodio fosse ricalcato sui presupposti della restaurazione di Giuliano, reimpiegata per esigenze ideologiche – l'interesse qui è sui dieci martiri – e posta al tempo di un altro *restaurator templorum*, Adriano¹⁸. Interessante è anche quanto riporta il tardo testo palestinese del *Midraš Qohelet Rabbah* 9,10 (circa VIII sec.), fra presagi e manifestazioni oniriche di maestri defunti, ove un'apparizione dello scomparso Rabbi Alexandri conforta Rabbi Aḥa sulla giusta rimozione della «vergogna di Giuliano».

Rabbi Aḥa desiderava rivedere il volto di Rabbi Alexandri. Ed ecco che (quello) gli apparve in un suo sogno, (e) gli rivelò tre cose: «Non c'è spazio oltre i martiri di Lydda¹⁹; benedetto colui che ha tolto la vergogna di *Lulianos*; e felice colui che viene qui [nell'aldilà] portando con sé la sua dottrina»²⁰.

La scelta dell'espressione *ḥerpah*, «vergogna» di Giuliano, non lascia dubbi sul fatto che si stia parlando del tempio illegittimo, «vergogna d'Israele» causata da uno straniero incirconciso. Ciò a mio avviso si rileva, infatti, da un episodio come 1 Sam 17,25-27, in cui lo stesso termine appare nel contesto dello scontro fra Israele e i Filistei e, precisamente, David e Golia:

(...) «Guardate quest'uomo che sale, che viene a insultare²¹ Israele! Ma se un uomo potrà colpirlo a morte, il re gli darà gran ricchezza e sua figlia, e la casa di suo padre renderà libera in Israele!»

E disse David agli uomini che stavano con lui: «Che si farà all'uomo che colpirà a morte quel Filisteo, e toglierà²² la vergogna da Israele? Chi è mai questo Filisteo incirconciso che ha insultato²³ le schiere del Dio vivente?».

E disse a lui il popolo: «Com'è stato detto, così si farà all'uomo che lo colpirà a morte».

Il soldato barbaro – su tale particolare, non secondario, le fonti saranno concordi²⁴ – responsabile del colpo mortale a Giuliano, rimuovendo la nuova «vergogna di Israele» ha realizzato, consapevolmente o no, il volere divino.

Giancarlo Lacerenza
Dipartimento di Studi Asiatici
Istituto Universitario Orientale
Piazza S. Domenico Maggiore 12
I - 80134 Napoli
e-mail: glacerenza@iuo.it

¹⁸ L. ZUNZ, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, Frankfurt a/M 1892², p. 186. Quindi M. HADAS-LEBEL, *Jérusalem contre Rome* cit., pp. 162, 165; sebbene la presentazione più ricca sia in G. STEMBERGER, *Die Beurteilung Roms in der rabbinischen Literatur*, in AA.VV., *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.19.2, Berlin – New York 1979, pp. 338-396: 364 s.

¹⁹ Nessuno occupa in Paradiso un posto più vicino al Centro. I «martiri di Lydda», cui si accenna nel *Talmud*, sono spesso identificati dalla

tradizione più tarda con i due personaggi chiamati *Pappos* e *Iulianos* (nei testi, *Pappos* e *Luli'anos*); cfr. HADAS-LEBEL, *Jérusalem contre Rome* cit., pp. 158-160, 162 s.

²⁰ Su tale brano soprattutto LIEBERMAN, *The Martyrs* cit., specialmente pp. 412-414.

²¹ *Le-ḥaref*, stessa radice di *ḥerpah*.

²² Qui *swr*, «togliere, allontanare, cancellare»; il *midraš* usa 'br.

²³ Ancora *ḥeref*.

²⁴ BOWERSOCK, *Julian* cit., p. 116.

SUMMARY

For a long time, the lack in the rabbinic literature of allusions to Julian and the rebuilding of the Temple has been considered an evidence of a special hostility towards this emperor. Round the end of 19th century, however, it was ascertained that some useful sources referable to Julian could be found in the sayings of a Palestinian Rabbi, Aḥa of Lydda. Some years later, hints at the rebuilding of the Temple were detected in further haggadic texts. This paper focuses on analysing the reasons for such a striking negligence.

KEYWORDS: Julian the Apostate; Messiah; Temple of Jerusalem.